



Alfredo Gómez-Muller

La memoria utópica del Inca Garcilaso

Comunalismo andino
y buen gobierno


tinta
limón
EDICIONES

COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES


LOM
EDICIONES

Alfredo Gómez-Muller

La memoria utópica del Inca Garcilaso

Comunalismo andino
y buen gobierno

Alfredo Gómez-Muller

La memoria utópica del Inca Garcilaso

Comunalismo andino
y buen gobierno



**COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES**



Gómez-Muller, Alfredo

La memoria utópica del Inca Garcilaso : comunalismo andino y buen gobierno / Alfredo Gómez Muller. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2021.

416 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-3687-81-5

1. Política. 2. Historia. 3. Filosofía Política. I. Título.

CDD 320.092

Imagen de tapa: *La primera historia de las reinas Coya Mama Huaco Coya (Nueva corónica y buen gobierno, lámina 120)*, Felipe Guaman Poma de Ayala (Waman Puma), 1615.

Diagramación: Florencia Ayelén Medina

Diseño de cubierta y Colección Nociones Comunes: Juan Pablo Fernández



Creative Commons 2.0 (CC BY-NC-ND 2.0)

© de los textos, Alfredo Gómez-Muller

© 2021, de la edición Tinta Limón

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prólogo	9
Primera parte. Soy indio	
Capítulo 1. El Inca Garcilaso de la Vega: ¿Indio o mestizo?	21
Capítulo 2. El nombrarse	33
Segunda parte. ¿Justificación de la “conquista”?	
Capítulo 3. Resistencia y crítica de la invasión	69
Capítulo 4. La justicia, traza del “dios no conocido”	93
Tercera parte. El “buen gobierno” incaico: relatos y datos	
Capítulo 5. Relatos del bien común	109
Capítulo 6. Datos del bien común	135
Cuarta parte. El impacto de los comentarios reales en el siglo XVIII	
Capítulo 7. En América: utopía y patriotismo	163
Capítulo 8. En Europa: el “Perú” como referente histórico	175
Capítulo 9. Bien común “peruano” y propiedad privada: discusiones políticas	215

Quinta parte. “Comunismo incaico” y anticapitalismo “moderno”

Capítulo 10. Los <i>Comentarios Reales</i> en el nacimiento del socialismo europeo	241
Capítulo 11. “Comunismo incaico”, indigenismos y comunismos en América Latina	277

Sexta parte. Resonancias contemporáneas

Capítulo 12. El Inca Garcilaso y José María Arguedas	311
Capítulo 13. Los Zorros y el ánimo del mundo	341
Bibliografía	365
Conversación con Alfredo Gómez-Muller por Tinta Limón Ediciones	389

Prólogo

Pocas obras en la historia de las ideas sociales y políticas han tenido un impacto tan duradero y profundo como los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Publicados por primera vez en 1609, los *Comentarios* suscitan desde finales de ese siglo el interés de reformadores sociales que buscan soluciones a la miseria extrema que afecta a gran parte de la población del continente europeo. En el siglo XVIII devienen una referencia mayor del debate político y cultural en Francia, mientras que en América son leídos por Túpac Amaru, el líder de la mayor insurrección indígena de la época colonial, y prohibidos en 1782 por el rey de España luego del fracaso del movimiento, a fin de que los naturales del país queden “sin ese motivo más de vivificar sus malas costumbres con semejantes documentos”. En el siglo siguiente y en el contexto de la tragedia social implicada por la “revolución industrial” europea, el “Perú de los Incas” descrito por el Inca Garcilaso es utilizado como un importante referente histórico para la elaboración de nuevas teorías sociales y de la idea moderna del “socialismo”. Asimismo, los *Comentarios Reales* están presentes, explícita o implícitamente, en la conocida discusión sobre el “socialismo inca” (o el “comunismo inca”) que se desarrolla en Europa y América Latina durante más de medio siglo –de la década de 1880 a la de 1930. Independientemente de su pertinencia o no como categorías históricas, estas nociones contribuirán al diseño de ideas y prácticas políticas muy diversas, que anuncian tareas contemporáneas como la crítica (pos)colonial y la construcción de nuevos modelos de justicia social.

El impacto singular de los *Comentarios Reales*, a través del tiempo, se relaciona ante todo con su contenido ético-político y en particular con la temática del “buen gobierno” desarrollada esencialmente en

el libro quinto. La sociedad andina descrita por el Inca Garcilaso no era sin duda un paraíso terrenal, pero ofrecía ciertamente un modelo de “buen gobierno” basado en una concepción de la justicia redistributiva y de la justicia social mucho más avanzada de la que existía por entonces en la realidad europea. Según las descripciones del Inca Garcilaso, el principio implícito que sustenta esa concepción sería el reconocimiento de la responsabilidad social, política y ética de atender la menesterosidad y la vulnerabilidad constitutivas del ser humano. Se trata de un principio común o “universalista”, según el cual *todos* los miembros de la sociedad deben disponer de lo necesario para poder vivir humanamente. Concretamente, este principio se traduce en “leyes” que rigen tanto en el plano de la vida comunal (la “ley de hermandad”) como en el plano “estatal” de las relaciones entre el poder central y los diversos niveles de comunalidad (la “ley común”). La asociación de ambas “leyes” sustenta la “ley a favor de los pobres”, que es tal vez la que más impactó el imaginario social europeo, ya marcado por las descripciones que un siglo antes hiciera Tomás Moro de lo que debería ser un “buen gobierno”: un gobierno que busca en primer lugar regular el trabajo en función de las necesidades del pueblo (*necessities of the public*), por medio de “leyes de distribución de todas las cosas”. La tarea económica central del “buen gobierno” de Utopía es asegurar que los depósitos públicos sean permanentemente abastecidos, de manera que “a nadie le falte nada”. En esto, las descripciones del Inca Garcilaso se entrelazan con las de Moro, sirviendo, de manera deliberada o no, de mediación entre europeos del siglo XVI y europeos del siglo XVIII.

El significado crítico de los *Comentarios Reales* y su propuesta implícita, a la vez política y cultural, de reconstrucción de lo social sobre la base de una concepción avanzada de la justicia redistributiva, despertará interés, entusiasmo y esperanza en muchos, pero también recelo, hostilidad y detestación en otros. En el siglo XVIII autores como Raynal, Genty y Robertson consideran que la existencia de instituciones de bienestar público y la ausencia de propiedad privada en la sociedad incaica, descritas por el Inca Garcilaso, son prueba de su *barbarie* y de su incapacidad de progresar por sí misma,

con lo cual pretenden legitimar la empresa colonial y “civilizadora” de Europa. A partir de finales del siglo XIX otros escritores propagaron un discurso de descalificación pura y simple de los *Comentarios Reales* y de su autor, a quien acusan de “engaño”. De este discurso el español Menéndez y Pelayo ofrece el ejemplo tal vez más característico, al afirmar categóricamente que los *Comentarios Reales* no son más que “una novela utópica como la de Tomás Moro, como la *Ciudad del Sol* de Campanella”. Utilizando el término *utopía* en el sentido vulgar e ideológico que opone la utopía a la “realidad”, asimilando lo utópico a la mera y arbitraria ficción, el conservador español sostiene que la obra del Inca Garcilaso expresa simplemente una “ilusión filantrópica”. Por su parte, otros comentaristas pretenden que el interés que despierta la obra en muchos europeos se reduce a un repentino y caprichoso gusto por el “buen salvaje”, el “exotismo” o el “primitivismo”, según las superficiales y perezosas etiquetas que una cierta historia literaria y de las ideas repite incansablemente desde hace más de un siglo. Etiquetas por lo demás cargadas de un fuerte contenido etnocentrista y esencialista que delimita “fronteras” intemporales y absolutas entre las culturas, y que en este caso presenta a los incas como seres “alejados de la cultura occidental”. Y, en el extremo opuesto de la simplificación, algunos ideólogos en la América llamada “Latina” han pretendido, a partir de una lectura superficial de su vida y obra, que el Inca Garcilaso habría “justificado” la invasión de América, y que al emigrar a la metrópoli colonial se habría “españolizado”. Pero entonces, ¿por qué su obra fue prohibida en América por el rey de los españoles?

El *relato historial* del Inca Garcilaso –la expresión es suya– sobre el “buen gobierno” de los Incas poseía un profundo significado político, que no pasó inadvertido al poder colonial. Su reivindicación de la cultura incaica era ya un gesto político de respuesta a la política de la “tradición imperial” (Brading) española de desvalorización sistemática de lo incaico y de lo “indígena” en general. Su descripción de un “buen gobierno” incaico que aseguraba a todos sin excepción un cierto nivel de bienestar, y su comparación implícita del tiempo pasado con el presente colonial de desamparo y de violenta apropiación privada y acumulativa de la riqueza social,

tenían indudablemente un efecto desestabilizador para el poder colonial. Por otro lado, el pensamiento político y social expresado en el relato histórico del “buen gobierno” incaico disponía de una consistencia histórica que no había tenido, por ejemplo, el pensamiento político y social expresado por Moro en *Utopía*. La política del Inca Garcilaso se apoyaba en la experiencia andina de otra política, inventada en un contexto cultural, social y económico bastante distinto del europeo. En su descripción del carácter “otro” de esa política se mezclan, no obstante, elementos históricamente verdaderos y elementos puramente imaginarios. A contracorriente de un cierto relativismo “posmoderno” o “decolonial”, partimos de la convicción que es posible deslindar lo verdadero históricamente de lo meramente imaginario. Tenemos por verdadero históricamente aquello que puede ser establecido como un hecho a partir de un determinado sustrato “material” que comprende datos y “archivos” (Ricœur), y que constituye la base del trabajo de interpretación. La invasión europea de “América”, por ejemplo, es una verdad histórica, que puede ser interpretada diversamente. Hay elementos del relato histórico del Inca Garcilaso que son meramente imaginarios: por ejemplo, la aseveración según la cual las sociedades preincaicas carecían de todo saber, o la aserción de que fueron los Incas (la autoridad político-religiosa de los incas) los creadores exclusivos de las reglas de justicia redistributiva aplicadas en el Tawantinsuyo. Pero hay, asimismo, elementos del relato histórico del Inca Garcilaso sobre el “buen gobierno” de los Incas que, a partir de los datos proporcionados por la investigación histórica y antropológica contemporánea, pueden ser considerados en el día de hoy como elementos constitutivos de la experiencia política y social del antiguo Tawantinsuyo.

Contrariamente a lo que afirmaban en su tiempo autores como Cunow y Murra, hoy sabemos que el “Estado” del Tawantinsuyo asumía, en efecto, funciones de “bienestar social”. Superando la dicotomía entre los espacios de lo “estatal” y de lo comunal (el espacio del *ayllu*), que era la base de las interpretaciones de Cunow, Murra y sus seguidores, la investigación contemporánea ha establecido que las estructuras comunales de redistribución y de reciprocidad constituían la base de la institucionalidad “estatal” del Tawantinsuyo.

Basadas en un sistema de dones y contra-dones, las reglas comunales definían el marco común de valores y significados que delimitaba lo social y culturalmente aceptable por los subalternos y, por lo mismo, que fijaba los límites de la desigualdad social. El reconocimiento social de deberes de todos hacia todos, determinados por la vulnerabilidad de los humanos y su necesidad de alimento, vivienda, vestido, etc., definía tales límites. Sin duda la élite gobernante se apropiaba de una parte del excedente producido por el grupo subalterno, pero estaba obligada a “devolver” a este una parte del “don” de trabajo por medio de “contra-dones”, esto es, redistribuyendo entre los subalternos una parte significativa del producto de su trabajo (Wachtel). El Inca tenía la obligación de “donar” una serie de bienes materiales y simbólicos a toda la población del Tawantinsuyo y, en particular, como lo señalan los *Comentarios Reales*, debía atender las necesidades materiales de los más vulnerables. A los grupos subalternos se les aseguraba lo necesario para vivir, modesta o pobremente, pero nunca en la miseria expuesta a la inminencia de muerte por hambre o por frío, en la soledad y la indiferencia general. Las hambrunas recurrentes y la extrema indignidad que azotaban a los más pobres en Europa en la misma época, eran desconocidas en la sociedad incaica. Esta es la diferencia ética, política y cultural, que el Inca Garcilaso pone de relieve, entre la sociedad incaica prehispánica, regida por el principio de atención universal a la menesterosidad humana, y la sociedad colonial que tiende a sacrificar la vida en general, incluyendo la de muchos colonizadores, en aras del deseo individualista de poseer más y de dominar más.

Los conocimientos contemporáneos sobre la antigua sociedad incaica permiten, pues, corroborar y reinterpretar una serie de elementos del relato historial del Inca Garcilaso sobre el “buen gobierno” de los Incas. Sin embargo, para el propósito principal de este libro, que es el de establecer la presencia de la referencia inca-garcilasiana en el seno de largas memorias “utópicas” que en Europa y en América “Latina” han contribuido a lo largo de los siglos a la renovación de las prácticas y teorías políticas y sociales, la cuestión de la índole “verdadera” o “ficticia” de las descripciones del Inca Garcilaso reviste un carácter accesorio. Lo principal, desde

la perspectiva indicada, es considerar la manera como esas descripciones han sido interpretadas y utilizadas política y socialmente, en contextos históricos y culturales muy variados. En particular, lo que interesa mayormente aquí es el significado “utópico” de la referencia inca-garcilasiana, su aporte a la incesante reconfiguración de memorias críticas que, desde la “comunidad de bienes” de Morelly hasta las diversas formas del socialismo, del comunismo y del anarquismo que emergen en el siglo XIX europeo, han contribuido a diseñar modelos alternativos de sociedad orientados por un principio redistributivo de raigambre andina: “a cada cual según sus necesidades, de cada quien según sus capacidades”. Solo accesoriamente, y con fines de contextualización histórica, se abordan aquí algunos aspectos de la recepción “conservadora” de la obra del Inca Garcilaso. La diferenciación conceptual entre lo “conservador” y lo “utópico”, así como el uso de la expresión *memorias de utopía* o *memoria utópica*, parten de la distinción fundadora establecida en 1905 por Gustav Landauer entre lo “tópico” y lo “utópico”, desarrollada posteriormente por las teorías de la “utopía” y de la “ideología” elaboradas por Karl Mannheim (1929) y Paul Ricœur (1997).

Desde la perspectiva teórica de estos autores, la *utopía* y la *ideología* (o lo “tópico” en Landauer) son construcciones sociales específicas que aseguran una determinada función práctica en la vida de las sociedades, delineando formas específicas de relacionarse con el mundo y de orientarse en él. La orientación práctica utópica se caracteriza invariablemente por “torpedear” (*sprengen*) un determinado régimen de poder establecido, mientras que la orientación ideológica tiende a su reproducción; es pues en referencia a lo político que Mannheim distingue “la conciencia utópica de la conciencia ideológica” (Mannheim: 159). Esquemmatizando esta diferencia y explicitando su dimensión política, Ricœur anota que “la ideología es siempre una tentativa de legitimación del poder (*pouvoir*), mientras que la utopía apunta invariablemente a reemplazarlo por otra cosa” (Ricœur: 379); la ideología es la “plusvalía” orientada a compensar la ausencia de crédito de una autoridad, en tanto que la utopía “desenmascara esa plusvalía” (p. 392), creando alternativas que funcionen por medio de la “cooperación y de relaciones

igualitarias” (p. 393). La utopía y la ideología producen diferentes contenidos histórico-temporales, que implican formas diversas de relacionarse con el presente, el futuro y el pasado. Existen así formas utópicas e ideológicas de producción social de pasado, esto es, de *memoria* según la perspectiva abierta por Halbwachs (1925). La producción *ideológica* de memoria, incluyendo esa forma específica de memoria que se suele denominar “historia”, se ajusta en general a los “pensamientos dominantes de la sociedad” (Halbwachs: VIII), y puede corresponder a los intereses del grupo o de los grupos política y socialmente dominantes. Tal es el caso, por ejemplo, de la imagen del pasado incaico producida desde el siglo XVI por los escribientes toledanos, o en los siglos XVIII y XIX por los apolo- gistas europeos de la empresa colonial y de la apropiación privada y acumulativa de la riqueza. La producción *utópica* de memoria configura un legado de aspiraciones, experiencias, ideas y prácticas de una forma de justicia susceptible de asumir la menesterosidad de los humanos y la fragilidad de la vida en general. La memoria utópica *cuenta* con ese legado que constituye el recurso principal de la utopía: la utopía es “el recuerdo (*Erinnerung*) de todas las utopías anteriores” (Landauer: 22). Así, el relato del “buen gobierno” hecho por el Inca Garcilaso es recuerdo de formas redistributivas “estatales” que a su vez son recuerdo de formas andinas de reciprocidad comunal; es probable que en los *Comentarios Reales* haya asimismo recuerdo de la *Utopía* de Moro, de la *República* de Platón y del cristianismo primitivo. La *Basiliada* de Morelly (siglo XVIII) es en parte recuerdo de los *Comentarios Reales*, así como los escritos de Cabet (siglo XIX) sobre la “comunidad de bienes” y de Arratia y Mariátegui (siglo XX) sobre el “comunismo incaico”. En cierto sentido, este libro es también recuerdo de los *Comentarios Reales*: no hay *necesariamente* una oposición absoluta entre el saber “académico” del pasado y los saberes “populares” o “ancestrales” del pasado, como tampoco la hay entre la “memoria” y la “historia” (Nora). Las sociedades están configuradas no por una sino por múltiples memorias colectivas, que pueden relacionarse diversamente con lo ideológico y con lo utópico, instituyendo entre sí modos específicos de antagonismo que remiten invariablemente a una realidad de

poder-dominación. En este sentido, las memorias colectivas tienen un trasfondo político, en particular aquellas –como una cierta “ciencia” de la historia– que pretenden no tenerlo.

Los *Comentarios Reales*, primer libro publicado en Europa por un autor americano que se autoidentifica como “indio”, constituyen la forma escrita originaria de una larga memoria utópica que la historia eurocéntrica de las ideas políticas ha ignorado tradicionalmente. Su escritura fue un gesto político, así como lo fue la autoidentificación de su autor como “indio” (su “indianización”). El sentido de este doble gesto político –que en realidad es uno solo– se extiende más allá de lo estrictamente económico y político, dejando su huella en otras formas de la cultura y en particular en aquellas que conciernen la creación de sentido y valor relativos al existir humano. El relato historial del Inca Garcilaso deja ver que las prácticas e instituciones económicas, sociales y políticas no están separadas de valores y construcciones simbólicas que confieren sentido a lo humano, al mundo y al ser en general. Revela por lo mismo que tales prácticas e instituciones son dimensiones específicas de una cultura, entendida como (re)creación permanente y abierta de valores y sentidos que acogen lo humano en el mundo. Sugiere por consiguiente que la crítica del sistema económico, social y político no se puede desligar de la crítica cultural o crítica de la cultura establecida, esto es, de la crítica de un modo de vida articulado por un determinado sistema de creencias e ideas que configuran un modelo específico de subjetividad y una actitud característica ante el mundo y el existir en general. En la época contemporánea (desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy) esta perspectiva sustenta, en el plano de lo poético, obras como la de José María Arguedas, y, en el plano de la acción social y política, toda una serie de políticas creadas por la movilización indígena de las últimas décadas en América Latina, como las que se desarrollan en el marco del tema del “buen vivir”.

-

Los principales temas de la presente investigación fueron expuestos inicialmente en el marco del seminario: “Política y cultura:

Memorias del comunismo inca en Europa y América Latina”, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, en septiembre y octubre de 2018. Agradecemos al Doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, por su invitación como profesor visitante, y en especial a los profesores Leopoldo Múnera Ruiz y Pedro Elías Galindo León, coordinador del Doctorado, por su gentileza y hospitalidad. Quisiéramos agradecer asimismo a los estudiantes y oyentes por su estimulante participación en el seminario, recordando en particular a Camilo Restrepo, Laura Cortés, Emily Pedraza, Vladimir Montaña y John Jairo Barbosa.

Primera parte
Soy indio

Capítulo 1

El Inca Garcilaso de la Vega: ¿Indio o mestizo?

I. La autoidentificación: “Soy indio”

“Soy indio” –escribe el Inca Garcilaso de la Vega en los postrimerías del siglo XVI. En ese entonces ya se ha generalizado en Europa como en la “América” invadida el uso de la palabra “indio” para designar indistintamente a la población originariamente nativa del continente. En el nuevo mundo organizado por los invasores, ser identificado como “indio” es ya una desgracia: implica no ser reconocido en su identidad y en general no ser reconocido plenamente como ser humano. El indio es el bárbaro y el salvaje. Lejos de conllevar admiración y respeto, implica desprecio, hostilidad y violencia. Usada por los invasores europeos, la palabra en sí misma es un acto de no reconocimiento del nombre propio de los otros, de imposición violenta de un nombre extraño y uniformador, de asignación a una condición social y jurídica subalterna. Para el autor de los *Comentarios Reales*, hijo de padre español y de madre “india”, la vía más despejada y directa para ser reconocido socialmente en el mundo colonial hubiera sido sin duda intentar afirmarse como español, o por lo menos como “mestizo”. Como mestizo españolizado y no como mestizo *indianizado*, distinción que en la ideología colonial corresponde respectivamente a la diferencia entre el “buen” mestizaje y el mestizaje “malo” –hoy todavía en ciertos lugares de la Latinoamérica poscolonial se dice entre el “mestizo al derecho” (blanqueado, europeizado) y el “mestizo al revés” (aindiado)–. Pero el Inca Garcilaso decide autoidentificarse como “indio” o, precisando más, como “indio antártico”, indio del Sur. Entre sus múltiples enunciados de autoidentificación, en los *Comentarios Reales*, encontramos los siguientes: “... me sea lícito, pues soy indio, que en

esta historia yo escriba como indio” (CR, “Advertencias”);¹ “... ni las fuerzas de un indio pueden presumir tanto...” (CR 1. I); “... yo, como indio Inca, doy fe de ello” (CR 1. V); “... que yo como indio traduje en mi tosco romance...” (CR 1. VI); “... he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la Inca, en la ajena, que es la castellana” (CR 1. XVII); “... los españoles ganaron mi tierra” (CR 1. XIX); “... sabían que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella...” (CR 1. XIX); “... aunque las fuerzas ni la habilidad de un indio nacido entre los indios y criado entre armas y caballos no puedan llegar allá” (CR 1. XIX); “Por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca” (CR 2. II); “... soy indio cristiano católico...” (CR 2. II); “Esto afirmo como indio, que conozco la natural condición de los indios” (CR 2. V); “... lo que oí de los míos [mis parientes en su gentilidad] de su antigua tradición” (CR 2. VII); “... como indio natural de aquella tierra, ampliamos y extendemos con la propia relación la que los españoles, como extranjeros, (...) acortaron...” (CR 2. X); “... dirán que, por ser indio, hablo apasionadamente...” (CR 5. XXI). Su autoidentificación como indio lo llevará finalmente a abandonar su nombre de pila puramente español, “Gómez Suárez de Figueroa”, y a inventar un nuevo nombre para designarse a sí mismo, en el cual aparece como primer elemento la palabra “Inca”: “Inca Garcilaso de la Vega”.

En su nombre definitivo “Inca Garcilaso de la Vega”, el “indio” Garcilaso expresará y reconocerá siempre su doble filiación inca y española, sin por ello identificarse como “mestizo”. Solo excepcionalmente y en contextos polémicos muy precisos asume la calificación de “mestizo” con el fin de defender precisamente lo “indio”. La excepción más conocida es un texto en el que, comentando el origen del término “mestizo” en América, escribe: “por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen “sois un mestizo”, lo toman por menosprecio” (CR 9. XXXI). El contexto

¹ En adelante, utilizaremos la abreviación “CR” para designar a la primera parte de los *Comentarios Reales* en las notas. Indicaremos el libro de referencia en números arábigos, y el capítulo en números romanos.

revela claramente un elemento central de la naciente estructura del poder colonial. Quienes menosprecian a los mestizos son aquellos que no se definen como mestizos, esto es, los españoles que auto-justifican su dominación con la ideología de la pureza de sangre española. Quienes son menospreciados por este grupo dominante son los *impuros* de sangre, los que tienen sangre *contaminada* con elementos no españoles y, en este caso concreto, con el elemento “indio inca”. Lo que el español “puro” menosprecia exactamente, cuando lanza como un cuchillo la palabra “mestizo” sobre un hombre como el Inca Garcilaso, es la presencia en él del elemento indio. Lo mestizo recela lo indio: en esto se resume el menosprecio del español contra el mestizo. En este contexto, llamarse “a boca llena” mestizo y honrarse con este apelativo que viene del menospreciador, equivale a defender lo indio, aquello que el menospreciador menosprecia exactamente en lo “mestizo”. Es solo en este contexto de enfrentamiento y desafío que el Inca Garcilaso asume la etiqueta de “mestizo”, la cual opera como un filtro para asumir lo inca. Sobre el término mismo, el Inca Garcilaso señala que el apelativo “mestizo” fue “impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias” (*ídem*). Además de asumirlo en este contexto conflictual “por su significación” explicitada más arriba, lo asumiría igualmente “por ser nombre impuesto por nuestros padres”, vale decir, por aparente respeto filial. Sin embargo, algunas líneas más adelante toma implícitamente distancia frente al sistema de clasificación impuesto por los españoles, el cual, además de mestizos, incluye categorías como *cuatralbo* (“tienen cuarta parte de indio y tres de español”), *tresalbo* (“tres partes de indio y una de español”) y muchas “que por excusar hastío dejamos de decir” (*ídem*). Esa obsesión clasificatoria del grado de impureza de sangre que, habrá de encontrar una expresión institucional algunas décadas después en el sistema colonial de *castas*, es descrita por el Inca Garcilaso como una de las “cosas que no había antes” (*ídem*) y que fueron llevadas a América por los españoles.

Por fuera de este contexto precisamente determinado, el Inca Garcilaso emplea invariablemente el término “mestizo” no para nombrarse a sí mismo sino para designar a otros. En su tierra natal, dice, hay indios, mestizos y criollos. Se reconoce a sí mismo como

“hermano” de los primeros, y como “compatriota y paisano” de los segundos y terceros (HGP, prólogo),² pero el hecho de referirse a los mestizos como a sus “compatriotas” no implica que se considere “mestizo”,³ sino que reconoce que tanto mestizos como indios y criollos han nacido en el mismo territorio que los españoles (y no los incas) han llamado “Perú”. Por lo demás, las palabras “mestizo” y “criollo” (del Perú) no tienen para él el mismo significado que puede tener hoy para nosotros. Para el Inca Garcilaso, un “mestizo” y aun un “criollo” del Perú es alguien que habla quechua, la “lengua general del Cuzco”. Partiendo de esta convicción, les señala “desde España los principios de su lengua para que la sustenten en su pureza, que cierto es lástima que se pierda o se corrompa, siendo una lengua tan galana” (CR, “Advertencias”). En otros términos, el Inca Garcilaso se considera “compatriota” no del mestizo castellanizado que reniega de todo lo indio y se convierte en opresor del indio (el “mestizo al derecho” en la ideología poscolonial), sino del mestizo quechuahablante (el “mestizo al revés” en la ideología poscolonial) y hasta del criollo⁴ quechuahablante –lo que tiene tal vez mayor resonancia para nosotros en el siglo XXI–.

2. La identificación nacionalista: “Es mestizo”

El Inca Garcilaso de la Vega se siente “obligado de ambas naciones” (española, inca),⁵ pero se autoidentifica como “indio” y no

² En adelante, utilizaremos la abreviación “HGP” para designar a la *Historia General del Perú*. Con este título fue publicado póstumamente el texto que el Inca Garcilaso presentaba como la segunda parte de los *Comentarios Reales*. Indicaremos el libro de referencia en números arábigos, y el capítulo en números romanos.

³ “[El Inca Garcilaso] es mestizo, y por lo tanto habla de los ‘mestizos mis compatriotas’” (Miró Quesada 1976: XXVIII). Subrayado por nosotros. En adelante, indicaremos el año de publicación de la edición citada solamente cuando en la bibliografía figuren diversas obras del autor citado.

⁴ Recordemos que en la época en que escribe el Inca ya se designa *criollo* o *criolla* “... a los hijos de español y de española (...) nacidos en Indias” (CR 9. XXXI).

⁵ “... viéndome obligado de ambas naciones, porque soy hijo de un español y de una india” (Fl. 247). En adelante, utilizaremos la abreviación “Fl” para designar

como “mestizo” (con la excepción señalada). Con esto sugiere que la identidad personal no se define simplemente por porcentajes de “sangre” ni, de manera general, por ninguna determinación “natural” o biológica. Este dato fundamental, no obstante, no fue tenido en cuenta por nosotros en nuestro primer estudio sobre el Inca Garcilaso publicado hace veinticinco años, en el cual pretendíamos sin mucho discernimiento que el Inca era “mestizo” –no por determinantes biológicos, pero “mestizo” al fin y al cabo (Gómez-Muller 1993: 47,59)–. De manera más general, el mismo dato ha sido desconocido desde el siglo XIX hasta nuestros días por toda una historiografía poscolonial que, partiendo de supuestos naturalistas y nacionalistas, se empeña en presentar al Inca Garcilaso como “mestizo”, esto es, como una especie de síntesis unificadora de las diferencias, obtenida por la “fusión” de lo “indio” y lo español. Una síntesis a la cual se atribuye un significado de universalidad: el mestizo es *el* peruano (*el* mexicano, *el* colombiano, *el* “latinoamericano” en general) entendido como superación de lo indio y de lo africano mas no de lo español o lo europeo, que en el imaginario nacional de síntesis o de “fusión cultural” siempre dirige y orienta la síntesis.

Así por ejemplo, mientras propugnaba la “fusión cultural” como condición para forjar la nacionalidad, el mexicano Manuel Gamio proponía una política indigenista de asimilación a la “civilización contemporánea, ya que esta, por ser en parte de carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bienestar material e intelectual” (Gamio: 96). En otros términos, la “fusión cultural” debe conducir a un mestizaje “al derecho”, el único mestizaje autorizado. La Nación es imaginada “mestiza” (al derecho), y todo lo “nacional” (al derecho) se asimila a lo mestizo (al derecho). Y así como la Nación en lo político es una e indivisible, así la Nación en lo étnico-cultural debe ser una e indivisible: se asigna a una población múltiple y diversa culturalmente la unidad monolítica del Estado-Nación, como si la realidad sociocultural tuviese que ajustarse a la idea política

a *La Florida del Ynca*. Indicaremos el libro de referencia en números arábigos, y el capítulo en números romanos.

de la Nación. Lo no mestizo al igual que lo mestizo “al revés” son considerados como vestigio de un tiempo pasado, en trance de desaparición por vía de asimilación a la “nacionalidad” una y totalizante. La diversidad cultural es considerada como algo opuesto a la nacionalidad y al progreso: la “heterogeneidad de razas (...), [la] diferencia de idiomas y [la] diversidad o antagonismo de tendencias culturales (...) son (...) los obstáculos que se oponen a la unificación nacional” (Gamio: 167), y como tal han de ser erradicadas por medio de la asimilación al modelo de civilización “científica”. En la misma perspectiva, el colombiano Rafael Uribe Uribe afirma en 1907: “No hay término medio: o se extermina al salvaje (...) o se le enseña la lengua [castellana] por intermedio de la suya” (Uribe Uribe: 17). Partiendo de tal principio, llama a apoyar con intérpretes y colonias militares la labor de los misioneros que van a los montes a traer “a los bárbaros para convertirlos en ciudadanos colombianos” (ídem), esto es, en mano de obra “aclimatada” y útil para las industrias extractivas como la del caucho en Putumayo y Caquetá (p. 8). En el imaginario de la Nación-mestiza, como anteriormente en los imaginarios de la Nación-ciudadana y de la Nación-blanca o civilizada,⁶ la diversidad étnico-cultural es siempre intolerable, porque en todos ellos se parte de una idea de la “Nación” derivada del Estado-Nación, es decir, de la idea de Nación una e indivisible.

A lo largo del siglo XX y hasta nuestros días, una multiplicidad de ideólogos de la Nación-mestiza, tanto peruanos como de otras partes de Latinoamérica, ha venido construyendo la imagen de un Inca Garcilaso que no es inca sino “mestizo”, lo cual equivale en su perspectiva a “peruano” o “latinoamericano” definido culturalmente por lo hispánico. Desconociendo la explícita y reiterada autoidentificación del Inca Garcilaso como “indio”, y sin temor al anacronismo, se le atribuye así al escritor cuzqueño la condición de “primogénito del Perú” (Riva Aguëro 1989: 40), “primer peruano” (Porrás 1989: 191), “primer mestizo” (García Calderón: 102) y hasta “primer criollo” (Sánchez: 105) –un sinsentido supremo, si tenemos

⁶ Para una definición y periodización de estas tres reconfiguraciones del imaginario nacional en América Latina, ver: (Gómez-Muller 2014).

en cuenta el significado colonial del término “criollo”, explicitado por el propio Inca Garcilaso—. Por su condición de “mestizo” el Inca sería el “precursor magnífico de nuestra verdadera nacionalidad” (Riva Agüero 1989: 84), el “dechado del verdadero peruano” (Vargas Ugarte: 190), por oposición al peruano no verdadero que sería el no mestizo. Aquí, el mestizaje es siempre imaginado como síntesis, y por síntesis se entiende invariablemente el proceso por el cual surge una “raza” o entidad nueva a partir de dos o varias “razas” o entidades diferentes y preexistentes, de tal manera que en la “raza-síntesis” se superan las diferencias iniciales en un nuevo todo armónico (lo “nacional”). Este imaginario de la síntesis es expresado frecuentemente por medio de la metáfora de la *fusión*, muy utilizada en América Latina en particular desde la segunda mitad del siglo XIX. En 1861 el colombiano José María Samper caracterizaba ya al Nuevo Mundo como el mundo de la “fusión de razas” (Samper: 124), entendiendo por “la fusión de razas o el mestizaje” (p. 101) el *necesario* proceso de cruzamiento entre las “razas” indígena, negra y blanca, proceso que Samper califica de “feliz” dado que “la observación prueba que la raza blanca es la más absorbente” (p. 100). Partiendo de tal convicción, Samper propugna una política tendiente a “favorecer el cruzamiento de la raza europea con los indígenas, obteniendo así una sociedad mestiza de buen carácter: blanca, fuerte, benigna, inteligente” (p. 64).⁷ Años después, Manuel Gamio asociará metafóricamente la fusión de las “razas” con la fusión de los metales, llamando a los partidarios de la revolución de 1910 a la gran tarea de forjar una “nueva patria hecha de hierro [lo europeo] y de bronce [lo indígena] confundidos” (Gamio: 6).

De todo este campo semántico de la *fusión* y del *fundir* (“reducir a una sola dos o más cosas diferentes”, DRAE) son herederos los ideólogos de la Nación-mestiza que en el siglo XX han pretendido erigir al Inca Garcilaso en símbolo por excelencia del mestizaje de *buen carácter*, esto es, del mestizaje *al derecho*. Miró Quesada afirma que el Inca Garcilaso es un “ejemplo vivo de fusión y de

⁷ Sobre la representación del indio construida por Samper, remitimos a nuestro estudio: (Gómez-Muller 1990).

síntesis”, portador de un “peruanismo (...) no fragmentario ni excluyente, sino de integración y fusión” (Miró Quesada 1989: 237) en la Unidad del Estado-Nación; Vargas Ugarte dice que el “mestizo” de Cuzco encarna “la fusión de los dos elementos, hispano e indígena, que constituyen el meollo de nuestra nacionalidad” (Vargas Ugarte: 190), tema que reitera Porras Barrenechea anotando que el cuzqueño “encarna la fusión o el abrazo de las dos razas formadoras del espíritu nuevo del Perú” (Porras Barrenechea 1989: 215); Ricardo Rojas asevera que el Inca Garcilaso, llevando “en su sangre” la “fusión de ambas razas” (Rojas: 179) y situándose “en la confluencia de las dos razas progenitoras (...), alumbrando los orígenes de la Nación y los más hondos misterios de su conciencia histórica” (p. 184); los *Comentarios Reales* serían obra eminentemente mestiza, refundiendo a “criollos e indios en el crisol de una nueva conciencia histórica” (p. 177). Como se ha visto, Porras Barrenechea introduce un elemento significativo para entender su interpretación de la fusión, asimilando fusión y “abrazo” (“la fusión o el abrazo de las dos razas formadoras”). En otra parte del mismo texto asocia el abrazo a la idea de *fecundidad*: en el Inca Garcilaso “se funden las dos razas antagónicas de la conquista, unidas ya en el abrazo fecundo del mestizaje” (p. 191). Abrazar, según el DRAE, significa “estrechar entre los brazos en señal de cariño”. La fusión sería entonces un acto de cariño y amor entre las dos “razas”, como lo explicita Riva-Agüero al decir que en el “mestizo” Garcilaso de la Vega “se fundieron amorosamente Incas y Conquistadores” (Riva-Agüero 1989: 84). La fusión fecundadora de individuos mestizos sería pues la fusión de cuerpos españoles e indios enlazados en una sexualidad amorosa y libre. Visión fundamentalmente imaginaria que desconoce la violencia sexual perpetrada por los invasores, y de la que fue también víctima la madre del Inca Garcilaso, al sufrir la humillación de ser expulsada del hogar familiar por no ser española –hecho que dejará una profunda cicatriz en el Inca Garcilaso y será siempre para él algo indecible–.

Entre los ideólogos de la Nación-mestiza que le asignan al Inca Garcilaso la función de “auténtico forjador de la nacionalidad” (Miró Quesada 1989: 238), algunos han tropezado con la evidencia

histórica de la autoidentificación del Inca Garcilaso como “indio”. Frente a este obstáculo, su estrategia consiste invariablemente en relativizar la indianidad del Inca Garcilaso, en corregirla y, finalmente, en negarla: el autor de los *Comentarios Reales* dice que es indio pero se equivoca porque en realidad es mestizo. Miró Quesada reconoce el hecho que el Inca Garcilaso se “proclama” indio, pero agrega que “su indigenismo es parcial y relativo, porque por sus venas corre también sangre española que él reconoce caudalosa y brillante. Es decir, es mestizo...” (Miró Quesada 1985: XXVIII). Es decir, no es indio como él lo afirma. En este argumento de Miró Quesada la identidad mestiza es un asunto puramente biológico, que se resuelve objetivamente sin necesidad de hacer intervenir para nada la relación que la subjetividad tiene con sí misma y con sus circunstancias. Se ignora pura y simplemente la autoidentificación, en otras palabras, la construcción narrativa de sí misma por parte de una subjetividad. En otra variante de su discurso, Miró Quesada pretende, sin proporcionar ningún dato, que el Inca Garcilaso reconoce que su “mestizaje (...) no es solo biológico” (Miró Quesada 1989: 236). Según Miró Quesada, ese mestizaje “se manifiesta de igual modo, prescindiendo de todos los lazos de la sangre, en una vinculación espiritual” (ídem). El contexto sugiere que tal vinculación se refiere a España y no al “Perú” prehispánico: “el aporte racial y espiritual de los conquistadores *españoles* había arrojado una semilla de que estaban brotando nuevos frutos en los campos de América. Garcilaso se siente *así* mestizo” (ídem. Subrayado AGM). El “sentirse indio”, con el que comienza el texto, se transforma así y como por arte de magia en “sentirse mestizo”, como si ambos términos fuesen sinónimos: “El Inca Garcilaso se siente indio. Lo demuestra en las voces de la sangre, en la nostalgia de la gloria pasada, en el orgullo de las viejas virtudes (...). El Inca Garcilaso, sin embargo, sabe además que no es solo indio (...). Garcilaso se siente así mestizo” (ídem). El juicio de Miró Quesada parte del supuesto de que lo que hay de vinculación espiritual del Inca Garcilaso con lo hispánico implica necesariamente “mestizaje” cultural, como si lo “indio” excluyese necesariamente toda forma de vinculación espiritual con lo no indio. Este supuesto esencialista parece bastante

alejado del pensar y del sentir del propio Inca Garcilaso, quien afirma de hecho que se puede ser indio y admirar y traducir la filosofía neoplatónica de León Hebreo, y quien no considera incompatible –por razones que examinaremos en su momento– el ser indio y el ser cristiano: “soy indio cristiano católico” (CR 2. II).

El mestizaje del Inca Garcilaso no es solo “biológico”, dice Miró Quesada, sino también “espiritual”. Pero, como lo hemos visto, en su texto la palabra *espiritual* es asociada únicamente a lo español (“el aporte racial y espiritual de los conquistadores”), y no a lo inca. De hecho, en la representación que ofrece Miró Quesada de los incas no cabe la idea de una espiritualidad inca. En síntesis, el texto sugiere una concepción que reduce el mestizaje a lo “biológico”, excluyéndolo en realidad en lo cultural o “espiritual”: en este terreno impera en lo fundamental el elemento hispánico (dejando eventualmente un espacio meramente folclórico a lo no hispánico). Se trata de una concepción eurocéntrica bastante banal entre los ideólogos de la Nación-mestiza, entre los cuales Ricardo Rojas ha dado tal vez la expresión menos ambigua al sostener que el Inca Garcilaso “fue indio por la sangre y castellano por la lengua” (Rojas: 187), esto es, indio por la naturaleza y español por la cultura. Porras Barrenechea, por su parte, propone otra forma de relativizar la indianidad del Inca Garcilaso y de afirmar su identidad de “mestizo”, comentando que el cuzqueño “es indio para los que quieren hacerle únicamente español, y se descubre hispánico cuando intentan dejarle únicamente en indio” (Porras 1989: 201). Riva-Agüero admite que “avasalladoramente predominó en Garcilaso el amor a su tierra y a su sangre materna”, pero ello no le impide caracterizarlo como “mestizo cuzqueño” (Riva-Agüero 1989: 74 y 80). García Calderón, sin buscar mucha coherencia, identifica al Inca Garcilaso a la vez como “mestizo” y como “indio del Perú”, llamándole asimismo “indio socarrón” (García Calderón: 102). Rosa Arciniega pretende que el nombre de *Inca* es solo un “apodo” dado al “mestizo” Garcilaso de la Vega “para diferenciarlo de su progenitor” (Arciniega: 160).

De entonces para acá se repite incansablemente, y prácticamente con las mismas palabras y lugares comunes, el discurso sobre la identidad “mestiza” del Inca Garcilaso. A este hombre que “siempre

se llamó indio a sí mismo” (Brading 1991: 290), se le ha hecho el emblema por antonomasia de la identidad “mestiza” latinoamericana y en particular peruana. No han faltado, no obstante, algunas voces disidentes que sí han tomado en serio la reiterada afirmación del Inca Garcilaso: “Soy indio”. La más temprana, y tal vez la más conocida –pero no por ello la menos ignorada– es la de José Carlos Mariátegui: “En Garcilaso se dan la mano dos edades, dos culturas. Pero Garcilaso es más inka que conquistador, más quechua que español” (Mariátegui 1977: 237). Una década más tarde, Luis Eduardo Valcárcel anota que la indianidad del Inca Garcilaso no es solo un decir sino una praxis, un decir que *es* praxis y toma cuerpo en su escritura: el Inca Garcilaso “no solo dirá que lo es [indio], sino que procederá como tal en todos los actos de su vida, y serán el sentimiento y la conciencia india los que animen su obra entera” (Valcárcel 1989: 129). Este importante artículo será escrito por Valcárcel con ocasión del cuarto centenario del nacimiento del Inca Garcilaso (1939), en el cual su intervención será considerada por Víctor Andrés Belaúnde como la única “nota discordante” en una conmemoración que ha sido “una exaltación de peruanidad y una afirmación de nuestra fe nacionalista” (Belaúnde 1989: 170). Belaúnde lamenta que Valcárcel “... continúe empeñado, de acuerdo con sus libros primeros, en mutilar la peruanidad interpretando, con un sentido de anticuada hispanofobia la personalidad indivisible de Garcilaso” (ídem). Por su parte, en su artículo de 1985 “El anticolonialismo en la obra de Garcilaso de la Vega”, el historiador y antropólogo Emilio Choy escribe que “Garcilaso no proclama lo mestizo, sino grita su indianidad en la afiebrada traducción de los *Diálogos de Amor* al castellano como presente y al quechua como posibilidad” (Choy 1989: 378).

El Inca Garcilaso se identifica siempre a sí mismo como “indio”. No se autoidentifica como “mestizo”, salvo en el contexto polémico señalado más arriba. Sin embargo, es verdad que hubiese podido optar por una identidad “mestiza”, y pretender hacer carrera como mestizo españolizado buscando convertirse en un cuasi-español. “Pudo ocultar su extracción, ostentando solo el apellido legendario de los Garci Lasso de la Vega, los Suárez de Figueroa...” (Valcárcel

1989: 129). ¿Por qué, entonces, este hombre que “siempre se llamó indio a sí mismo” (Brading) decide llamarse así? ¿Qué lo lleva a “gritar su indianidad” (Choy)? ¿Qué experiencias, ideas y sentimientos le hacen “proceder como indio en todos los actos de su vida” (Valcárcel)? Según este último autor, “otro con menos austeridad y virtud habría explotado en su provecho el parentesco patrilineal, olvidando adrede el materno” (Valcárcel 1989: 129). Sin duda, hay elementos éticos que intervienen en la opción del Inca Garcilaso por la indianidad; no obstante, sería difícil entenderla por la sola presencia de ciertas cualidades morales. La única vía para intentar responder a los anteriores interrogantes, evitando perderse en especulaciones arbitrarias, consistiría en buscar indicios en el *acto* mismo por el cual el Inca Garcilaso se autoidentifica como “indio-Inca”, y examinar en particular las circunstancias, formas, modalidades y contenidos de ese acto que es reiterado y múltiple.

No se trata de un acto único y aislado, sino de un proceso cuyas raíces parten de la primera infancia y cuyas primeras manifestaciones coinciden con las primeras realizaciones de su proyecto de escritura. La autoidentificación como “indio” y el nombrarse “Inca” son resultado de un largo proceso de asimilación de una serie de experiencias personales y colectivas, a través del cual el Inca va definiendo progresivamente la orientación singular de su vida, esto es, va tejiendo un sentido para su vida y por ende va significando de determinada manera su relación con los mundos hispánico y andino inca. Para intentar entender este proceso conviene examinar esa forma específica de autoidentificación que es el *nombrarse*, restituyéndolo en sus contextos históricos y biográficos. Esta contextualización nos permitirá establecer la estrecha relación en la biografía del Inca Garcilaso entre el nombrarse y el escribir para un público, y con ello esclarecer la dimensión ético-política de su autoidentificación como “indio”.

Capítulo 2

El nombrarse

El hombre que ha pasado a la historia bajo el nombre de Inca Garcilaso de la Vega, conocido como uno de los más grandes escritores clásicos en lengua castellana, no siempre llevó ese nombre. Al nacer en Cuzco en 1539, hijo de la joven Chimpu Ocllo –sobrina del Inca Huayna Cápac y prima de Huáscar y Atahualpa– y del capitán español Garcilaso de la Vega, es bautizado con el nombre español de Gómez Suárez de Figueroa, un nombre que llevaban y habían llevado varios familiares de su padre. Conservará este nombre durante más de veinte años, es decir durante todo el periodo peruano de su vida (1539-1560) y los tres primeros años de su permanencia en España. En noviembre de 1563, a los pocos meses del fracaso de sus gestiones ante el Consejo de Indias en vista de obtener alguna merced por su condición de hijo de un soldado de la Corona y de una princesa inca, cambia por primera vez de nombre. Firma una partida de bautismo, en calidad de padrino, con el nombre *Gómez Suárez de la Vega* y, a los pocos días, estampa un nombre diferente en un documento análogo: *Garcilaso de la Vega* (Porrás Barrenechea 1950: 30; Miró Quesada 1985: XIV). Con este nombre, el mismo de su padre, abrazará durante algunos años la carrera militar, la misma de su padre, hasta que, decepcionado por la ausencia de un verdadero reconocimiento oficial al cabo de la Guerra de las Alpujarras (1568-1571), abandonará “por mala paga” la condición de soldado y se hará “estudiante”.¹ Durante las décadas del setenta y del ochenta vive retirado en Montilla, en casa de su tío Alonso de Vargas, dedicando

¹ “Suplico a vuesa merced me trate como a soldado que por mala paga y tarde, se ha hecho estudiante” (Carta al Licenciado Juan Fernández Franco, último de diciembre de 1592).

gran parte de su tiempo a la lectura y el estudio. Poco a poco va elaborando un proyecto original de escritura cuyo primer fruto en 1586 coincide con un nuevo cambio de nombre. Traduce del italiano al castellano los *Diálogos de Amor* del filósofo neoplatónico León Hebreo, y en su dedicatoria al rey Felipe II (fecha en Montilla el 19 de enero de 1586), firma *Garcilasso INCA de la Vega*. Tiene entonces 47 años. En septiembre del mismo año y en marzo de 1587 reitera el mismo nombre propio en su primera y segunda carta de presentación del libro a Maximiliano de Austria, y lo mismo hará en su dedicatoria final al Rey, fechada en Posadas el 7 de noviembre de 1589. Al año siguiente, 1590, el libro es finalmente publicado con el título *La traduccion del Indio de los Tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Piru.*² Además de reafirmar el nombre adoptado cuatro años antes, el traductor cuzqueño se autoidentifica por primera vez como “indio”, como “un representante de toda esa parte de la humanidad oriunda del Nuevo Mundo” (Mazzotti: 16), más allá de la exclusiva asimilación a lo inca. Finalmente, el nombre de (*El*) *Inca Garcilaso de la Vega*, que habrá de quedar como su nombre definitivo, aparece por primera vez en el título de su segundo libro: *La Florida del Ynca (...), escrita por el Ynca Garcilasso de la Vega, etc.*, terminado según Miró Quesada hacia 1592 pero publicado solo en 1605 en Lisboa. Aparece asimismo en la dedicatoria a Teodosio de Portugal, duque de Braganza, así como en el proyecto inicial de dedicatoria a su pariente Garcí Pérez de Vargas, fechado en 1596 y finalmente desglosado del texto. De elemento de un nombre propio (*Garcilaso Inca...*), la palabra “Inca” pasa a la categoría de nombre común precedido de un artículo (*el Inca*) y asociado invariablemente a un nombre propio (Garcilaso de la Vega). Este desplazamiento gramatical de la palabra “Inca” en el nombre explicita la autoidentificación del cuzqueño con el grupo genérico de “los incas”, la cual, asociada al

² En su presentación del título del libro el jesuita español Carmelo Sáenz de Santamaría omite la palabra “Inga”, quedando solo “Garcilaso de la Vega” (Sáenz 1965: XLIII). En adelante utilizaremos la abreviatura “DA” para designar la traducción de los *Diálogos de Amor*.

proyecto de escritura para el público, confiere al nombre común “el Inca” el significado de un nombre de guerra que corresponde a la dimensión ética y política de su proyecto. La nueva versión del nombre propio es reiterada en su última obra, la más famosa y sin duda la más “política” de todas: los *Comentarios Reales*, que según el plan del autor debían comportar dos partes. La primera, terminada hacia 1604 y publicada en 1609 en Lisboa, se titula: *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra; de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los Españoles pasaran a él. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco*, etc. La segunda, terminada hacia 1612, cuatro años antes de la muerte del autor, será publicada póstumamente en 1617, en Córdoba, y recibirá del impresor el título *Historia general del Perú. Trata del descubrimiento dél, y como lo ganaron los Espanoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y levantamiento de tiranos*, etc. El prólogo del libro así como la dedicatoria a la Virgen María llevan por firma (el) *Inca Garcilaso de la Vega*.

En síntesis, y dejando de lado el efímero *Gómez Suárez de la Vega*, se observan tres cambios de nombre en la biografía del Inca Garcilaso: el primero a la edad de 22 años (*Gómez Suárez de Figueroa* → *Garcilaso de la Vega*); el segundo a los 47 años (*Garcilaso de la Vega* → *Garcilaso Inca de la Vega*), que coexiste por lo menos desde 1590 con otra forma de nombrarse, “El Indio”;³ y el tercero hacia los 57 años (*Garcilaso Inca de la Vega* → (el) *Inca Garcilaso de la Vega*). Es de destacar que el elemento semántico indio (“inca”, indio”) se encuentra asociado a la *autoría* del cuzqueño, vale decir, a su proyecto de escritura y a su autoidentificación ante un amplio público de lectores que incluye, en su intención, desde representantes del poder político y social en la península ibérica hasta la población en general de indios, mestizos y criollos del Perú. El

³ En 1612 el Inca Garcilaso hace imprimir en Córdoba un sermón del franciscano Alonso Bernardino, con un breve prólogo escrito por él. En el título de la publicación se precisa que el sermón “*se imprime a pedimento del Yndio Garcilaso de la Vega*” (Sáenz, tomo IV).

nombre (*el*) *Inca Garcilaso de la Vega* aparece asimismo en algunos documentos administrativos (en particular, partidas de bautismo). En cambio, el nombre puramente hispánico *Garcilaso de la Vega* aparece ante todo, y hasta el final de su vida, en ciertos registros notariales⁴ así como en algunas gestiones legales –ver por ejemplo la petición que dirige en 1611 al alcalde ordinario de Córdoba con el fin de obtener copia autenticada de tres cédulas reales de conductas de capitán (Guevara Bazán 1967: 473)–. Es decir, se nombra “Indio”/“Inca” cuando actúa en lo público y accesoriamente para identificarse en algunos actos administrativos, y opta por un nombre español solo para firmar determinados documentos jurídicos así como en su correspondencia con ciertas personas, y nunca para expresar su autoría, esto es, nunca en el espacio de la comunicación pública o de la publicidad (*Öffentlichkeit*).

¿Por qué el hijo de Chimpu Ocllo y del soldado español cambia repetidas veces de nombre, y qué revelan estos cambios en relación con su autoidentificación? En aquella época, el hecho de cambiar de nombre era “relativamente común en España” (Mazzotti 2016: 212). Apoyándose en el historiador español Menéndez Pidal de Navascués, Mazzotti señala que en el acto de cambiarse el nombre la persona buscaba señalar su papel “en la sociedad, su misión en el mundo, su honor y reputación”, la “forma de ser mejor recordado” (p. 213). Así por ejemplo el tío del Inca Garcilaso, que se llamaba inicialmente Juan de Plasencia, decide nombrarse Alonso de Vargas al ingresar al ejército, como para recalcar su pertenencia a la tradición guerrera de los Vargas. En el nombrarse del Inca Garcilaso interviene indudablemente este significado de expresión de su filiación a los linajes de su padre y su madre, así como de su pertenencia a tradiciones que no son solo familiares sino también culturales. Asimismo, en el nombrarse el Inca Garcilaso señala

⁴ Porras Barrenechea (1955) ha observado que el Inca Garcilaso en Montilla firma como padrino partidas de bautismo con el nombre “Garcilaso Inca de la Vega”, y como testigo firma registros de matrimonio con el nombre “Garcilaso de la Vega”. El psicoanalista Max Hernández interpreta este hecho como expresión de una “imposibilidad” de asumir el matrimonio, derivada de la relación de concubinato de sus padres (Hernández: 201).

ciertamente su “papel” en la sociedad y su “misión” en el mundo. Pero ¿qué significa para él concretamente el hecho de pertenecer a dos tradiciones familiares y culturales? ¿Cómo organiza simbólicamente y existencialmente esta doble pertenencia? ¿Se mantiene esta doble pertenencia cuando se nombra “indio”? ¿Cómo entiende su “papel” en la sociedad y su “misión” en el mundo, esto es, la orientación de su praxis y el sentido de su vida? Para abordar estas preguntas conviene examinar de más cerca cada uno de los actos de nombrarse en la vida del Inca Garcilaso, restituyendo sus contextos históricos y biográficos y, a la vez, recogiendo los indicios de respuesta que el propio cuzqueño nos ha dejado en su obra.

1. La falla original de Gómez Suárez de Figueroa

Al nacer en Cuzco el 12 de abril de 1539, el futuro autor de los *Comentarios Reales* recibe de su padre el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, el mismo que llevaba el hermano mayor del capitán y que habían llevado varios de sus ancestros andaluces. Sin embargo, de entrada, una diferencia fundamental separa al Gómez Suárez de Figueroa cuzqueño de sus homónimos españoles: él es un hijo natural, los otros son hijos legítimos, nacidos de legítimo matrimonio en conformidad con las reglas sociales, jurídicas, morales y religiosas establecidas en España. Él es un hijo de hecho, los otros son hijos de derecho y, como tales, gozan de derechos de los que están excluidos en general los hijos de hecho natural (como los derechos de herencia). Él es un hijo de hecho porque su padre, como la mayoría de los invasores que han impuesto ya en gran parte del territorio del antiguo Tawantinsuyo un nuevo poder militar, político, social, económico y religioso, no quiso jamás contraer matrimonio con una mujer india. Antes de amancebarse con Chimpu Ocllo hacia 1538, ya se había juntado por lo menos con otra mujer de la élite inca, María Pilcosisa, con quien había tenido hacia 1537 una hija natural, Francisca de la Vega. A diferencia de muchas otras mujeres indígenas que fueron violadas o engañadas, algunas mujeres de la élite pudieron obtener alguna forma de consideración y respeto; así, Chimpu Ocllo pudo instalarse en la casa del capitán y cohabitar con

él, tener criados, recibir a sus parientes y amigos, etc. Sin embargo, en el contexto cultural de la sociedad colonial, el concubinato no era para nada “algo decoroso a los ojos de todos” (Riva-Agüero 1989: 43). Tanto en las colonias como en la metrópoli, el concubinato era condenado por la moral y la Iglesia, y en las colonias al cabo de la primera década de la invasión las autoridades instan a los hombres de la nueva élite española a que se casen “para atender a la estabilidad y moralidad de la colonia, y al incremento de la población blanca” (p. 50). Esto es, les llaman a contraer matrimonio con mujeres españolas, y a abandonar por consiguiente a las concubinas indias. Esto es lo que hará el capitán Garcilaso de la Vega en 1549, cuando el niño Gómez Suárez de Figueroa tenía diez años de edad.

En junio de ese año el afamado capitán contrae matrimonio con una joven criolla de catorce años, nacida en Panamá, llamada Luisa Martel de los Ríos. Con ella tendrá dos hijas, y poco después será nombrado corregidor y justicia mayor del Cuzco. Chimpu Ocllo, vencida y humillada, debe abandonar el hogar. Es casada con un español de condición modesta, Juan del Pedroche, con quien tendrá dos hijas: Ana Ruiz de Pedroche Yupanqui y Luisa de Herrera Pedroche. El niño Gómez Suárez de Figueroa seguirá viviendo en la casa paterna.

La profundidad de las heridas dejadas por este cataclismo en el corazón y la mente del futuro escritor se deja intuir en la profundidad de su silencio. El Inca Garcilaso jamás dirá en toda su vida una palabra explícita sobre estos hechos, que representan para él lo propiamente indecible. Jamás reconocerá la existencia ni de sus hermanas de madre ni de sus hermanas de padre, ante las cuales él era socialmente un hermano bastardo. Tampoco explicitará nunca ningún reproche a su padre, a quien cubre de elogios en sus escritos. Sin embargo, en algunos momentos deja escapar una dolorosa queja y un reproche implícitos. No habla de la joven Luisa Martel de los Ríos, pero en cambio refiere los comentarios de otras jóvenes españolas llevadas a Guatemala por Pedro de Alvarado para casarlas con “conquistadores”. Según una anécdota que narra en la segunda parte de los *Comentarios reales*, una de ellas habría dicho: “No hemos de casar con ellos por su gentileza, sino por heredar los indios

que tienen; que según están viejos y cansados se han de morir presto, y entonces podremos escoger el mozo que quisiéremos en lugar del viejo, como suelen trocar una caldera vieja y rota por otra sana y nueva (HGP 2. I). Cuenta el cronista que uno de los españoles que alcanzó a escuchar el comentario montó en cólera, envió a llamar a un cura y “se casó con una india, mujer noble, en quien tenía dos hijos naturales” (ídem). Una india noble, como Chimpu Ocllo, en quien tenía el capitán un hijo natural. El Inca Garcilaso recalca la intención del acto del español en cuestión, señalando que se casó con la india para legitimar a sus hijos naturales y asegurar de este modo que estos pudiesen heredar sus bienes, en vez del hombre “que escogiese la señora para que gozase de lo que él había trabajado y tuviese a sus hijos por criados o esclavos” (ídem). Relacionando la anécdota con la situación general en su Perú natal, comenta el cuzqueño no sin cierto reproche: “Algunos ha habido en el Perú que han hecho lo mismo, que han casado con indias, aunque pocos (...). Sus hijos dirán cuán acertado haya sido, pues desde los hospitales en que viven ven gozar a los hijos ajenos de lo que sus padres ganaron y sus madres y parientes ayudaron a ganar” (ídem). Su padre no figura entre los pocos que lo hicieron, pero a pesar de ello sí hizo lo necesario para evitarle a su hijo un destino de miseria en un “hospital” de caridad. Antes de morir, en mayo de 1559, dejará a su hijo en su testamento 4000 pesos de oro y plata, para poder ir a estudiar en España.

A raíz de esto el joven Gómez Suárez de Figueroa debió sentir que algo lo diferenciaba de los Gómez Suárez de Figueroa de España, y este sentimiento le habría de llevar poco a poco a tomar conciencia de la inadecuación de su nombre. Su nombre español no dice su verdadera identidad, puesto que él socialmente no puede poseer ni la condición ni los derechos que tienen normalmente los hijos de españoles en las colonias de América. Estos no ven a su madre expulsada del hogar por causa de impureza racial. Ser hijo o hija de una india significa, salvo contadas excepciones, estar condenado a la condición de hijo natural y a toda una serie de discriminaciones de las que el joven irá tomando conciencia a lo largo de su vida. El Gómez Suárez de Figueroa del Cuzco se irá

descubriendo portador de una “impureza original” que su nombre oculta. Irá descubriendo, dolorosamente, que su madre fue humillada precisamente por ser india. Que la negación de que fue víctima su madre era la negación no solo de una persona sino de todo el mundo que ella representaba, esto es, de una cultura. El joven hijo de Chimpu Ocllo debió inicialmente sentir tal negación como injusta, antes de entenderla racionalmente como injusta. Debió sentir que la indianidad era para muchos españoles una especie de impureza original transmitida de madres a hijos. La indianidad, en efecto, será vista en el contexto de la sociedad colonial como una “falla original” oculta en el ser de aquellos que los españoles comienzan a denominar “mestizos”. La “falla” consiste, precisamente, en no ser “puramente” español. Frente a esta “falla” el futuro escritor irá adoptando con el tiempo diversas estrategias defensivas, hasta construir una reinterpretación que le dará un vuelco total al significado de la “falla”. Pero antes de llegar a esa especie de *pachakuti* simbólico-existencial y político, Gómez Suárez de Figueroa va a intentar adoptar un nombre que mantiene el ocultamiento de su indianidad pero que le va a permitir expresar su primer proyecto de superación de la “falla” a través del reconocimiento en España de sus méritos propios: Garcilaso de la Vega.

2. El imposible reconocimiento de Garcilaso de la Vega

Diversas razones han sido invocadas para intentar explicar el paso de *Gómez Suárez de Figueroa* a *Garcilaso de la Vega*. Una parte de la tradicional interpretación neocolonial ha pretendido ver en el primer cambio de nombre del emigrado andino la señal de una “hispanización”. En esta perspectiva se ha dicho que la adopción del nombre *Garcilaso de la Vega* indica la decisión de “ser español”, de “romper con las Indias” y de “olvidar al indiano mestizo Gómez Suárez de Figueroa” (Porrás Barrenechea 1950: 30), sin advertir aparentemente que el nombre de pila no tiene nada de indio o de mestizo, siendo tan español como el del padre. Se ha escrito que “el tronco puro español (...) es axial en la psicología garcilasiana y está expresado por el mismo nombre de Garcilaso con que [sic] su

propia elección se autodesignó” (Sáenz: XXXIX), olvidando que el cuzqueño precisamente no se designó a sí mismo en su madurez como “Garcilaso” sino como (el) *Inca* Garcilaso.⁵ En otra forma de la interpretación tradicional, se sugiere la tesis de la hispanización afirmando que en este primer nombrarse el hijo de Chimpu Ocllo y del capitán español busca identificarse con el gran poeta toledano Garcilaso de la Vega, pariente lejano suyo. A este respecto, Mazzotti ha señalado atinadamente el error de anacronismo en que ha incurrido la crítica literaria tradicional al pretender explicar el cambio de nombre del joven migrante por la admiración que este habría tenido hacia el gran poeta toledano. Esta admiración “fue muy posterior, cuando el Inca se empapó de las letras peninsulares. Es un error (...) atribuir el cambio de nombre a una vocación literaria aún no definida en un momento tan temprano de su vida” (Mazzotti 2016: 14). Mazzotti demuestra por lo demás que en su posterior vida de escritor el Inca Garcilaso sentía una preferencia poética no por el toledano sino por el romancero Garci Sánchez de Badajoz, también pariente suyo (p. 212-214).

Más acertadamente que en su juicio sobre la “hispanización” de Gómez Suárez, Porrás Barrenechea menciona por otra parte una razón meramente pragmática del primer cambio de nombre: en Montilla, el pueblo andaluz donde se instala el migrante cuzqueño al poco tiempo de llegar a España, vivía ya un magnate noble que se llamaba Gómez Suárez de Figueroa y que probablemente no hubiera visto con buenos ojos que un desconocido venido de las Indias con pocos recursos, y encima de todo hijo natural de una india, llevase su mismo nombre. Para evitar conflictos, y tal vez aconsejado por Alonso de Vargas, el tío que lo había acogido, habría abandonado su nombre de pila (Porrás Barrenechea 1955: XV), adoptando inicialmente el nombre *Gómez Suárez de la Vega* y posteriormente *Gómez Lasso de la Vega*, antes de decidir llamarse Garcilaso de la Vega.

⁵ Curiosamente, en su transcripción del título de la edición original de los *Diálogos de amor*, Sáenz omite de nuevo la palabra “Inca”, que sí aparece en el original del libro (Sáenz: XLIII).

Por su parte, Max Hernández relaciona la adopción del nombre *Garcilaso de la Vega* en noviembre de 1563 con el duro golpe que significó para el cuzqueño el fracaso, pocos meses antes, de las gestiones que había emprendido desde su llegada a España con el fin de solicitar mercedes por los servicios de su padre y por la restitución patrimonial de su madre. Como se sabe, este fracaso parte del juicio negativo sobre el capitán Garcilaso de la Vega pronunciado por el licenciado Lope García de Castro, juez del Consejo de Indias, quien le reprochaba al capitán su deslealtad hacia la Corona al tomar partido por el rebelde Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina. Ante el intento de Gómez Suárez de Figueroa de defender a su padre afirmando que se había levantado falso testimonio contra él, García de Castro le habría replicado: “¿Tiénelo escrito los historiadores ¿y queréislo vos negar?” (HGP 5. XXIII). Desde una perspectiva sicoanalítica, Hernández interpreta esta experiencia como una “herida narcisista” (Hernández: 103) que habría generado en el joven un “movimiento defensivo” (p. 105) de buscar refugio en la continuidad generacional de la familia paterna (p. 104) y en la identificación con el padre. Según Hernández, la adopción del nombre *Garcilaso de la Vega* apunta a algo que él califica de “fantasía” y que sería la intención de “restituir al padre, cuyos servicios no fueron reconocidos y cuya lealtad fue cuestionada, su gloria y valor” (p. 106).

Hernández señala con razón que este cambio de nombre se relaciona asimismo con otro fracaso, el del proyecto del joven Gómez Suárez de regresar al Perú. Habiendo recibido la respuesta negativa del Consejo de Indias, el joven solicita un permiso para regresar al Perú, que obtiene por Cédula del 27 de junio de 1563.⁶ El viaje, no obstante, no se puede realizar. No se conocen realmente las razones de ello, pero se ha pensado que probablemente se relacionan con el nombramiento de Lope García de Castro como Gobernador y Capitán General del Virreinato del Perú, en agosto del mismo año (Miró Quesada 1985: XIV). Para Gómez Suárez el nombramiento

⁶ El 27 de junio de 1563 es según Miró Quesada la fecha de la obtención del permiso, y no la de su solicitud como lo indica Max Hernández (Miró Quesada 1985: XIV; Hernández: 103).

como máxima autoridad política y jurídica del Perú de alguien que estimaba que su padre era un traidor, no auguraba sin duda nada bueno. Por lo demás, en Perú las recientes medidas discriminatorias contra los “mestizos” parecían confirmar sus temores. Los mestizos de entonces, quienes, con raras excepciones, constituían una “clase de desposeídos” (Coello 2006: 60), se habían rebelado ya en 1561 y, en los años siguientes, bajo el gobierno de García de Castro (1564-1569), habrían de protagonizar varios intentos de conspiración que culminarían en la tentativa fallida de levantamiento en 1567, en la que los mestizos buscaron el apoyo del Inca de Vilcabamba Titu Cusi Yupanqui. García de Castro, la autoridad que en España había descalificado de plano la solicitud de Gómez Suárez de Figueroa, adoptaría años después en Perú una posición abiertamente anti-mestiza. En una carta al Rey de febrero de 1567 escribe que la gente mestiza “ha de ser muy peligrosa y muy perniciosa en esta tierra”, y le sugiere al monarca “enviar cédula que ningún mestizo ni mulato pueda tener arma alguna ni tener arcabuz en su poder, so pena de muerte” (Guzmán y Calderón: 20). Bajo el gobierno de García de Castro y más aún bajo el virreinato de Francisco de Toledo (1569-1581) se agrava la represión contra los mestizos, acusados –aparentemente no sin fundamento– de conspirar en alianza con los Incas de Vilcabamba. Años después el Inca Garcilaso dará hospitalidad en dos ocasiones a uno de los mestizos deportados a España, su antiguo condiscípulo Juan Arias Maldonado. Entre tanto, en ese verano de 1563 en que parece acumularse la adversidad, los hechos llevan a Gómez Suárez de Figueroa, marcado en la sociedad colonial española por la “falla original” de llevar “sangre” india en su ser y por el estigma no original de ser hijo de un “traidor” a la Corona, a tomar conciencia de que su permanencia en España puede prolongarse indefinidamente. Y, con ello, surgen los interrogantes fundamentales: ¿Cómo vivir en España? ¿Qué hacer en ella? ¿Qué actividad desarrollar? ¿Cuáles son sus capacidades y recursos? ¿Cómo obtener algún reconocimiento social?

Hernández ha señalado la importancia de estos dos fracasos en el proceso que lleva al joven Gómez Suárez de Figueroa a adoptar el nombre Garcilaso de la Vega. “Negado el reconocimiento, cerrada

la posibilidad de volver, el huérfano adoptó el nombre del padre” (Hernández: 104). Sin embargo, la herida causada en el joven por el doble no reconocimiento de su persona y de la persona del padre (siendo el primero en parte derivado del segundo) no es solo “narcisista”. Es asimismo una herida social, familiar y simbólica en la medida en que afecta el sentido y valor que un grupo familiar se atribuye a sí mismo y que le son atribuidos socialmente. La adopción del nombre *Garcilaso de la Vega* apunta ciertamente a “restituir al padre, cuyos servicios no fueron reconocidos y cuya lealtad fue cuestionada, su gloria y valor” (p. 106), pero esta intención no es simplemente una “fantasía”. Es realmente una reivindicación ético-política de una subjetividad portadora de una determinada memoria familiar y social. Adoptar el nombre significa que la reivindicación del padre pervive en la reivindicación del hijo. El nuevo nombre explicita la continuidad familiar, buscando que el padre no reconocido por la Corona sea reconocido a través del hijo. En este primer nombrarse a sí mismo el joven cuzqueño expresa su proyecto de responder al juicio oficial de deslealtad del padre afirmando la lealtad del hijo.

Para poder llevar a cabo este proyecto, el joven emigrado debe movilizar sus propias capacidades y recursos. Como él mismo lo explicitará más tarde, en esta época de su vida el futuro Inca Garcilaso carece de una formación literaria y filosófica, y tiene un conocimiento elemental de la lengua:

En mis niñeces oí un poco de gramática, mal enseñada por siete preceptores que a temporadas tuvimos, y peor aprendida por pocos más discípulos que éramos, por la revolución de las guerras que en la patria había que ayudaban a la inquietud de los maestros. Cuando se cansó el postrero de ellos, que seríamos de trece o catorce años, nos pasamos mis condiscípulos y yo al ejercicio de la jineta, de caballos y armas, hasta que vine a España, donde también ha habido el mismo ejercicio, hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey me encerraron en mi rincón (A Juan Fernández Franco, 31 de diciembre de 1592).

“Hasta que vine a España, *donde también ha habido el mismo ejercicio*”. Dice el Inca Garcilaso que en los primeros años de su

vida europea desarrolló actividades relacionadas con las armas y los caballos, porque en ese momento las capacidades (saberes, experiencias) que había adquirido para ejercer un oficio no iban más allá del manejo de armas y caballos, esto es, de la actividad guerrera.⁷ En su primera década española no se le plantea aún la posibilidad de una relación entre la “espada” y la “pluma”, porque el mundo de la “pluma” le es casi desconocido. Con los escasos recursos de que dispone, lo único que él puede hacer inicialmente en España es la guerra, de la que algo aprendió en el contexto de las “guerras de la patria” –parece ser que siempre fue buen jinete–. Y la guerra fue también la actividad fundamental de su padre el capitán Garcilaso de la Vega. Así, al nombrarse Garcilaso de la Vega expresa no solo su identificación psicológica con la figura del padre, sino también su identificación social con la figura del guerrero. Ejerciendo la actividad de la guerra, como lo hizo su padre, buscará obtener el reconocimiento de sus propios méritos y, a través de ellos, la reivindicación del honor de su padre y familia.

En esta perspectiva, el nombrarse Garcilaso de la Vega conlleva, además de las dimensiones psicológica, social y simbólica mencionadas más arriba, un significado claramente político y táctico. Este nombrarse es político en cuanto que “Garcilaso de la Vega” es el nombre que se ha de *reivindicar*, en los dos sentidos del término: argumentar a favor del padre y reclamar algo a lo que él cree tener derecho como hijo. Y es táctico en la medida en que el nuevo nombre es también un medio y un recurso para la tarea de reivindicar: el nombre del linaje Laso de la Vega podía contribuir a “abrir puertas” en la España aristocrática de la época. Igualmente este primer nombrarse es político en otro sentido que ha sido desvelado por José Antonio Rodríguez Garrido, y que a primera vista podría parecer paradójico: en la adopción del nombre español del padre intervendrían elementos específicamente indígenas. Anota Rodríguez Garrido que el cambio de nombre en 1563, lejos de representar una apropiación extrema y excluyente de la identidad española que

⁷ “... pues en mi juventud gasté en la milicia parte de mi vida en servicio de V.S.M., y en la rebelión del Reino de Granada” (Dedicatoria al Rey, DA, 19 enero 1586).

implicaría una ruptura con la vertiente materna, “parece basarse en una reconstrucción de la imagen paterna a partir de los modelos de la tradición andina” (Rodríguez 2000: 420). Los modelos a que se refiere Rodríguez Garrido son específicamente políticos o político-religiosos, y corresponden a la concepción del “buen gobierno” que muchos años después será descrita en los *Comentarios Reales*. A través de minuciosos análisis, Rodríguez Garrido muestra una serie de correspondencias entre la representación que construye el Inca Garcilaso del “buen gobierno” en la época incaica (primera parte de los *Comentarios Reales*) y la imagen política que construye de su padre en la segunda parte, donde el capitán Garcilaso es representado como un paradigma de gobernante justo, y donde se sugiere una continuidad entre la religión solar de los incas y el cristianismo. A pesar de que la hipótesis de Rodríguez Garrido relativa al cambio de nombre de 1563 se basa exclusivamente en los *Comentarios Reales*, escritos más de tres décadas después del cambio, no parece insensato suponer que a los veinticuatro años el hijo de Chimpu Ocllo disponía de una idea del “buen gobierno” que le había sido transmitida por sus parientes maternos –como lo dirá años después en los *Comentarios Reales*– y que se apoyaba en esta idea para considerar a su padre como gobernante *justo* y para imaginar una forma de continuidad entre las memorias culturales de sus progenitores.⁸ El joven emigrado habría construido una imagen indianizada de su padre, esto es, lo habría de alguna manera andinizado o “incaizado”.

Todos los significados mencionados anteriormente –político, ético, simbólico, psicológico, social, pragmático– intervinieron sin duda en este primer cambio de nombre, además de otros que el Inca Garcilaso probablemente guardó en lo más profundo de su ser y nunca llegaremos a conocer. Todos ellos son elementos constitutivos de la *situación* existencial de Gómez Suárez en 1563, es decir,

⁸ El carácter atendible de esta hipótesis se confirma en autores contemporáneos como Mazzotti, quien a pesar de evocar un supuesto “proceso de neo-hispanización” del joven “mestizo” (Mazzotti 2016: 212), se apoya en los análisis de Rodríguez Garrido para sostener que el primer cambio de nombre “bien puede haber sido un acto más político que literario” (p. 214).

del conjunto de estructuras subjetivas y objetivas, biográficas e históricas, que definen su relación singular con el mundo en que vive. Una situación que Gómez Suárez configura como tal recogiendo hechos y datos, experiencias y saberes, sentires y memorias, en la unidad de un proyecto de vida: el proyecto de reconocimiento “por la espada”. Armado con el nuevo nombre y movido por el propósito del reconocimiento –única forma de liberarse de su condición de penitente “sin haber precedido culpa”⁹– el joven Garcilaso de la Vega intenta dedicarse entonces a la guerra. A propósito de sus primeras actividades guerreras solo hay hasta ahora “conjeturas” (Riva-Agüero 1989: 60): el Garcilaso de la Vega cuzqueño habría servido en Navarra y en otros sitios, en el cuerpo de arcabuceros. Fuera de estas “conjeturas” expresadas por Riva-Agüero en 1916 y reiteradas hasta hoy por innumerables comentaristas, lo cierto es que el emigrado venido del Perú participa entre 1569 y 1570 en las campañas militares de la Corona para poner fin a la rebelión de la población morisca del Reino de Granada (rebelión de las Alpujarras, 1568-1571). Forma parte del contingente comandado por Juan de Austria y se desempeña con valor y eficacia. Sin embargo, el único reconocimiento oficial que obtiene son cuatro despachos o “conductas” de Capitán sin mérito de sueldo y, a pesar de sus gestiones y solicitudes,¹⁰ nunca podrá obtener un reconocimiento efectivo de sus méritos como soldado. Nuevo fracaso, nueva decepción, nuevo sentimiento de injusticia.

Del impacto de este nuevo fracaso en su vida el Inca Garcilaso dejará diversos testimonios, que ponen todos en evidencia la presencia de un fuerte sentimiento de injusticia. Testimonios privados, como la carta arriba citada de 1592 a Juan Fernández Franco, en la que ofrece una breve síntesis autobiográfica: en España –le cuenta a Fernández Franco– se dedicó al ejercicio de las armas “hasta que la ingratitude de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey me

⁹ “... de este delito que aplican a Garcilaso, mi señor, yo tengo la penitencia sin haber precedido culpa” (HGP 5. XXIII).

¹⁰ Todavía en 1611, a la edad de 72 años y 5 años antes de su muerte, el Inca Garcilaso adelanta gestiones relacionadas con sus cédulas reales de conductas de Capitán (Guevara: 473).

encerraron en mi rincón”. La ausencia de reconocimiento oficial lo ha llevado a abandonar el proyecto de carrera militar y a llevar una vida que describe como solitaria. Unas líneas más adelante alude a la nueva reorientación de su vida después de su último intento fallido de obtener justicia: “suplico a V.M. me trate como soldado que, perdido por mala paga y tarde, se ha hecho estudiante”. Testimonios públicos igualmente, que encontramos en su obra de narrador de la historia. En *La Florida* (1605) sostiene que no ha escrito este libro por

el afán de ganar mercedes temporales, que muchos años ha desconfié de las pretensiones y despedí las esperanzas por la contradicción de mi fortuna. Aunque, mirándolo desapasionadamente, debo agradecerle muy mucho el haberme tratado mal (...); y con sus disfavores y persecuciones me ha forzado a que (...) me escondiese en el puerto y abrigo de los desengañados, que son los rincones de la soledad y pobreza, donde, consolado y satisfecho con la escaseza de mi poca hacienda, paso una vida (...) quieta y pacífica, más envidiada de ricos, que envidiosa de ellos (*La Florida*, Proemio).

Los mismos sentimientos de injusticia, desesperanza y desengaño frente a las instituciones políticas, morales y sociales del mundo español donde vive, son expresadas por el Inca Garcilaso en la segunda parte de los *Comentarios Reales*, y puestos en relación tanto con el fracaso de las gestiones de Gómez Suárez como con el fracaso del proyecto reivindicatorio de Garcilaso de la Vega:

De este delito que aplican a Garcilaso, mi señor [el padre] yo tengo la penitencia sin haber precedido culpa: porque pidiendo yo mercedes a S.M. por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre [obtuvo el rechazo del Consejo de Indias]. Con esto me despidieron de aquellas pretensiones y cerraron las puertas a otras que después acá pudiera haber tenido por mis particulares servicios [en las Alpujarras]. Y con todo esto pudieron los disfavores pasados tanto, que no osé resucitar las pretensiones y esperanzas antiguas ni las modernas (...). También lo causó escapar yo de la guerra tan desvalijado y adeudado, que no me fue posible volver a la corte, sino acogerme a los rincones de soledad y pobreza, donde paso (...) una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus

mudanzas, sin pretender otra cosa de él, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado y para lo que queda proveerá el Señor del universo como lo ha hecho hasta aquí (HGP 5. XXIII).

El Garcilaso de la Vega andino ha entrado en los años setenta en la tercera década de su vida, ya cargada de cataclismos y experiencias que él vive como injusticias. La experiencia de los dos fracasos mencionados en el texto citado más arriba pudo reabrir en él la herida profunda de su niñez –el haber visto a su madre humillada por el solo hecho de ser india–. Con estas experiencias se ahonda en su ser el sentimiento de su “falla original” en aquel mundo colonial: su “sangre” india, su “impureza de sangre”. Es su raíz india lo que ha hecho de él un hijo que la sociedad no reconoce plenamente, un hijo “natural”, condenado perpetuamente a la subalternidad. A medida que pasan los años va tomando conciencia de la imposibilidad del proyecto de reconocimiento que había simbolizado con el nombre Garcilaso de la Vega. Y, por lo mismo, de la imposibilidad de llamarse Garcilaso de la Vega.

3. Garcilaso Inca de la Vega

“Perdido por mala paga y tarde”, el soldado Garcilaso de la Vega se retira pues a su “rincón” de Montilla y se hace “estudiante”. Se inicia así un largo proceso de cuestionamiento y reconstrucción de sí mismo, que arrojará sus primeros frutos en 1586 con la traducción del italiano al castellano de los *Diálogos de amor* del filósofo neoplatónico León Hebreo. Publicada solo en 1590 en la imprenta fundada cinco años antes por Pedro Madrigal en Madrid, la obra hace público un nuevo nombre del emigrado cuzqueño: *Garcilaso INCA de la Vega*. Al mismo tiempo, en el título de la obra el traductor se autoidentifica como “indio”: *La traduzion del Indio de los Tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega*, etc. El nombre *Garcilaso Inca de la Vega* aparece asimismo como firma en las diversas dedicatorias de la obra: al Rey (19 de enero de 1586 y 7 de noviembre de 1589) y a Maximiliano de Austria (18 de septiembre de 1586 y 12 de marzo de

1587). El nuevo nombre es retomado en los mensajes de respuesta de Maximiliano de Austria (19 de junio de 1587) y del secretario del Rey (7 de septiembre de 1588).

A diferencia de lo que se produce en el primer cambio de nombre de 1563, en este nuevo acto de nombrarse en 1586 el nombre se encuentra asociado a la escritura publicada. El acto de nombrarse acompaña el acto de publicar una obra escrita que presenta determinadas características. Por ello, el significado del nuevo nombre *Garcilaso Inca de la Vega* se halla estrechamente relacionado con el significado del acto de escribir determinadas cosas con el fin de dirigirse a un determinado público de lectores. De este modo, para intentar entender por qué el cuzqueño adopta este nuevo nombre debemos intentar entender por qué decide escribir, para lo cual se requiere tomar como punto de partida y de apoyo el examen de lo escrito por el Inca Garcilaso. Pero, antes que todo, conviene situar la cronología así como las condiciones de realización del proyecto de escritura en la biografía del Inca Garcilaso.

Es después de la experiencia de la “mala paga” que el frustrado capitán sin mérito de sueldo abandona su condición de soldado para hacerse “estudiante”. Jamás lo será como probablemente su padre deseaba que lo fuese, es decir, adelantando doctos estudios en una universidad de España. Se hace estudiante estudiando por su cuenta, a través de lecturas y de conversaciones con algunos letrados, definiendo gradualmente sus intereses. Conforme a las nuevas normas del saber establecidas en su época en España y otras partes de Europa, lee sobre todo a los autores clásicos latinos (y algunos griegos), así como a diversos autores humanistas del Renacimiento. A juzgar por el catálogo de libros que fue acumulando en su biblioteca, tiene un interés mayor por la historia, la espiritualidad y la filosofía, los temas morales y políticos, la lengua y gramática del castellano y del italiano, la literatura y pensamiento italianos. En lo que respecta a la historia dedica en particular su atención a la antigua Roma,¹¹ que habrá de comparar más tarde con Cuzco, así como

¹¹ Sobre la historia de la Roma antigua, lee a autores como Salustio, Suetonio, Tácito, Herodiano, Polibio, Julio César y Flavio Josefo.

a temas americanos y en especial peruanos¹²; lee asimismo sobre la historia de las guerras españolas en Italia. Es probable que remonte a su época de novel estudiante la siguiente apostilla que escribe sobre un ejemplar de la *Historia de las Indias* (1555) de Francisco López de Gómara: “y Dios nos dé su gracia y algunos años de vida para que (...) enmendemos muchos yerros que hay en esta historia” (Durand 1948: 245).¹³ Sobre temas de espiritualidad y filosofía se encuentran en su biblioteca libros de Tomás de Kempis, Luis de Granada, Erasmo (*Enchiridion*), Luis Vives, Alonso de Madrid, León Hebreo, Marsilio Ficino, Séneca, Cicerón y Aristóteles. Sobre cuestiones morales y políticas lee a Juan Mariana (*De Rege et regis institutione*), Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Jean Bodin, Juan de Mora y Antonio de Guevara, amén de diversos escritos del género de biografías ilustres. Sobre literatura y pensamiento italianos, lee en particular a Dante, Petrarca, Boccaccio, Bolardo, Savonarola, Ariosto, Dolce, Giraldo Cinthio, Franco y Piccolomini. En contraste, parece leer muy poco de literatura española. Por otra parte, lee igualmente obras de gramática latina, italiana o castellana (Antonio de Nebrija, entre otros) y de retórica, y libros sobre caballos. Significativamente, se interesa por la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), de Pedro Ciruelo, así como por los catálogos de herejes y de libros prohibidos. El emigrado de Perú encuentra en su “rincón” de Montilla el apoyo del licenciado Pedro Sánchez de Herrera, quien le da clases de artes¹⁴, y de Agustín de Herrera, maestro en teología y preceptor de los hijos del Marqués de Priego; igualmente llegará a establecer relación con intelectuales jesuitas como Jerónimo de Prado (catedrático de estudios bíblicos

¹² Sobre la historia de las “Indias occidentales” se encuentran en su biblioteca escritos de Cristóbal Colón, José de Acosta, Diego Fernández, López de Gómara, Cieza de León, Fernández de Oviedo.

¹³ Refiriéndose a esta apostilla José Durand comenta que “el Inca parece haber leído a Gómara en época bastante anterior a la redacción de los *Comentarios*” (Durand 1948: 245).

¹⁴ “... el licenciado Pedro Sánchez de Herrera, teólogo, natural de Montilla, que años ha leyó Artes en la imperial Sevilla y a mí me las ha leído en particular..”. (Dedicatoria a Maximiliano de Austria, DA).

en Córdoba) y agustinos como Fernando de Zárate, quien había enseñado en la universidad de Osuna.

¿Por qué hacerse “estudiante”? Hubiera podido dedicarse exclusivamente a la cría y comercio de caballos, actividad que llegó a ejercer durante su vida en Montilla. El emigrado cuzqueño dejará en su obra múltiples indicios que permiten inferir una respuesta a esta pregunta. La respuesta a este por qué es un *para qué* en el sentido que explicitó Unamuno,¹⁵ esto es, el del preguntar por la finalidad. El cuzqueño que ya es un hombre de más de treinta años decide “hacerse estudiante” *para* hacerse *escritor* y, más precisamente, *para* poder escribir *historia*. Para escribir una determinada historia, cuyo sentido y finalidad, que examinaremos más adelante, tendrá relación con la posibilidad de poder responder críticamente a autores como López de Gómara (“Dios nos dé su gracia y algunos años de vida para que (...) enmendemos muchos yerros que hay en esta historia”), y a políticos como García de Castro (“¿Tiénelo escrito los historiadores ¿y queréislo vos negar?”), entre muchos otros. En síntesis, para escribir *otra* historia, una historia en conflicto con lo que ya tiende a instituirse como historia oficial de la “conquista” de América y del Perú en particular. Una historia opuesta a la producida por la naciente “tradición imperial” (Brading 1991: 14). En síntesis, una historia polémica que, para poder circular, deberá *ocultar* en lo posible su significado polémico.

El primer libro publicado por el Inca Garcilaso no es, sin embargo, un libro de historia, sino la traducción del italiano de un libro de filosofía. Este último es publicado en 1590, mientras que el primer libro de historia escrito por el Inca Garcilaso, *La Florida*, lo es en 1605. No obstante, en el caso del Inca Garcilaso difícilmente se podría establecer una simple equivalencia entre el orden cronológico de las ediciones y el orden cronológico de la producción de sus obras escritas. Cuando en su proemio a *La Florida* el Inca Garcilaso señala que tradujo “los tres *Diálogos de amor* de León Hebreo, y habiéndolos sacado a luz di en escribir esta historia”, no podemos

¹⁵ “... no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué; no de la causa, sino de la finalidad” (Unamuno: 49).

interpretar “di en escribir” en el sentido de “empecé a escribir”,¹⁶ puesto que él mismo anota reiteradamente que llevaba al mismo tiempo la traducción y la historia de la Florida. Así, el 18 de septiembre de 1586 solicita a Maximiliano de Austria “se sirva concederme su licencia y favor para *acabar de tejer*”¹⁷ las historias de la Florida y urdir la del Pirú” (DA, primera dedicatoria a Maximiliano de Austria), nueve meses después de haberle expresado al Rey su deseo de ofrecerle “presto” la jornada que hizo Hernando de Soto en la Florida (DA, primera dedicatoria al Rey, 19 de enero de 1586). Al año siguiente afirma que “ya está escrita más que la cuarta parte” de la historia de la Florida (DA, segunda dedicatoria a Maximiliano de Austria, 12 de marzo de 1587), y el 7 de noviembre 1589 deja entender que ya ha terminado la redacción de la Florida: “Quedo ocupado en *sacar en limpio*”¹⁸ la relación que a V.M. se ha de hacer del descubrimiento que (...) Hernando de Soto hizo en la Florida” (DA, segunda dedicatoria al Rey). Más aún, es bastante probable que el Inca Garcilaso haya forjado la idea de escribir la historia de la Florida antes de concebir el proyecto de traducción de León Hebreo, como lo sugiere su afirmación según la cual “se gastaron más de veinte años” (Fl, Proemio) entre la decisión de escribir el libro con Gonzalo Silvestre, uno de los sobrevivientes de la expedición de Soto, y el comienzo de realización de la obra a raíz del traslado del escritor a Posadas, el pueblo donde residía Silvestre en las cercanías de Córdoba. La idea inicial de escribir con Silvestre la historia de la Florida pudo surgir en el periodo inmediatamente posterior a la experiencia de Las Alpujarras, es decir, en los primeros años de la década de 1570. No es tal vez por casualidad que en uno de sus fragmentos autobiográficos relativos al inicio de su actividad de escritor el Inca Garcilaso se refiera primero a la historia de la Florida y solo en segundo lugar haga mención a la traducción, introducida por el

¹⁶ “Cuando el Inca Garcilaso empezaba a escribir su primera obra propiamente historiográfica, que sería *La Florida del Inca*, a principios de la década de 1590...” (Mazzotti 2016: 17).

¹⁷ Subrayado nuestro.

¹⁸ Subrayado nuestro.

adverbio “también”.¹⁹ “Di en escribir” parece pues significar aquí: “acabar de tejer” una escritura ya iniciada desde tiempo atrás.

Durante un periodo de aproximadamente quince años, entre el inicio de la treintena y la edad de 47 años, el ex soldado venido de Perú estudia y escribe desde su “rincón” de Montilla. Va adelantando poco a poco, al ritmo de sus episódicos encuentros con Silvestre, su historia de la Florida, y hacia finales del periodo ya se encuentra “urdiendo” su proyecto de historia del Perú. Al mismo tiempo, inicia la traducción de los *Diálogos de Amor*, cuya publicación inaugura un nuevo acto de nombrarse. Aparece con ella un nuevo nombre para autoidentificarse ante un público, el cual comporta la singularidad de integrar la palabra “inca”. Tenemos, pues, dos datos relacionados de hecho: por una parte, la publicación de los *Diálogos de Amor*, y, por otra, la indianización parcial del nombre. Cabe preguntarse si esta relación de hecho será absolutamente contingente y desprovista de significado, o si tiene algún sentido. Elaborar una respuesta a esta pregunta requiere volver al texto traducido e indagar por eventuales correspondencias entre su contenido específico y la indianización parcial del nuevo nombre. En esta perspectiva, conviene examinar brevemente tres temáticas particulares presentes en los *Diálogos de Amor*: I) la simbólica solar neoplatónica; II) la relación entre lo divino, el bien y el bien común, y III) la reivindicación del mito en el marco de una teoría de la interpretación moral y alegórica de los relatos.

I. La simbólica solar neoplatónica

En los *Diálogos de Amor*, cuyo propósito es conferir una inteligibilidad al mundo por medio de una síntesis metafísica basada esencial pero no exclusivamente en la referencia (neo)platónica, la simbólica solar ocupa un lugar central. “El sol es simulacro del entendimiento

¹⁹ Para “lograr bien el tiempo con honrosa ocupación (...) escribí la crónica de la Florida (...). También por aprovechar los años de mi edad (...) traduje de italiano en romance castellano los Diálogos de filosofía entre Filón y Sofía” (HGP, Prólogo). Subrayado por nosotros.

divino, del cual depende todo entendimiento” (DA 109). El entendimiento divino (denominado asimismo entendimiento primero o superior) “no es propiamente el sumo Dios” sino algo suyo “dependiente y emanante de él, como la luz del sol” (p. 202). El entendimiento divino es de Dios pero no es Dios, entendido como un principio absoluto que trasciende toda manifestación suya en lo inteligible y en lo sensible. Dios es el Origen que se manifiesta de manera derivada en lo inteligible y en lo sensible pero que en sí mismo y por sí mismo “está” más allá de toda manifestación e incluso más allá del ser: “El sumo Dios, a quien [Platón] algunas veces llama sumo Bien (...) no es ente, sino sobre ente (...), y tanto lo halla oculto de la (...) mente humana, que apenas halla nombre que ponerle” (ídem). En tanto manifestación derivada del Origen en lo sensible, el sol pertenece a lo divino, es divino. En la serie de sucesivas emanaciones del Origen, el sol es la primera manifestación de lo divino en la dimensión de lo sensible, y en este sentido es “simulacro” o analogía del entendimiento divino que es la primera manifestación de lo divino en la esfera de lo inteligible. El sol, fuente de luz y hermosura visible (p. 188), es la primera huella sensible de la hermosura divina. A pesar de que lo “divino” puede no tener exactamente el mismo significado en el neoplatonismo de León Hebreo y en el mundo simbólico de los incas, la idea de la naturaleza divina del astro solar representa evidentemente un punto de encuentro entre ambas tradiciones. El Inca Garcilaso lo reconocerá como tal y, muchos años más tarde, lo desarrollará implícitamente en los *Comentarios Reales*. Por el momento, leyendo los *Diálogos de Amor*, el “estudiante” cuzqueño encuentra la confirmación de una convicción íntima y profunda transmitida por su madre y su familia materna: contrariamente a lo que afirman sin cesar los cronistas españoles, los incas de la época prehispánica no eran “bárbaros idólatras” (Sarmiento de Gamboa: 196). Reconocer la divinidad del sol no es señal de “barbarie”, en el sentido de inhumanidad.²⁰ La lectura de León Hebreo le proporciona al emigrado del Perú un punto de apoyo

²⁰ Sobre los diversos significados del término “barbarie” en la teología y filosofía del siglo XVI español y en particular en la “Controversia de Valladolid”, remitimos a nuestro estudio: (Gómez Muller: 1991).

para resistir y rechazar el relato “oficial” español sobre los incas, un relato que contribuye a legitimar prácticas de exclusión como la sufrida por Chimpu Ocllo y sus parientes indios y mestizos. Partiendo de esta convicción, el traductor cuzqueño llegará a concebir la idea de una traducción al quechua²¹ de los *Diálogos de Amor*. La obra de León Hebreo le proporciona en todo caso un punto de apoyo para la tarea de reivindicar la cultura inca en la metrópoli colonial. Una tarea de inca, que él habrá de asumir y simbolizar en lo público integrando la identidad inca en su nombre: Garcilaso Inca de la Vega.

II. La relación entre lo divino, el bien y el bien común

La idea de la divinidad del astro solar no es ciertamente el único punto de encuentro entre León Hebreo y las simbólicas del mundo andino, pero será el punto de partida de otras correspondencias más fundamentales que habrá de esbozar años más tarde el Inca Garcilaso al abordar el tema del “Dios invisible”, en una libre reinterpretación suya de ciertas tradiciones andinas.

En sus lecturas iniciales de los *Diálogos de Amor* el futuro traductor encuentra sin duda otro punto de encuentro esencial en la relación que establece León Hebreo entre lo mítico-simbólico y lo ético-político. Entre los poetas, dice el personaje Filón, se le da el nombre de “Júpiter” a la “primera causa productiva que conserva todas las cosas del universo”, y este nombre significa “padre ayudador, por ser padre que ayuda a todas las cosas” (DA 70). La idea de divinidad tiene aquí un contenido ético, del cual participan “algunas de sus criaturas, las más excelentes”, incluyendo a algunos hombres “que ayudaron grandemente a la humana generación, como fue aquel Lisania de Arcadia” (ídem). Filón parece referirse aquí al mito de Arcas, hijo de Zeus y de la ninfa Calisto, que enseñó a los habitantes de lo que después se llamará Arcadia a cultivar el trigo, hacer pan, hilar la lana y tejer. En su versión del mito Filón le da a Arcas el nombre de Lisania, quien

²¹ *León Hebreo*, que “anda traducido (...) hasta en lenguaje peruano (para que se vea a do llega la curiosidad y estudiosidad de los nuestros)” (HGP, Prólogo).

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; por donde ellos le alzaron por rey y le adoraron por dios, llamándole Júpiter por la participación de sus virtudes (DA 70).

La tarea cumplida por el Júpiter de Arcadia es análoga a la del Júpiter Cretense, quien prohíbe a las gentes “el comer carne humana y otros ritos bestiales” y les muestra “las costumbres humanas y los conocimientos divinos” (ídem). Pero lo que más debió llamar la atención al cuzqueño es la semejanza entre la obra de estas figuras mitológicas, que son semidioses y legisladores que fundan un bien común, y la obra de Manco Cápac que le había sido narrada por sus parientes de la élite incaica de Cuzco. Según este relato, que representa una forma de “historia oficial” incaica de los orígenes del Tawantinsuyo, los incas habrían desarrollado a partir de Manco Cápac y su pareja Mama Ocllo una empresa civilizadora de grupos “bárbaros” que vivían rudimentariamente, desprovistos de todo saber. Manco Cápac y Mama Ocllo eran hermanos, al igual que Júpiter y Juno (DA 80), y eran pareja como lo son el Sol y la Luna (DA 207). La intención civilizadora del dios Sol, realizada a través de Manco Cápac y Mama Ocllo, da lugar a la creación de normas y valores éticos y del bien común como norma política para los humanos, y corresponde a la intención civilizadora del Júpiter de los “poetas” que instituyó la ley y “enseñó al vulgo la manera del bien vivir (...), prohíbe a los hombres toda crueldad y los hace piadosos” (DA 79); por eso, anota el filósofo hebreo, en lengua hebraica se nombra a la divinidad “Sedech, que quiere decir justicia”²² (DA 80). Años más tarde el Inca Garcilaso desarrollará la idea de Dios como “sol de justicia” (CR 1. XV) a través de un pensamiento en el cual la eticidad de la acción (y no simplemente del discurso) es planteada como instancia de validación de lo mítico-religioso.

²² La transcripción contemporánea usual de la pronunciación de la palabra “justicia” en hebreo es “tsedek”.

III. La reivindicación del mito en el marco de una teoría de la interpretación moral y alegoría del los relatos

A distancia de la tradición aristotélica, León Hebreo elabora una filosofía que propone superar la dicotomía entre mito y verdad. Para él hay una verdad del mito, que reside en su forma específica de significar verdades relativas al mundo a través de un relato o “cuento historial” (DA 67). Su concepción y valoración del mito o “fábula” (DA 68) parte de una teoría hermenéutica ya bastante difundida en su época, y cuyas raíces remontan a la exégesis bíblica. En la versión del filósofo hebreo esta teoría establece tres niveles de interpretación de las “ficciones” poéticas, que van del más inmediato y superficial al más oculto y profundo: el sentido literal, el sentido moral y el sentido alegórico. El primero, llamado igualmente “historial”, se refiere a la “historia de algunas personas y de sus hechos notables dignos de memoria” (ídem); el segundo está referido “a la vida activa de los hombres, aprobando los actos virtuosos y vituperando los viciosos” (ídem); el tercero concierne “la inteligencia de las cosas naturales o celestiales” (ídem), que puede ser expresada de tres formas diferentes (alegorías natural, celestial y teologal). El sentido historial del mito de Perseo dice la singularidad de este personaje que por matar a un “tirano de la tierra” (ídem) es exaltado por los humanos; su sentido moral señala la prudencia y virtud del personaje, las cuales le permiten derrotar al vicio simbolizado por la Gorgona; en sentido alegórico el acto de Perseo representa la capacidad de elevación de la mente humana (alegoría natural), el triunfo de lo inmortal sobre lo mortal (alegoría celestial) y el triunfo de lo angélico sobre lo corporal (alegoría teologal). Un “cuento historial” puede encerrar muy diversas “sentencias” (DA 67), y “admirable cosa es poder encerrar en tan pocas palabras de un hecho historial tantos sentidos llenos de verdadera ciencia” (DA 68). La valoración del mito tiene que ver con su concisión y brevedad, “muy útil para la conservación de las cosas en la memoria” (ídem), en particular de las cosas morales y de las cosas que confieren inteligibilidad al mundo (“cosas intelectuales”). El mito es una herramienta al servicio de la “ley de conservación” o “ley conservativa” (DA 69) de la memoria cultural que transmite elementos para la orientación ético-existencial de los grupos y personas.

La hermenéutica textual de León Hebreo y su valoración positiva de la “fábula” o de lo mítico tuvieron un impacto importante en el pensamiento del Inca Garcilaso. Los mismos términos que utiliza en la traducción de la teoría hermenéutica descrita en los *Diálogos de Amor* serán después ampliamente utilizados en los *Comentarios Reales*. Por ejemplo, la expresión “verdad historial” aparece como tal en la narración de la “fábula” de la Piedra Cansada, la gigantesca piedra que fue transportada hasta Sacsayhuaman y se desplomó sobre miles de hombres que la arrastraban, quedando detenida en ese lugar y llorando sangre:²³ “La verdad historial, como la contaban los Incas amautas, que eran los sabios, filósofos y doctores (...), es que traían la piedra más de veinte mil indios (...)” (CR 7. XXIX). La función del mito como forma “poética” destinada a la “conservación de las cosas en la memoria” es retomada casi literalmente de León Hebreo: “tenían [los incas] muchas otras fábulas que enseñaban por tradición a sus hijos y descendientes, para que quedase memoria de los acaecimientos más notables que entre ellos pasaban” (ídem); componían en prosa y en verso “fábulas breves y compendiosas por vía de poesía, para encerrar en ellas doctrina moral o para guardar alguna tradición de su idolatría o de los hechos famosos de sus Reyes o de otros varones” (CR 2. XXVII); precisa el texto que de muchas de estas fábulas los españoles hacían burla, “porque no entienden la alegoría de ellas” (ídem).

La traducción de los *Diálogos de Amor* no obedece, evidentemente, a causas fortuitas. No es simplemente por “entretenimiento” o por ocupar su “ociosidad” que el cuzqueño emprende este largo esfuerzo, como lo dice no sin cierta ironía al poderoso Maximiliano de Austria, ni tampoco por “la suavidad y la dulzura” de la filosofía de León Hebreo ni por las “lindezas” de que tratan los personajes de los diálogos (Dedicatoria a Maximiliano de Austria, 18 de septiembre de 1586). Para el cuzqueño las “lindezas” lo son por razones que nunca pudo imaginar León Hebreo y que tienen que ver con la posibilidad de reivindicar la cultura inca en la metrópoli colonial. Lo más “lindo” de los *Diálogos de Amor* es precisamente el

²³ Sobre el mito de la Piedra Cansada, ver: (Van de Guchte 1984).

abrir tal posibilidad, de múltiples maneras: revelando al “estudiante” cuzqueño la perspectiva de reivindicar la simbólica solar como una forma de pensamiento y de creencia válida, rechazando su estigmatización como creencia “bárbara” e irracional; sustentando en él una forma de subjetividad no desligada del bien común ético-político y cuya actividad en el mundo no se halla determinada por el deseo de acumular privativamente riquezas y poder;²⁴ reafirmando en él una cosmovisión que reconoce una forma de subjetividad en los seres no humanos (DA 48-54), y una simbólica según la cual “la tierra (...) es la madre más manifiesta” (DA 57). Y, tal vez lo más decisivo, proporcionándole una teoría de la interpretación que no solo pone de relieve la importancia cultural y política del relato “historial” cuya función primera es la conservación en la memoria social de “hechos notables dignos de memoria”, sino que también le revela la posibilidad de “encerrar” sutilmente en tal relato significados ético-políticos y alegóricos que no pueden ser revelados abiertamente. Una teoría que sustentará todo el proyecto de escritura del Inca Garcilaso y, en particular, de las dos partes de los *Comentarios Reales* que, como lo veremos, pueden ser leídos como una metáfora o “fábula” de la sociedad justa y de la sociedad injusta, del sentido y del sinsentido de la vida social e individual. La unidad de este proyecto político de escritura que parte de la traducción de los *Diálogos de Amor* y culmina en los *Comentarios Reales* corresponde a su autoidentificación como “Inca” y como “Indio”, con la cual firma todos sus escritos destinados al público de lectores de la metrópoli y sus colonias.

4. (El) Inca Garcilaso de la Vega

En septiembre de 1586 Garcilaso Inca de la Vega dice estar acabando de tejer “las historias de la Florida” y “urdiendo la del Pirú”. Este

²⁴ León Hebreo critica la avaricia como “desenfrenado amor que se tiene a las riquezas” (DA 22), así como el deseo insaciable de “potencia”: “después que los reinos, mandos y señoríos se han ganado, son amados y conservados con astucia y solicitud; no porque tengan de lo honesto, que en verdad que en pocos deseos semejantes se halla poca honestidad, sino porque la imaginación (...) no se harta” (DA 29).

hombre de 47 años que según sus propias palabras no había sido formado “para escribir libros”, se encuentra por entonces dedicado de lleno a escribirlos. No los escribe “para regalo de príncipes y recreo de ociosos” (Valcárcel 1989: 123). Como bien lo vio Valcárcel, el emigrado del Perú “perseguía un alto fin y por eso puso en [su obra] todas sus potencias, la vida entera” (idem). Este fin tiene que ver con la historia, el objeto exclusivo de su escritura. Y este fin se dice en las tres historias que escribe: la de la expedición de Hernando de Soto en Florida (1539-1542), la del Tawantinsuyo (primera parte de los *Comentarios Reales*) y la de la invasión y colonización del “Perú” por los españoles hasta el año 1572 (segunda parte del mismo libro, publicado póstumamente con el título *Historia general del Perú*). Es en las tres historias que el fin se dice, y no tanto en las diversas dedicatorias y proemios donde el autor lo explicita al mismo tiempo que lo encubre –lo encubre explicitándolo, según un procedimiento característico de su escritura de la historia–. En las dedicatorias y proemios se explicita una multiplicidad de fines, algunos de los cuales son comunes a las tres obras historiales, mientras que otros son específicos a la primera parte de los *Comentarios Reales*.

Los primeros se ajustan al esquema de la poética de León Hebreo y corresponden a los fines generales de las creaciones historiales (conservar la memoria de hechos notables) y morales (conservar la memoria de hechos que simbolizan valores éticos); así, la *Florida* y los *Comentarios Reales* narran hazañas realizadas tanto por españoles como por indios –en su época solo Alonso de Ercilla reconoce realmente a los indios la capacidad de realizar proezas guerreras– y describen figuras indígenas como modelos éticos que superan en virtud a los “cristianos”, como aquel cacique Mucozo de la Florida (Fl II, 4). Igualmente indican todos estos textos un fin “religioso” que su autor resume claramente en el prólogo a la Florida: “no me movió otro fin sino el deseo de que por aquella tierra tan larga y ancha se extienda la religión cristiana”. En el capítulo cuarto confrontaremos esta afirmación con el sentido alegórico que adquiere “lo cristiano” en los relatos historiales del Inca Garcilaso, teniendo en cuenta que este sentido es según la hermenéutica de León Hebreo el más oculto y el menos accesible a todos.

Además de los anteriores fines comunes, el relato historial sobre los Incas en los *Comentarios Reales* posee dos fines específicos que son explicitados por el propio autor y que podrían constituir dos aspectos de una sola y misma finalidad: rectificar los relatos historiales hechos por autores españoles, y mostrar las espléndidas realizaciones de los incas antes de la invasión, que son comparadas a las de la Grecia y Roma antiguas. Para un lector español y europeo de una época en la que estas dos ciudades simbolizaban la excelencia del saber y de las artes, afirmar que “la ciudad del Cuzco (...) fue otra Roma” (CR, Proemio) debía resultar insólito y sin duda polémico (¿cómo los bárbaros y salvajes hubieran podido construir en el Nuevo Mundo otra Roma?). La intención de rectificación de las crónicas españolas tenía un carácter aún más polémico que exigía cierta prudencia y sutileza en la expresión. Los españoles que han escrito sobre las cosas del Nuevo Mundo no lo han hecho “con la relación entera que de ellas se pudiera dar” (ídem) y, en lo que respecta al Perú, lo han hecho “tan cortamente que aun las muy notorias para mí (...) las entiendo mal”. En otros términos, lo que dicen está tan alejado de la realidad peruana que incluso un natural del Perú no puede entenderlo. Buscando equilibrar esta implícita descalificación de los historiadores españoles, el hábil escritor agrega unas líneas más adelante: “mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios”, reiterando sin embargo en seguida la descalificación de lo escrito por estos historiadores que “como extranjeros en aquella lengua [de los indios] interpretaron fuera de la propiedad de ella”. Por su desconocimiento de las lenguas locales, los españoles interpretaron mal la información transmitida por los indios, lo que equivale a decir implícitamente que sus escritos están plagados de errores y no pueden ser dignos de confianza. “Por lo cual, forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles” (ídem). No se trata pues simplemente de comentar y glosar las crónicas de los españoles, como lo explicita en el texto, sino de rectificarlas sustancialmente, como ya lo sugería el cuzqueño en una de sus dedicatorias de los *Diálogos de Amor*, en

la cual anunciaba su proyecto de escribir sobre las cosas del Perú “con alguna más certidumbre y propiedad de lo que hasta ahora se ha escrito” (DA, dedicatoria al Rey, 7 de noviembre de 1589).

El “alto fin” (Valcárcel) por el cual el Inca Garcilaso escribe precisamente *relatos historiales* y no otra cosa es el de reivindicar el valor humano de la cultura inca y, más generalmente, de las culturas indias del Nuevo Mundo existentes en el momento de la invasión europea.²⁵ Es un fin político que comporta un doble aspecto defensivo y constructivo. Es defensivo en el sentido de rectificar, corregir y rebatir la desvalorización de lo inca y de lo indígena en general por la mayoría de los ideólogos españoles de la dominación colonial. Desde los primeros tiempos de la invasión hasta el final del régimen colonial a comienzos del siglo XIX se desarrolla en España un discurso que recurre a formas de argumentación muy variadas (teológica-religiosa, filosófica, jurídica, moral, historial, estética, etc.) orientadas hacia un mismo fin: la desvalorización o la afirmación de la inferioridad de la humanidad del Nuevo Mundo, con el fin en general explícito de justificar la invasión y dominación coloniales. La mayoría de tales discursos describen a los indios como “bárbaros” o “salvajes”, gente “cocida en vicios y bestialidades, sin mixtura de bondad...o policia” (Gerbi: 82); en lo que respecta al Perú, este es por ejemplo el discurso de un Sarmiento de Gamboa que califica a los incas de “indios bárbaros” (Sarmiento de Gamboa: 206, 210) y a sus reyes de “tiranos y crueles” movidos por una “horrenda avaricia” (p. 274) y autores de “tiránicas leyes y costumbres (p. 199). La desvalorización puede llegar hasta la puesta en entredicho y aun la propia negación de la humanidad de los habitantes del “nuevo” continente, asimilados a la condición de “bestias”,²⁶ como lo hace Ginés de Sepúlveda: hay tanta diferencia entre los “bárbaros del Nuevo Mundo” y los españoles “que de monos a hombres” (Ginés:

²⁵ La afirmación de D. Brading según la cual el Inca Garcilaso “no defiende a pueblos distintos de los incas” (Brading 1991: 290) podría aplicarse a los pueblos preincaicos o sometidos a los incas, pero no a la generalidad de los pueblos del Nuevo Continente, como se puede observar leyendo la *Florida*.

²⁶ A propósito del discurso sobre la bestialidad del autóctono de América, ver (O’Gorman 1941).

101), siendo los indios “hombrecillos (*homunculos*) en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad” (p. 105). David Brading sitúa al conjunto de estos ideólogos en lo que él denomina la escuela o la tradición “imperial”, frente a la cual se va conformando con el tiempo una “tradición patriótica” que valoriza lo americano y encuentra sus raíces en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso y en la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada (Brading 1991: 13). Brading pone de relieve el alcance político de la obra historial del Inca Garcilaso, de la cual se apropiarán los criollos patriotas a finales del siglo XVIII en su argumentación a favor de la causa de la independencia.

Hay sin embargo en la obra del Inca Garcilaso algo de que no se apropian los criollos patriotas. Y no se lo apropian porque se trata de algo que todos ellos consideran como absolutamente inapropiable: el modelo inca de justicia, de economía comunal y de “buen gobierno” que en la pluma del Inca Garcilaso adquiere un valor universal (ver capítulo quinto). Los *Comentarios Reales* no solo contribuyen a rectificar un discurso “imperial” hostil a la diferencia: son igualmente relatos historiales que proponen educar moral y políticamente, porque se escribe historia para “ejemplo e imitación de la posteridad” (HGP, Prólogo). Tienen un fin político constructivo que supone una cierta insatisfacción frente al mundo colonial e implica, como lo veremos, una crítica cultural de la sociedad colonial, tanto la del mundo colonizado como la del mundo colonizador. La referencia básica mas no exclusiva del fin político constructivo es el modelo inca, mientras que los referentes del fin político defensivo son el mundo inca y el mundo de los “reinos” indios de la Florida –y tal vez también, a través de ellos, todos los “indios” del continente–.

Dice el Inca Garcilaso que es con “trabajos, y no pequeños” que adelanta la escritura de sus relatos historiales, precisando que aprecia más tales trabajos que las mercedes de la fortuna, esto es, que los bienes y ventajas materiales, y que la razón de ello es que “pretende y atina” a “otro fin mejor” (Fl, Proemio). Este “fin mejor”, que hemos caracterizado aquí como político en los dos aspectos indicados, confiere a su esfuerzo y a su vida en general un sentido original que el escritor expresa así: “... estos trabajos me serán de

más honra y de mejor nombre que el vínculo que de los bienes de esta señora [la fortuna] pudiera dejar” (ídem).²⁷ Le serán de mejor *nombre* entre los otros, en la sociedad. El nombre “mejor”, aquel que se relaciona con el “fin mejor”, es el nombre por el cual el cuzqueño desea ser identificado ante los otros, ante la sociedad: (el) Inca Garcilaso de la Vega. En su último y definitivo nombrarse el cuzqueño invierte la relación entre los elementos indígena y español de su nombre de 1586, poniendo en primer lugar lo inca y en segundo lo español. Indicando así, de manera suficientemente clara, que él es ante todo y fundamentalmente “indio inca”, lo cual corresponde a sus múltiples y reiteradas autoidentificaciones como “indio” en su obra. La referencia mayor de la política “encerrada” en sus relatos históricos es “india”, y como “indio” se identifica su autor.

El nombre *inca* no tiene aquí el significado original y restringido de “nombre real” de los reyes o “emperadores” del Tawantinsuyo. El cronista cuzqueño sabe perfectamente que este título solo puede ser transmitido a los descendientes del Rey “por la línea masculina y no por la femenina” (CR I. XXVI), y él no pretende usurparlo. El Inca Garcilaso toma el nombre en su significado de “nombre común” aplicado a los vasallos del Inca. Según el relato del propio Inca Garcilaso, este uso del nombre fue instituido por el Inca Manco Cápac como suprema merced otorgada a las primeras naciones conquistadas: “para que viesen el amor que como a hijos les tenía, mandó que ellos [los nuevos vasallos] y sus descendientes para siempre se llamasen Incas, sin alguna distinción ni diferencia de unos a otros” (CR I. XXIII), de tal manera que el nombre Inca, “que nadie osaba tomarlo en la boca sino con grandísima veneración, solamente para designar al Rey”, ahora era “hecho tan común” que todos los vasallos podían “llamárselo a boca llena (...) contentándose con ser vasallos ordinarios del hijo del Sol” (ídem). Llamándose Inca “a boca llena” en una época en que ya no existe el vasallaje a los Incas,

²⁷ Transcribimos la integralidad del fragmento: “Y aunque son trabajos, y no pequeños, por pretender y atinar yo a otro fin mejor, los tengo en más que la mercedes que mi fortuna pudiera haberme hecho cuando me hubiera sido muy próspera y favorable, porque espero en Dios que estos trabajos me serán de más honra y de mejor nombre que el vínculo que de los bienes de esta señora pudiera dejar” (FI, Proemio).

el emigrado cuzqueño asume su filiación y pertenencia a la nación inca, así como también lo hizo su sobrino Alonso Márquez Inca de Figueroa, nieto de Chimpu Ocllo y Juan del Pedroche²⁸. Como lo señala Mazzotti, el nombrarse “Inca” era en el Perú colonial “un uso común entre quienes se sentían pertenecer a una etnia y a un grupo que ya a fines del XVI y durante el XVII se reconstituyó como sujeto social y cultural” (Mazzotti 2016: 65). El nombre (el) *Inca* Garcilaso de la Vega no es ni un *nom de plume* ni menos aún un “apodo” (Arciniega: 160): es una reivindicación cultural y política, síntesis del proyecto político-cultural que desarrolla en sus escritos destinados a un amplio público.

²⁸ Juan del Pedroche no era un personaje notable, lo que permite dudar de la interpretación según la cual el cuzqueño se habría nombrado “inca” en referencia a un supuesto título que su padre habría recibido de los indios de su encomienda (Ver Hilton 1982 y Duviols 1998).

Segunda parte
¿Justificación de la “conquista”?

Capítulo 3

Resistencia y crítica de la invasión

1. Decir calladamente

La comprensión del proyecto de escritura del Inca Garcilaso como proyecto de resistencia frente a la negación colonial del mundo inca e indígena, se opone claramente a la tesis establecida según la cual el emigrado cuzqueño habría justificado la invasión colonial con todas sus secuelas de destrucción y de atrocidades. Reiterada desde hace más de un siglo por autores que en general atribuyen al Inca Garcilaso una identidad “mestiza”, esta afirmación parte de una cierta interpretación de la relación del Inca Garcilaso con el cristianismo y el catolicismo en particular. El Inca Garcilaso “era” católico, y es en nombre del cristianismo representado por el catolicismo que él habría justificado la invasión española. Así, entre los autores contemporáneos que repiten esa afirmación tradicional, el sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero sostiene que el Inca Garcilaso imagina la invasión española “como un hecho ‘providencial’, como haciendo parte de los designios de Dios para la evangelización de las Indias” (Portocarrero 2008). Por ello, “pese a todas sus demasías, la conquista se justifica y se presenta como definitivamente beneficiosa para los propios indios pues les abre las puertas de los cielos” (ídem). Según esto, el Inca Garcilaso no hubiera visto ninguna contradicción “entre exaltar el imperio y aprobar la conquista española. Puede (...) referir los sucesos más injustos y trágicos desde una posición distanciada, en un tono, objetivo y sereno” (ídem). El dios cristiano sería el garante de que “todo lo que ocurre tiene un sentido y no queda más que confiar en la infinita sabiduría de sus designios” (ídem).

Desde otra perspectiva y otra generación, Gamaliel Churata (Arturo Peralta) inaugura a finales de los años cincuenta la

dicotomía entre un “Garcilaso” justificador de la invasión española y partidario de la aculturación hispana de los indios, y un Felipe Huamán Poma de Ayala (1534-1615) defensor de los indios y de las culturas andinas. “En la metrópoli los gérmenes del conquistado se diluyen: Garcilazo; en las tierras aborígenes, se acentúan: Huamán” (Peralta: 7). El hecho de haber escrito los *Comentarios Reales* en castellano es interpretado por Churata como una condena del quechua a una “interdicción” (p. 3) y como una prueba de la total hispanización de su autor. El emigrado del Cuzco “se quedó en Córdoba” y con ello se hizo “hispano” (p. 4), convirtiéndose en una especie de “injerto” cuya primera “naturaleza” es la de “pongo” y de “portero de la casa señorial” (ídem). Debido a esa mala naturaleza suya, el cuzqueño habría emigrado simplemente para “prestar pongueaje al rey de España (...), echando al desgaire al solar nativo” (p. 5). La actitud del cuzqueño ante lo español sería el servilismo, y esta “... actitud del Inca revelaría que en él contienen los gérmenes indoespañoles con evidente subalternidad de ‘lo indio’, lo que a no poco constituiría la encrucijada del mestizo” (p. 6). En últimas, la supuesta dicotomía entre el “Garcilaso” partidario de la hispanización y el Poma de Ayala defensor de las culturas andinas se reduciría a la del “mestizo” (el Inca Garcilaso) y el “indio” (Poma de Ayala).

La tesis tradicional según la cual el Inca Garcilaso justifica la invasión europea se apoya en diversos pasajes de sus escritos, principalmente de las dedicatorias y los proemios, en los cuales el cronista explicita tal justificación de una manera que parece no dejar ninguna duda. Escribe el cuzqueño que España fue escogida por el Todopoderoso “para alumbrar con lumbre de fe a las regiones que yacían en la sombra de la muerte” (HGP, Prólogo), de manera que la gente del Perú al presente no es “menos dichosa por ser sujeta de los fuertes, nobles y valerosos españoles y sujeta a nuestros Reyes Católicos, monarcas de lo más y mejor del orbe, que por haber sido poseída y gobernada de sus antiguos príncipes los Incas peruanos, césares en felicidad y fortaleza” (ídem). Años antes, expresaba la misma idea de manera aún más “servil”: “[los incas] tenemos en más ser ahora vuestros vasallos que lo que entonces fuimos dominando a otros: porque aquella libertad y señorío era sin la luz de

la doctrina evangélica, y esta servitud y vasallaje es con ella” (DA, Dedicatoria al Rey, 19 de enero de 1586). Alaba enfáticamente al poder terrenal que llevó esa luz al Perú: “... mediante las invencibles armas de los Reyes Católicos (...), se nos comunicó por su misericordia el sumo y verdadero Dios, con la fe de la santa madre Iglesia Romana, al cabo de tantos millares de años que aquellas naciones tantas y tan grandes permanecían en las tristísimas tinieblas de su gentilidad” (ídem). En su última obra la alabanza a España es reemplazada por la alabanza directa a Dios: “... que se den gracias a Nuestro señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones y reducir las al gremio de su Iglesia Católica Romana” (CR, Proemio). Escribe el prologoísta que para los habitantes de Perú es hoy una riqueza el disponer de “los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios, de su fe y ley evangélica”, y por lo mismo invita a los “clarísimos conquistadores del nuevo orbe” a que entren “triumfantes con los trofeos de la fe” en el resto del continente (HGP, Prólogo). La misma aparente incitación a invadir aparece igualmente en *La Florida*, cuyo autor afirma haberla escrito movido únicamente por “el deseo de que por aquella tierra tan larga y ancha se extienda la religión cristiana” (Fl, Proemio). En lo explícito no se puede ser más claro. ¿Cómo podría un inquisidor español tener alguna sospecha de sus escritos?

Disimuladas tras esta cortina de “incienso obligado” (Choy: 377) subyacen sin embargo ideas bien sospechosas para la España colonial, como: “el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno” (CR 2. II), cuya carga subversiva ningún inquisidor pudo advertir. Subyace sobre todo, en lo más profundo de los “relatos historiales” del Inca Garcilaso, un sentido moral-político y metafórico-alegórico que pone en cuestión la justificación establecida de la invasión europea. Un sentido crítico que hace ya varias décadas fue percibido claramente por autores como Luis Eduardo Valcárcel y Emilio Choy. El primero de ellos anotaba ya en 1939:

En cada capítulo, casi en cada página, estampa una rectificación, un desmentido, a cuantos historiadores españoles escribieran hasta entonces. Lo hace con comedimiento e hidalguía. Pero bajo aquel cendal

con que él cubre cuanto escribe palpita, como corazón de indio, el espíritu rebelde que no supieron descubrir quienes entonces lo leían, que ahora se yergue y adquiere su prodigioso sentido (Valcárcel 1989: 140).

Choy, por su parte, escribe en su importante estudio “El anticolonialismo en la obra de Garcilaso de la Vega”, publicado inicialmente en 1985:

Garcilaso en su obra filosófica e histórica, enfocó el ataque contra el imperio, táctica y estratégicamente. Tácticamente lo consideró con sumo cuidado para no provocar el recelo del Santo Oficio. Disimuló su crítica bajo el incienso obligado (...), por lo que fue calificado de mentiroso y hasta de hispanófilo por quienes lo estudiaron unilateralmente (Choy: 377).

El Inca Garcilaso desmiente a los historiadores españoles con “comedimiento e hidalguía”, lo que sin duda Churata confunde con servilismo o con actitud de “pongo”. Sin embargo, Valcárcel y Choy observan acertadamente que el escritor del Cuzco no solo *desmiente*, sino que también *cubre* y *disimula* (bajo el “cendal” o el “incienso obligado”), esto es, *oculta*:

Sabe ocultar al Argos inquisitorial, con hábil maniobra, el blanco de sus ataques. Desorienta, con fintas sutiles, a los persecutores de la herejía que (...) dejan libre de censura los párrafos vitandos y errando la presa entregan como pieza cobrada la inocente traducción de los Diálogos de Amor¹ de León Hebreo (Valcárcel 1989: 140).

El ocultar del Inca Garcilaso es una forma de relación con el Poder supremo político y religioso: el Estado (el “Imperio” como dice Choy), el “Argos inquisitorial” (el “Santo Oficio”). Este ocultar es ya una forma de resistencia frente al Poder que puede ser ejercido contra los particulares, por ejemplo, persiguiendo a grupos e individuos considerados “herejes”. Es tal vez la primera resistencia de la

¹ Se refiere Valcárcel a la inclusión de los *Diálogos de Amor* en el Índice de libros prohibidos por la Inquisición en 1612. El Inca Garcilaso comenta al respecto que el decreto inquisitorial solo “mandó recoger” la versión castellana del libro, “no vedándolo en otras lenguas” (HGP, Prólogo).

subjetividad frente al Estado, como el *larvatus prodeo* de Descartes, y se halla asociada a la virtud moral de la prudencia. Es peligroso “vituperar a quien puede mucho”, dice León Hebreo traducido por el Inca Garcilaso (DA 121). El Inca Garcilaso, sin embargo, no calla su verdad. La dice calladamente, de manera tácita. La palabra castellana “tácito” significa según el diccionario de María Moliner “callado, sobreentendido”; la palabra deriva del latín *tacere*, que significa “callarse”. El decir tácitamente es un decir callándose, o un callarse diciendo. Un decir aparentemente paradójico, a distancia del decir habitual. Un decir que dice “secretamente, con silencio y sin ruido”, “sin expresión o declaración formal” (DRAE), y que María Moliner identifica al sobreentender: “entender o percibir una cosa que, aunque no está expresa en un discurso o un escrito, está implícita en ellos. Ver: Leer entre líneas” (Moliner). Al Inca Garcilaso hay que leerlo entre líneas, como lo hace por ejemplo Alberto Flores Galindo al comentar una frase del cronista que aparece en el antepenúltimo capítulo de la segunda parte de los *Comentarios reales*:

La obra termina en realidad con la muerte de Túpac Amaru I: “Así acabó este Inca, legítimo heredero de aquel imperio por línea directa de varón desde el primer Inca Manco Cápac hasta él”. A buen entendedor pocas palabras: los españoles son usurpadores. Queda planteada la tesis de la restitución del Imperio a sus gobernantes legítimos (Flores Galindo 2008: 49-50).²

El Inca Garcilaso elabora una escritura singular para decir callando y callar diciendo, una escritura “tácita” que define su particular política de la escritura. Los dispositivos más habituales de esta política en la escritura del Inca Garcilaso son la *comparación tácita* y el *enmascaramiento*, los cuales son utilizados en particular para generar y conferir un sentido fundamentalmente negativo al *hecho* de la “conquista” y colonización del Nuevo Mundo por los europeos. Ambos dispositivos permiten producir un sentido implícito que contradice otros sentidos explícitos presentes en el texto y, en particular, en las protocolarias dedicatorias que, según el propio Inca

² El texto citado por Flores Galindo proviene de HGP 8. XIX.

Garcilaso, no tienen otra función que la de solicitar la protección de algún personaje poderoso³ –práctica que en aquella época y hasta el siglo XVIII era para los escritores muchas veces una condición de supervivencia–.

2. La crítica por comparación tácita

Al explicitar su intención de escribir sobre el “gobierno, leyes y costumbres” de los incas, el Inca Garcilaso precisa prudentemente que no pretende con ello comparar cosa alguna de estas “al gobierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa” (CR I. XIX). En sus textos, sin embargo, lo hace reiteradamente de manera tácita e indirecta, a través de procedimientos diversos que establecen un efecto de contraste y generan un sentido general eminentemente “peligroso” y por lo mismo no explicitable. En los *Comentarios Reales* el efecto de contraste más nítido e intenso deriva de la particular economía (organización) de la obra.

Según el proyecto del Inca Garcilaso, los *Comentarios Reales* se organizan en dos partes claramente diferenciadas por su contenido. La primera está constituida por un relato historial sobre la formación del Tawantinsuyo y una descripción del mundo inca prehispánico, en la cual se mezclan datos históricos y construcciones imaginarias. La segunda propone un relato de la “conquista” y de los principales hechos políticos y militares acaecidos durante las cuatro primeras décadas de instauración del régimen colonial. La división de la obra en estas dos partes corresponde pues a una diferenciación temporal e histórica: la narración se divide formalmente en un “antes” y un “después” de la llegada violenta de los españoles. Ahora bien, a este “antes” y este “después” corresponden igualmente significados ético-políticos claramente diferenciados. En lo que respecta al “gobierno, leyes y costumbres” de los incas, la primera

³ Recordemos que la traducción de los *Diálogos de Amor* está dedicada al Rey de España Felipe II; la historia de la *Florida* a Teodosio, duque de Braganza; la primera parte de los *Comentarios reales* a Catalina, duquesa de Braganza; la segunda parte, que fue la última obra del Inca Garcilaso, a la Gloriosísima Virgen María.

parte (9 libros con 262 capítulos) construye la imagen de una sociedad próspera, justa y bien organizada, que supo fundar un modelo de “buen gobierno” tanto para el tiempo de paz como para el tiempo de guerra. En tiempo de paz el gobierno justo de los Incas vela por satisfacer las necesidades básicas de la población y en particular de los más vulnerables; en tiempo de guerra los Incas respetan al adversario y a los vencidos que conservan sus derechos y son tratados humanamente. Retomando un imaginario transmitido por su ascendencia inca, el cronista afirma incluso que los Incas buscaban limitar el recurso a la guerra para conquistar a otros pueblos. La única excepción en esta imagen de armonía que ofrece la primera parte es la narración del conflicto entre los hermanos Huáscar y Atahualpa por la sucesión del trono, la cual ocupa solo 8 capítulos de los 262.

La segunda parte, cuyo objeto según la explicitación hecha en el prólogo debía ser mostrar la virtud de los *clarísimos conquistadores*, representa de hecho la “conquista” y colonización como el advenimiento de una era de violencia, arbitrariedad, expoliación e injusticia, de que son víctimas en primer lugar los colonizados pero también los mismos colonizadores, quienes despliegan una increíble crueldad hacia sus propios compatriotas. Los temas más frecuentes a lo largo de los ocho libros (268 capítulos) que componen esta segunda parte son, en efecto, la traición, el crimen y la destrucción: asesinatos, torturas, violaciones, ahorcamientos, decapitaciones, descuartizamientos, alevosías, conspiraciones, venganzas, represalias, rebeliones, motines, masacres de vencidos, robos y saqueos se suceden a un ritmo alucinante. A diferencia del tiempo de los Incas, “en todo aquel tiempo no hubo sino guerra y mortandad a fuego y sangre” (HGP 2. V). El horror llega al extremo de lo inenarrable: “Todo lo que se ha referido y mucho más (que *no se pueden contar por entero cosas tan extrañas y abominables*) pasó en la ciudad de La Plata [Sucre]” (HGP 6. XXVII). El propio Inca Garcilaso no compara explícitamente los contenidos de ambas partes, dejando al lector,⁴

⁴ “El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto” (las cosas relativas al gobierno de antes y al “gobierno de nuestros tiempos”) (CR I. XIX).

como es su costumbre, la tarea de hacer la comparación a partir de los elementos que proporciona su relato historial. Un relato que por su estructura misma produce la impresión de un fuerte contraste entre el gobierno justo de los incas y el “gobierno de nuestros tiempos” fundamentalmente injusto, violento y arbitrario. Hay sin embargo algunos pasajes en los que el “sagaz y sutilísimo” (Valcárcel 1989: 141) narrador se aventura a una crítica más explícita de los nuevos tiempos coloniales. Entre ellos se destaca el siguiente, que resume lo esencial del pensamiento del Inca Garcilaso sobre el hecho de la invasión y la colonización: desde la presencia española, escribe, “todo [es] tragedia, como lo demuestran los finales de los libros de esta segunda parte de nuestros *Comentarios*” (HGP 8. XIX). El sentido general que se desprende del contraste entre el “bien perdido” (el buen gobierno y el buen vivir de los incas) y los males devastadores del presente colonial (el estado de guerra de todos contra todos) resulta suficientemente claro: la “conquista” europea que ha destruido el bien de antes sin poder construir un nuevo bien, carece de justificación. Incluso el cristianismo, tal como existe en la realidad colonial –el cristianismo realmente existente– no aporta ninguna justificación a la invasión, como lo veremos más adelante.

3. El enmascaramiento

Otro dispositivo de comparación tácita empleado por el Inca Garcilaso es el *enmascaramiento*, esto es, el recurso de expresar indirectamente su propio pensamiento a través de figuras y personajes reales o imaginarios que le sirven de máscara y protección: Manco Cápac, Blas Valera, los caciques Mucozo y Acuero, los indios de Chayanta, y muchos otros. Todas estas máscaras le permiten contrastar el buen gobierno inca o “indio” del mal gobierno colonial.

La figura del cronista Blas Valera (1545-1597), un jesuita “mestizo” nacido en Chachapoyas y acusado desde su época de simpatía con los incas, es una de estas máscaras. En reiteradas ocasiones el Inca Garcilaso dice valerse de la “autoridad” de este “insigne varón” (CR I. VI) para construir su propio relato historial sobre el Perú de los incas y de la colonia. A propósito de la comparación

entre el gobierno de “antes” y el gobierno de “ahora”, el cuzqueño transcribe íntegramente – o por lo menos, afirma que lo hace– un fragmento de la crónica desaparecida⁵ de Valera en la cual este anota que los indios se mofan del gobierno presente, “comparando estos nuestros tiempos con los de los Incas” (CR 5. XIII). En otro pasaje, más audaz, igualmente transcrito por el Inca Garcilaso, el cronista chachapoyano construye la siguiente comparación ética y política:

De aquí también nació que aquellos Reyes del Perú, por haber sido tales [liberales, magnánimos], 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; porque no se lee que ninguno de los Reyes antiguos de Asia, África y Europa haya sido para sus naturales vasallos tan cuidadoso, tan apacible, tan provechoso, franco y liberal, como lo fueron los Reyes Incas para con los suyos (CR 5. XII).

A pesar de que introduce con prudencia el adjetivo “antiguos”, el texto sugiere claramente que el *actual* Rey de España no ha sido ni cuidadoso ni provechoso para sus vasallos indios del Perú, puesto que estos en sus trabajos y necesidades siguen reclamando a gritos el retorno de los Reyes Incas. En definitiva, dice que *ningún* gobierno en el mundo, ni antiguo ni contemporáneo, ha sido tan provechoso para los gobernados como lo fue el gobierno de los Incas. Los términos de esta comparación explícita hecha por Valera son retomados más adelante por el Inca Garcilaso precisamente en el pasaje donde afirma que “toda comparación es odiosa”. En este pasaje, lo que el chachapoyano designa con la expresión “Reyes antiguos de Europa” es indicado por el cuzqueño con la expresión “gentilidad antigua”:

... en todo lo que de esta república (...) dijere, será contando llanamente lo que en su antigüedad tuvo (...) en su gobierno, leyes y costumbres

⁵ Recordemos que según la versión del Inca Garcilaso, Blas Valera se encontraba en Cádiz en 1596 cuando sus escritos fueron parcialmente destruidos a raíz del saqueo de la ciudad por tropas inglesas. Después de la muerte de Valera (1598), el jesuita Pedro Maldonado de Saavedra hizo entrega al Inca Garcilaso de los papeles “destrozados” de Valera (CR I. VI).

(...), sin comparar cosa alguna de estas (...) al gobierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa. El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua. Muchas leyes y costumbres verá que parecen a las de nuestro siglo, otras muchas oirá en todo contrarias (CRi. XIX).

El sutil narrador parece limitarse a la afirmación general que las formas de gobierno, leyes y costumbres de los incas son *comparables* a las que son descritas en textos bíblicos, griegos o romanos, así como a las que existen en su época. Dice no querer comparar, dejando al lector la tarea de hacerlo “a su gusto”. Sin embargo, el lector que es invitado a comparar ha de tener en cuenta la comparación explícita hecha por Valera, el “Padre Maestro” (CR 2. VI), quien además de su autoridad de intelectual jesuita dispone de la autoridad que le proporciona su conocimiento de la lengua quechua. Implícitamente, el cuzqueño presenta como justa y válida la comparación explícita de Valera. Por lo demás, en el solo hecho de declarar *comparables* las instituciones de gobierno incaicas y las instituciones de gobierno romanas y griegas subyace un juicio de valor, vinculado al prestigio y reconocimiento de la referencia griega y romana en la cultura europea de su época. Cuzco fue “otra Roma en aquel imperio” (Proemio).

Utilizando otra máscara, la de la figura mítica y prestigiosa de Manco Cápac, el Inca Garcilaso asocia la crítica tácita del régimen político colonial con la crítica ética de la subjetividad de los invasores y colonizadores:

Díjoles [Manco Cápac a sus hijos] que a imitación suya hiciesen guardar sus leyes y mandamientos y que ellos fuesen los primeros en guardarlas, para *dar ejemplo* a los vasallos, y que fuesen *mansos y piadosos*, que redujesen los indios *por amor*, atrayéndolos *con beneficios y no por fuerza*, que los forzados nunca les serían buenos vasallos, que los mantuviesen en *justicia* sin consentir agravio entre ellos. Y, en suma, les dijo que en sus *virtudes* mostrasen que eran hijos del Sol, confirmando con las *obras* lo que certificaban con las *palabras* para que los indios les creyesen; donde no, que harían burla de ellos si les viesen *decir uno y hacer otro* (CR I. XXV. Subrayado por nosotros).

La idea de que las *palabras* deben ser confirmadas con las *obras* (las acciones) pertenece al registro ético y religioso (se muestra que se es hijo del Sol cuando las obras confirman las palabras de justicia y fraternidad). En el contexto de la invasión y colonización descrita en la *Historia General del Perú*, la exhortación imaginaria del primer Inca reviste claramente un significado crítico, señalando el contraste entre la coherencia ética de la religión solar y el absurdo de la práctica religiosa cristiana de los “conquistadores” que dicen palabras de fraternidad y realizan obras criminales. Este absurdo suscita la burla de los indios, quienes les ven “decir uno y hacer otro”. La *burla* de los indios mencionada por Manco Cápac resuena en la *mofa* que hacen los indios mencionada por Valera, quien la refiere explícitamente a los españoles: los indios se mofan del gobierno presente “comparando estos nuestros tiempos con los de los Incas” (CR 5. XIII). A través de las máscaras de Manco Cápac y de Valera, el Inca Garcilaso sugiere que los sabios consejos del primer Inca son una norma general de “buen gobierno”, y que los españoles no la respetan. Lejos de significar un aporte, la “conquista” implica un retroceso para los pueblos del Tawantinsuyo.

Del mismo modo, en el contexto de la invasión y colonización la oposición entre “atraer con beneficios” y “someter por la fuerza” remite implícitamente a las prácticas políticas y religiosas de los invasores europeos, cuyo poder se sustenta ostensiblemente en la violencia sin límites de la fuerza armada. La afirmación de que los incas “no echaban por tierra los dioses ajenos luego que conquistaban una provincia, por la honra de ella” (CR 5. XII) produce un contraste con los hechos perpetrados por los españoles, que sí echaron por tierra los dioses de los indios y no respetaron la honra de las provincias conquistadas, multiplicando las fechorías. No es sin razón que en *La Florida* el cuzqueño hace decir a su otra máscara el Cacique Acuero: “... ya tenía noticia de quiénes ellos [los españoles] eran y sabía muy bien su vida y costumbres, que era tener por oficio andar vagabundos de tierra en tierra viviendo de robar y saquear y matar a los que no les habían hecho ofensa alguna” (Fl 2. XVI). De manera tácita, el Inca Garcilaso rechaza la legitimidad de un orden colonial tiránico, basado en la fuerza, aborrecido “perpetuamente de los rendidos” (CR 3. XI).

Además de la legitimidad dinástica, el gobierno de los incas se legitimaba ética y políticamente por sus acciones en favor del bien común. El gobierno colonial, además de su ilegitimidad constitutiva (es resultado de la imposición violenta), se ilegitima perpetuamente en cuanto no gobierna para el bien de todos sino para el beneficio particular de un grupo reducido. Esto mismo es explicitado por un grupo de indios de Chayanta (Alto Perú), una identidad colectiva que sirve asimismo de máscara al Inca:

dijeron [estos indios] (...) [que] lo que peor les parecía era sujetarse a la voluntad de un hombre que estaba predicando religión y santidades y que mañana, cuando los tuviese sujetos, les pondría las leyes que quisiese, que todas serían en provecho suyo y daño de los vasallos (CR 3. XV).

De nuevo, el sinsentido de *palabras* que no son confirmadas con *obras*. Al no corresponder a ningún referente en la realidad social, las palabras terminan perdiendo su significado propio, y más aún cuando este significado es contradicho por el significado propio de acciones, actitudes y comportamientos. Otro grupo de los indios de Chayanta, cuya opinión difiere de la del grupo mencionado más arriba, confirma en positivo la exigencia de concordancia entre *palabras* y *obras* que afirma el cuzqueño y que, en su obra, se presenta como una verdadera regla lógica, ética, política y religiosa de los incas: los indios de este grupo “decían 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 a favor de los vasallos y ninguna en interés del Inca” (CR 3. XV). Interpretado en el contexto de la colonización española: si las nuevas leyes son mandato de un dios verdadero, deberían ser justas, suaves y provechosas, todas a favor de los vasallos y ninguna a favor de los intereses exclusivos del Rey, del Virrey, del encomendero, del cura y de cualquier otro miembro de la nueva casta dominante.

4. Resistencia como indianización

I. *Pacto de gobierno y resistencia cultural*

El tácito cuestionamiento de la legitimidad de la “conquista” por el Inca Garcilaso parece a primera vista incompatible con la veneración que expresa el cronista cuzqueño por su padre, quien fue “conquistador”, funcionario virreinal y encomendero. A pesar del reproche secreto⁶ que pudo dirigir a su padre por haber abandonado a Chimpu Ocllo y contraído matrimonio con una mujer española, el escritor siempre lo defenderá frente a la acusación principal de deslealtad que pesó contra él por el apoyo que pudo haber dado a la rebelión de los encomenderos en la época de Gonzalo Pizarro. En el relato que construye para esta defensa el Inca Garcilaso no se limita a protestar de la lealtad de su padre, proponiendo su propia versión de los hechos de la batalla de Huarina; en el mismo relato construye asimismo una imagen discretamente positiva de Gonzalo Pizarro y de su hábil consejero Francisco de Carvajal, sugiriendo tácitamente la legitimidad de su rebeldía. Esta aparente simpatía del cuzqueño con el partido encomendero y la correspondiente poca simpatía que manifiesta hacia la política de Las Casas tampoco parecen ser coherentes con su crítica tácita de la invasión y colonización y su defensa de los “indios”. ¿Cómo se podría defender la encomienda, institución de despojo y esclavización de los indios, y al mismo tiempo pretender defender a los indios?

En realidad, no existe en la obra del Inca Garcilaso una defensa del sistema de la encomienda como tal. La velada simpatía que parece manifestar por la rebelión de Gonzalo Pizarro y de Francisco de Carvajal no se relaciona con la defensa de la encomienda en particular sino con algo mucho más general: la propuesta política de construcción de un reino autónomo o independiente del Perú, basado en un pacto de gobierno y administración entre españoles autonomistas e incas. Esbozada por Carvajal, la propuesta implicaba un acuerdo entre Gonzalo Pizarro y Sayri Túpac, el segundo

⁶ Este reproche tácito es expresado de manera particularmente sugestiva en HGP 2, I. Ver más arriba, p. 38-39.

Inca de Vilcabamba, a quien el Inca Garcilaso llegó a conocer⁷ en su juventud cuzqueña. El acuerdo permitiría a los incas recuperar simbólicamente su soberanía política, restituyendo al Inca su “majestad y grandeza”, esto es, reconociéndole su título de rey con la facultad de administrar mas no de gobernar realmente a sus vasallos indios. El pleno ejercicio del gobierno recaería en manos del rey Gonzalo Pizarro, quien tendría la facultad de gobernar directamente a los españoles e indirectamente a los indios “pidiendo al Inca que mande a los indios hagan y cumplan lo que [Pizarro] ordenare y mandare” (HGP 4. XL). Para obtener legitimidad ante los incas y ganar su apoyo, Pizarro debía tomar por esposa a una mujer del parentesco más cercano (hija o hermana) del Inca y fundar así una estirpe “mestiza” reconocida por las dos partes. La propuesta de Carvajal apuntaba a crear una nueva forma de hegemonía española, legitimada por un hipotético acuerdo con el Inca Sayri Túpac y, por ello, aparentemente más aceptable para la población colonizada.

Diversos autores han interpretado la discreta simpatía del Inca Garcilaso por Carvajal (a cuya prisión y muerte el cronista dedica seis capítulos) como una adhesión pura y simple a su propuesta política de “alianza” con los incas. Ya en 1939 Valcárcel sostenía que “para Garcilaso Inca no perdía su valor la fórmula de Carvajal, sobre todo cuando propone el estatuto que conciliaba a los dos Perúes que en ese instante adquirirían contorno” (Valcárcel 1989: 145). Mazzotti, quien interpreta la propuesta de Carvajal como un proyecto de “reconciliación de los contrarios” (Mazzotti 2016: 174), sostiene que en los *Comentarios Reales* se está reivindicando simbólicamente “una participación activa de la nobleza cuzqueña en los destinos del nuevo estado colonial y señorial, junto con el sector de españoles que (...) enfrentó a la Corona defendiendo sus encomiendas a perpetuidad” (p. 177). Es probable, en efecto, que el Inca Garcilaso haya aceptado la idea de un pacto de gobierno entre españoles autonomistas e incas. Al cabo de medio siglo de dominación española

⁷ En la narración de su encuentro con el Inca Sayri Túpac en 1558, el Inca Garcilaso describe así la despedida: “A la despedida le hice mi adoración a la usanza de los indios sus parientes, de que él gustó muy mucho y me dio un abrazo con mucho regocijo que mostró en su rostro” (HGP 8. XI).

y de la liquidación de la resistencia de Vilcabamba en 1572, la búsqueda de un acuerdo de paz y gobierno con los invasores podía ser una opción posible de resistencia. Así lo había entendido ya en 1533 el Inca Titu Atauchi quien, luego del asesinato de Atahualpa por los españoles y antes de la toma de Cuzco por los mismos, propuso a estos unas “capitulaciones de paz y amistad” que planteaban entre otras cosas el reconocimiento de Manco Inca como legítimo heredero del gobierno, el mantenimiento de las leyes de los Incas pasados y el establecimiento de “tratos y contratos” entre incas y españoles (HGP 2. VI). La idea de un acuerdo político entre invasores e invadidos tenía pues ya antecedentes entre los incas, y el Inca Garcilaso podía con más razón acoger esta idea en los primeros años del siglo XVII. Sin embargo, nada nos permite afirmar que el Inca Garcilaso entendía ese pacto como lo entendía Carvajal.

En el “proyecto” de Carvajal la restitución al Inca de su “majestad y grandeza” es solo aparente: “el príncipe se contentaría con el nombre de rey” (HGP 4. XL). En realidad la función del Inca se limitaría a la de administrador general de los indios, cumpliendo las disposiciones tomadas por el rey español. El reconocimiento del título de “rey” al Inca es claramente un engaño, y no hay nada en la propuesta de Carvajal que pueda fundar un “dualismo político paralelo” (Mazzotti: 176). En cambio, en las capitulaciones de Titu Atauchi, tales como son descritas en la segunda parte de los *Comentarios Reales*, los incas plantean la restitución *real* y no solo simbólica de la soberanía del Inca: “que los españoles no contradijesen la corona del imperio a Manco Inca porque era el legítimo heredero” (HGP 2. VI). Esta defensa del principio de legitimidad por sucesión dinástica, invocado por Titu Atauchi en 1533, corresponde a la posición política fundamental del Inca Garcilaso, quien, considerando las condiciones planteadas por los incas, las juzga “tan justificadas y tan puestas en razón” (*ídem*). Recordemos que el Inca Garcilaso ve en Túpac Amaru I el “legítimo heredero de aquel imperio por línea directa de varón desde el primer Inca Manco Cápac hasta él” (HGP 8. XIX). Como lo señaló con razón Alberto Flores Galindo al comentar esta frase, “a buen entendedor pocas palabras: los españoles son usurpadores. Queda planteada la tesis

de la restitución del Imperio a sus gobernantes legítimos” (Flores Galindo 2008: 49-50). El comentario de Flores Galindo sintetiza lo esencial de la posición política del Inca, muy alejada de la propuesta de Carvajal que descarta la idea de una real soberanía inca y no significa en modo alguno una “conciliación” sino más bien la imposición de un nuevo dispositivo de dominación española dirigido por los encomenderos.

La posición política fundamental del Inca Garcilaso es la defensa del principio de legitimidad por sucesión dinástica, y no la defensa de la encomienda. A pesar de la distancia geográfica que lo separa de Perú, o quizá precisamente a causa de ella, el Inca Garcilaso entiende con lucidez que en el contexto político-militar de la colonia de finales del siglo XVI no existen condiciones para una política tendiente a restituir la soberanía exclusiva a los incas. Desde el virreinato de Toledo (1569-1581), la caída de Vilcabamba y el consiguiente asesinato de Túpac Amaru I (1572), la dominación española se ha consolidado. Al igual que Titu Atauchi medio siglo antes, el Inca Garcilaso asume la idea de un acuerdo político entre invasores e invadidos pero, a diferencia de él, desplaza implícitamente la cuestión del gobierno legítimo del plano estrictamente político al plano moral y por ende cultural. Concede implícitamente a la forma de gobierno de los incas el carácter de *modelo general* de “buen gobierno”, basado en la *justicia*. Con ello, condiciona tácitamente la eventual legitimidad del gobierno español a su conformidad con el modelo inca de gobierno justo, es decir, a su indianización o incaización. Para adquirir alguna forma de legitimidad, el gobierno de los españoles debe basarse en el modelo de justicia que regía según el Inca Garcilaso en el Tawantinsuyo. A partir de esta base se transforma el sentido y finalidad de todas las instituciones y prácticas de gobierno, incluyendo aquellas que tienen que ver con la economía y, en primer lugar, la encomienda. La indianización del gobierno español implica la indianización de instituciones y cargos públicos, como el de corregidor, pero también la de instituciones económicas como la encomienda y por ende de la figura del encomendero. El Inca Garcilaso describe los rasgos generales que definirían la figura del nuevo “encomendero”, el “encomendero”

indianizado, tomando como referente real e imaginario a su propio padre, el capitán Garcilaso de la Vega.

II. *El padre, curaca y cristiano*

El padre del Inca Garcilaso ejerció el cargo de corregidor del Cuzco durante dos años, entre finales de 1554 y 1556, asumiendo funciones de magistrado y ejerciendo varias funciones gubernativas. Disponía por entonces de “repartimientos” (en realidad, encomiendas) que antiguamente formaban parte de los curacazgos de Huamanpallpa y de Cotanera (Apurímac), en una región poblada inicialmente por los chancas y luego sometida por los incas. La segunda parte de los *Comentarios Reales* propone una “narración histórica” de la manera como Garcilaso de la Vega asumió su responsabilidad de corregidor (gobierno de españoles e indios) y de encomendero (gobierno de los indios encomendados). En esta narración que el cuzqueño atribuye a un anónimo y “religioso varón”, a todas luces ficticio, Rodríguez Garrido ha señalado la existencia de múltiples correspondencias entre la representación que construye el Inca Garcilaso del “buen gobierno” en la época incaica y la imagen política que construye de su padre (Rodríguez: 2000).⁸ A partir de esta constatación convendría sin embargo establecer el marco general de tales correspondencias, en particular de aquellas que tienen que ver con la encomienda, y examinar más de cerca sus contenidos y funciones.

El marco general dentro del cual el Inca Garcilaso describe las relaciones entre el encomendero Garcilaso de la Vega y sus indios encomendados es el vasallaje. Los indios del capitán no son descritos como mera fuerza de trabajo “bárbara” y rentable que ha de ser evangelizada, sino como vasallos, es decir, como súbditos definidos por una relación política y no solo económica con un señor que ejerce una forma de soberanía política. A la muerte del capitán “los indios vasallos suyos (...) con lágrimas copiosas (...) manifiestan la falta que les hace su señor, en quien tenían padre, defensor y amparo” (HGP 8. XII). Estas tres atribuciones del señor como padre,

⁸ Ver pp. 45, en el anterior capítulo.

defensor y amparador son características del gobierno paternalista y bienhechor de los Incas: Manco Cápac, por ejemplo, tiene a sus vasallos como “hijos” (CR 1. XXIII) y es llamado *Huacchacuyac*⁹ que quiere decir amparador, “amador y bienhechor de pobres” (CR 1. XXIV). En su nivel local el capitán Garcilaso de la Vega es, como los Incas a nivel “imperial”, señor de señores, es decir, señor supremo. En su encomienda subsisten señores incas que tienen sus propios vasallos y son vasallos suyos, como García Pauqui. A este le describe el narrador como “un cacique vasallo suyo” (HGP 8. XII), “señor de dos pueblos que están a la ribera del río Apurímac, (...) que el uno de ellos se dice Huayllati” (HGP 4. X).¹⁰ El cronista le llama “buen curaca” (ídem) por haber arriesgado su vida para ayudar a la familia del capitán durante las “guerras civiles” entre españoles. Los términos *curaca* y *cacique* son para el narrador equivalentes: así, señala que Manco Cápac “eligió un curaca, que es lo mismo que cacique en la lengua de Cuba y Santo Domingo, que quiere decir señor de vasallos” (CR 1. XXI). Con el uso del término *curaca* el narrador sugiere una cierta permanencia de la organización socioeconómica y política de la sociedad inca prehispánica: hoy como ayer existen *curacas* que reciben tributos de sus “vasallos” y que a su vez dan tributo al señor superior. En esta perspectiva, se sugiere que el estatuto social y económico del encomendero Garcilaso de la Vega guarda cierta analogía con el estatuto del *curaca* superior y aun del Inca de la época prehispánica, tales como son descritos e imaginados en la primera parte de los *Comentarios*.

La analogía no se aplica a cualquier encomendero español, sino solamente a Garcilaso de la Vega. El narrador pone de relieve la excepcionalidad de este encomendero sui géneris: “Mucho he oído y leído del amor de señores de vasallos para con sus súbditos, mas nada que ver con lo dicho” (HGP 8. XII); en otros términos, con las prácticas de Garcilaso de la Vega, quien es presentado como un modelo para todos los españoles. El capitán hace curar en su casa a los indios enfermos; reduce los tributos de sus “vasallos” a la quinta

⁹ La ortografía que se suele utilizar hoy en día es *waqchacuyac* (*waqcha* = pobre).

¹⁰ Se trata probablemente del actual Huayllati, en la provincia de Grau (Apurímac).

parte de lo establecido; a los “vasallos” de Huamampallpa les reduce aún más esta parte para compensar los gastos del transporte; reduce la distancia para el transporte del tributo en trigo; paga los gastos de transporte del tributo en hoja de coca, facilitando las bestias y entregando a los encargados del transporte media hanega de maíz, “cosas que no sé yo las haya hecho con sus indios ninguno otro señor de vasallos” (ídem); reduce a los de Huamampallpa y Cotanera el tributo en vestidos de lana, entregando la lana a los tejedores. A pesar de que la tributación se hacía en bienes y no en trabajo, el principio que rige el sistema practicado por Garcilaso de la Vega es representado como semejante del que regía en tiempos de los incas: “Viniedo a los tributos que los Incas Reyes del Perú imponían y cobraban de sus vasallos, eran tan moderados que, si se consideran las cosas que eran y la cantidad de ellas, se podrá afirmar con verdad que ninguno de todos los Reyes antiguos (...) se puede comparar con los Reyes Incas” (CR 5. XV). El Inca Garcilaso describe a su padre encomendero como a un “buen curaca”, atribuyéndole características de la gobernanza de los incas: Garcilaso de la Vega se relaciona con sus “vasallos” como lo hacían con los suyos el Inca y los curacas superiores del Tawantinsuyo. De esta descripción imaginaria, que es una forma de indianización, deriva la excepcionalidad de su padre entre los demás españoles. Y esta indianización confiere un nuevo significado a la “encomienda”, que en ciertos aspectos parece más cercana de la comunidad andina que de la encomienda realmente existente.

La indianización del padre por su hijo “indio” resulta aún más visible cuando el relato describe la labor de Garcilaso de la Vega como corregidor del Cuzco. Aquí también encontramos múltiples correspondencias entre la buena administración de lo común por Garcilaso de la Vega y el “buen gobierno” de los Incas. El contenido esencial de tales correspondencias es de carácter ético-político, y su núcleo es una concepción de la justicia que reconoce de alguna manera la exigencia social de asegurar a cada humano lo necesario para vivir como humano. El cronista describe de la siguiente manera el contexto de devastación en el que el corregidor Garcilaso asume sus funciones de magistrado:

La juventud estaba estropeada, las mieses alzadas, el ganado perdido, las caserías quemadas, los cortijos desiertos, las casas y templos saqueados, tantos viejos sin hijos, tantas niños sin padres, tantas matronas viudas, tantas doncellas desamparadas, las leyes oprimidas, la religión olvidada, todo puesto en grande confusión, llanto, lágrima y desconsuelo (HGP 8. XII).

Tomando la vara de corregidor Garcilaso “se convirtió en vara misteriosa de virtud, de justicia, de religión” (ídem). Ejerce sus funciones de magistrado con equidad, estableciendo leyes y justas ordenanzas y convirtiéndose en “retrato vivo de la Justicia” (ídem). Se muestra “más padre que juez”, buscando “prevenir los delitos antes que castigarlos después de hechos” (ídem); aplica siempre “como buen padre medios suaves y fáciles” (ídem). “Hacíase amar antes que temer” (ídem), al igual que Manco Cápac, quien en su testamento político exhorta a sus sucesores a ser “mansos y piadosos” y a gobernar “con beneficios y no por fuerza, que los forzados nunca les serían buenos vasallos” (CR I. XXV). A su manera, Garcilaso es un *Huacchacuyac*, un bienhechor de pobres: “¿Qué pobre le pidió limosna que se fuese las manos vacías? ¿Qué viuda, que huérfano, qué persona desvalida le pidió justicia que de él no la alcanzase?” (HGP 8. XII). Cumpliendo las prescripciones bíblicas, el capitán Garcilaso es socorro de viudas, huérfanos, pobres y desvalidos, tanto indios como españoles; acoge gratuitamente en su propia casa a los necesitados. En la relación ética con los otros como en la relación “religiosa” hacia lo divino –como veremos, ambas relaciones están estrechamente ligadas en el pensamiento del Inca Garcilaso– tanto el corregidor Garcilaso como Manco Cápac exigen coherencia entre lo que se dice y lo que se hace. A un español que ha entrado armado en una iglesia para matar a otro, el corregidor le dice: “¿Cómo nos creerán los indios lo que les predicamos viendo nuestros hechos tan en contra (...)?” (ídem). En su testamento político el primer Inca exhorta a sus sucesores a que “en sus virtudes mostrasen que eran hijos del Sol, confirmando con las obras lo que certificaban con las palabras para que los indios les creyesen; donde no, que harían burla de ellos si les viese decir uno y hacer otro” (CR I. XXV).

Por todo ello, la ciudad “respetaba a su corregidor como a un hombre venido del cielo, y con mucha razón por cierto, porque su religión era muy grande, su piedad muy notoria, el deseo del bien común, extraordinario” (ídem). La expresión: “hombre venido del cielo” tiene aquí un significado claramente mítico-religioso, así como igualmente lo tiene en un pasaje de los *Comentarios* donde el cronista se refiere a Manco Cápac: “... viendo [los indios] que los beneficios que había hecho lo testificaban, creyeron firmísimamente que era hijo del Sol (...) y así creían que era hombre divino, venido del cielo” (CR I. XXI). En ambos casos, la calidad de “hombre venido del cielo” es establecida por la conformidad entre el decir y el hacer, las palabras y los actos: el hombre venido del cielo es aquel que es capaz de justicia. Lo mítico-religioso se encuentra aquí estrechamente asociado a lo ético-político: donde no hay justicia no hay divinidad. Por consiguiente, en el advenir de la justicia se establece un vínculo esencial y no jerarquizado entre la religión solar de los incas y el cristianismo auténtico, esto es, el cristianismo que se despliega en el mundo como obra de justicia. Como lo señala Rodríguez Garrido, en el pensamiento del Inca Garcilaso “... el mito andino y el providencialismo cristiano resultaban equiparados. La ruptura absoluta del orden cultural trazado por los incas representaba también, por tanto, una ruptura del plan de la Providencia” (Rodríguez 2000: 419). En otros términos, la invasión española no realiza sino que, por el contrario, rompe el “plan de la providencia”. El cristianismo realmente existente en la empresa colonial no puede justificar, por consiguiente, la invasión; más aun, en la medida en que se trata de un cristianismo cómplice de la injusticia, legitimador del despojo y de la ruptura absoluta de un orden cultural basado en la justicia, el cristianismo de invasión es solo simulacro de cristianismo, una empresa del Mal. Implícitamente dice el cronista que este cristianismo no justifica la invasión, es decir, el modelo político e histórico “de ruptura, consagrado por los métodos de conquista” (p. 418).

Lejos del cristianismo realmente imperante en la sociedad colonial, el Inca concibe otra forma de cristianismo y lo encarna en la figura de su padre, el Justo. En la perspectiva del Inca Garcilaso no todos los españoles eran hombres “venidos del cielo”, como lo

dice una tradición de cronistas peninsulares que afirman que los indios consideraban “Viracochas” a los españoles. Para el cuzqueño el virrey Toledo no fue, por ejemplo, un hombre “venido del cielo” sino un perpetrador de injusticia y crimen. De hecho, en la obra del Inca Garcilaso solo hay un español a quien describe como “venido del cielo” y por ende como a cristiano auténtico y continuador de la religión solar: su padre. Con razón concluye Rodríguez Garrido que “solo en la representación que Garcilaso construye de su padre se ve cumplido ese ideal, en cuanto en él se unen y se equiparan el paradigma del Inca y el modelo de guerrero y de gobernante cristiano” (p. 419). El ideal en cuestión sería de orden político: asegurar una forma de continuidad entre el bien común tal como era practicado por los incas prehispánicos y el bien común tal como podría ser practicado a partir del mensaje social del cristianismo. “El texto de los *Comentarios* podía proponer un modelo político e histórico de continuidad, distinto y opuesto al de ruptura, consagrado por los métodos de conquista” (p. 418). Este ideal histórico de “un imperio inca cristianizado” (ídem), que en realidad podría también ser descrito como un reino español indianizado, se inspiraría de “parámetros tanto cristianos como incas” (p. 420).

Esta referencia al cristianismo, sin embargo, parece a primera vista incompatible con el modelo político de continuidad, opuesto al modelo de ruptura. ¿No introduce el cristianismo una discontinuidad radical en relación con el mundo inca? Así parecen sugerirlo algunos textos del Inca Garcilaso. Decir que el cristianismo es la lumbre de fe que ha venido a alumbrar a las regiones que “yacían en la sombra de la muerte” (HGP, prólogo) es establecer claramente una ruptura entre un antes y un después, la oscuridad y la luz, la vida y la muerte. En realidad, para que el modelo de continuidad política sea concebible debemos suponer otra continuidad que se juega en el plano de lo mítico-religioso entre el cristianismo y la producción simbólica de los incas relativa al origen y sentido de lo humano y del ser en general. Desde su opción ético-política fundamental de resistencia cultural y de reivindicación de la cultura inca, el Inca Garcilaso no podía soslayar la pregunta por esta forma de continuidad en el plano de las creencias fundamentales. En efecto,

si el cristianismo es un valor y a la vez una ruptura en relación con el mundo simbólico prehispánico, la invasión encontraría una justificación que implicaría la negación de la cultura inca en cuanto cultura yacente “en la sombra de la muerte”. Considerando que la cultura inca era valor y que un cierto cristianismo tenía igualmente la posibilidad de serlo, el cronista cuzqueño debía construir una forma de continuidad entre ambos horizontes simbólicos, la cual implicaba tácitamente una crítica de la invasión. Consciente plenamente de los riesgos que implicaba esta tarea en el contexto político-religioso de la Contrarreforma en España, lo hará desplegando todo su arte de decir sin decir, de no decir diciendo. Su primer recurso para crear esta heterodoxa continuidad será la metáfora de la luz.

Capítulo 4

La justicia, traza del “dios no conocido”

I. Luz del Sol y Luz de la Cruz

Desde la tradición cristiana más antigua se utiliza el término “luz” para designar metafóricamente la Verdad y el Bien supremo para la humanidad accesibles por la fe cristiana y, correlativamente, los términos “tinieblas”, “oscuridad” o “sombras” para nombrar el desgraciado estado en el que se halla la humanidad sin la fe cristiana, cuando vive sumida en el error y el mal. En sus dedicatorias y prólogos el Inca Garcilaso utiliza las mismas metáforas con el mismo sentido aparente: a los indios “... se nos comunicó por su misericordia el sumo y verdadero Dios, con la fe de la santa madre Iglesia Romana, al cabo de tantos millares de años que aquellas naciones tantas y tan grandes permanecían en las tristísimas tinieblas de la gentilidad” (DA, Dedicatoria al Rey); “... no resulta pequeña gloria a España en haberla el Todopoderoso escogido por medianera para alumbrar con lumbre de fe a las regiones que yacían en la sombra de la muerte” (HGP, prólogo). Los “indios” de todo el continente, incluidos los incas, habrían vivido pues en las tinieblas hasta que felizmente les llegó la luz del cristianismo aportada por los invasores. En tal sentido literal han sido interpretados tradicionalmente los pasajes de las dedicatorias y prólogos en los cuales el Inca Garcilaso opone la “luz” del cristianismo a las “tinieblas” de las creencias que organizaban la vida social en la época anterior a la invasión. Así, según esta interpretación establecida de las dedicatorias y prólogos del Inca Garcilaso, que no de sus relatos historiales mismos, “la invasión española es imaginada como un hecho ‘providencial’ (...). Desde esta perspectiva (...) la conquista se justifica y se presenta como definitivamente beneficiosa para los propios indios pues les

abre las puertas de los cielos” (Portocarrero 2008). En realidad, tal interpretación literal no concuerda evidentemente con el contenido de los relatos historiales creados por el cronista cuzqueño y, en particular, con el relato historial de la fundación del Tawantinsuyo, que le fue transmitido por sus allegados maternos.

En este relato que narra el advenimiento de los hijos del Sol Manco Cápac y Mama Ocllo, el Inca Garcilaso establece una nítida distinción entre dos tipos de “gentilidad” prehispánica, una preincaica y la otra incaica. La primera de ellas, que representaría la “primera edad” de la historia del Perú, es descrita de manera esencialmente negativa: los habitantes de la primera edad no conocían ninguna regla, ni social, ni moral, ni política; su única regla sería la ley del más fuerte; no construían casas ni aldeas, no usaban vestidos, se nutrían de frutos y de animales salvajes y practicaban el canibalismo; la única fuente de sus creencias era el temor, la admiración o el interés; podían así adorar animales feroces, serpientes, plantas, grutas, montañas, ríos, fuentes, la tierra y el océano, o no tener objeto alguno de adoración; en resumen, eran “irracionales” y “apenas tienen lengua para entenderse unos con otros” (CR I. XII). En un célebre pasaje de los *Comentarios Reales* el cronista cuenta cómo fue iniciado a esta historia por sus parientes maternos. Habiendo preguntado a un viejo tío sobre el origen de los incas, este le habría dicho: “Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes...” (CR I. XV). El emigrado de Cuzco retoma tal cual el etnocentrismo inca, desconociendo el aporte de las grandes culturas preincaicas y contemporáneas a los incas (Chavín, Moche, Tiwanaku, Wari, Chimú, Uru, etc.) y utilizando en su reproducción del etnocentrismo inca términos ya “clásicos” del etnocentrismo europeo para caracterizar a los otros (“bárbaros”, “salvajes”, “brutos”).

Sin embargo, prosigue el relato, mucho antes de la llegada del cristianismo, esta gentilidad “bárbara” ya había sido iluminada por la sabiduría de los incas, que fueron enviados expresamente a la

tierra por el dios Sol para aportar la luz de un buen vivir, inaugurando una “segunda edad”. El cronista atribuye a su viejo tío el relato siguiente:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad... (CR I. XV).

El hijo del Sol, Manco Cápac, y su hermana y esposa Mama Ocllo aparecieron entonces en el Lago Titicaca, a 3800 m de altura; fueron al encuentro de los “bárbaros”, para transmitirles la religión solar y enseñarles a habitar “en casas y pueblos poblados (...), labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias” (ídem); Manco Cápac enseñó a los primeros indígenas a fabricar arados, sacar acequias de los arroyos y fabricar calzado; Mama Ocllo “industriaba a las mujeres en los oficios femeniles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos” (CR I. XVI).

Contrariamente a lo que dicen sus prólogos y dedicatorias, el cronista cuzqueño sostiene que en el momento de la “conquista” todos los indios del Perú no se hallaban en las “tristísimas tinieblas” de la barbarie y del paganismo. Los incas habían instaurado, desde varios siglos atrás, una edad de luz en la historia andina. La religión solar de los incas era ya, antes del cristianismo, una religión de luz. Por lo mismo, la introducción del cristianismo significa desde la perspectiva del Inca Garcilaso una ruptura en relación con las creencias de la “primera edad”, que subsistían en los territorios no sometidos por los Incas, pero no en relación con la religión solar de la “segunda edad”, la edad incaica. De este modo el Inca Garcilaso establece una continuidad entre las dos religiones de luz, cristianismo y religión solar.

¿Cómo entender esta continuidad? Una lectura superficial podría interpretarla en un sentido “germinativo”: la religión solar sería como el germen del cristianismo, siendo este la planta o el fruto

plenamente desarrollado. La religión solar anunciaría o prefiguraría la religión de Jesucristo, a la manera de la sabiduría griega y romana según los primeros intérpretes del cristianismo.¹ Tal sería el sentido del siguiente pasaje que se refiere al surgimiento de la “luz” entre los “barbaros”:

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 alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros; y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino mas dóciles para recibir la fe católica... (CR I. XV).

A pesar de ser una religión de luz y de sacar a los “bárbaros” de las tinieblas, la religión solar solo aplanaría el camino al cristianismo, la otra religión de luz. El texto, sin embargo, dice mucho más. Con su habitual arte de la expresión tácita, el Inca Garcilaso sugiere un sentido más profundo de la continuidad. La relación de continuidad entre la religión de luz y el cristianismo no es solo “germinativa” sino de origen: el Dios que permite el surgimiento de Manco Cápac (el “lucero del alba”) y el Dios que envía la luz del cristianismo católico es el mismo. A ese Dios común los incas lo denominan “Sol” y el catolicismo “Dios Nuestro Señor”, mientras que el Inca Garcilaso reúne ambas denominaciones en una sola: el Dios en cuestión es *a la vez* “Dios Nuestro Señor” y “Sol de justicia”. Por consiguiente, y contrariamente a lo que reitera el escritor en lo explícito, la religión solar no es “fábula” ni “idolatría”, puesto que su dios visible y conocido (el Sol) es el mismo “Dios Nuestro Señor”, el dios revelado y por ende conocido del cristianismo. Más aún, desde las bases neoplatónicas de su pensamiento metafísico-religioso, el Inca Garcilaso

¹ Siguiendo esta perspectiva, Pierre Duviols estima que las creencias de los incas no fueron más que una “preparación evangélica” del Perú para recibir la fe cristiana (Duviols 1994: 74).

atribuye explícitamente a la religión solar e implícitamente a la religión cristiana la creencia en un dios invisible y no conocido, que sería el Origen:

Demás de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas (...), los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra (...), al cual llamaron Pachacámac. Es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo (CR 2. II).

Pachacámac es pues el *verdadero* sumo Dios del cristianismo. En uno de los pocos pasajes en que abandona su habitual cautela, y que da testimonio de los límites de la censura en su época, el escritor cuzqueño explicita atrevidamente su posición metafísica y mítico-simbólica fundamental relativa al Dios común: "el Dios de los cristianos y Pachacámac era todo uno" (ídem). Lo *verdadero* se opone a lo falso: habría una concepción verdadera y una concepción falsa del dios cristiano. Lo que el Inca Garcilaso piensa del verdadero dios cristiano queda entonces expresado *indirectamente*, a través de su caracterización del Pachacámac incaico. ¿"Quién" es, pues, Pachacámac? Preguntando a los indios, decían que

Era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no lo conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido (ídem).

La identificación del *verdadero* dios cristiano con Pachacámac implica una concepción del dios del cristianismo como dios no conocido y trascendente al conocimiento humano, como un dios cuyo rastro solo puede ser entrevisto a través del Bien o de la Justicia. Una concepción fuertemente impregnada de neoplatonismo, en cuya perspectiva dios "está" más allá de toda manifestación e incluso más allá del ser: "El sumo Dios, a quien [Platón] algunas veces llama

sumo Bien (...) no es ente, sino sobre ente (...), y tanto lo halla oculto de la (...) mente humana, que apenas halla nombre que ponerle” (DA 202). A partir de este marco mítico-simbólico la figura de Jesucristo sería la manifestación derivada del sumo Dios, el Origen, en lo inteligible y en lo sensible, así como el Sol es la manifestación derivada de Dios en lo sensible (ver capítulo 2, p. 38). La “luz” de Jesucristo como la “luz” del Sol sería la manifestación misma, y en este múltiple manifestarse del Origen radicaría el común fundamento de las dos religiones de luz, la religión solar y el cristianismo. Por otra parte, afirmar que el *verdadero* dios cristiano es el mismo que los incas llamaban Pachacámac equivale a sostener que a este *verdadero* dios del cristianismo se le adora interiormente, y no con pompas exteriores. Esta concepción del cristianismo sugiere una proximidad con el humanismo cristiano de Erasmo. Recordemos que el erasmismo fue ante todo “la gran reivindicación del culto en espíritu contra la religión ceremonial” (Bataillon: 73), la predicación de “un cristianismo interior que prescinde de los dogmas, de las ceremonias y de las reglas” (p. 97) y que exige adecuación entre las palabras y las acciones.

El Dios común e invisible, lugar simbólico de la síntesis entre ambas religiones de luz, trasciende toda manifestación histórica particular. Sin embargo, en la perspectiva del Inca Garcilaso como en la de León Hebreo, esta exterioridad radical de lo divino no implica una ruptura absoluta con la historia. En la dimensión histórica lo divino se anuncia como “luz”. ¿Qué señala aquí la metáfora de la luz? En la religión solar como en el cristianismo (neo)platonizante del pensador cuzqueño la luz que aclara la condición de los humanos es el Bien o la Justicia.

2. El dios de la Justicia: el decir y el hacer

Manco Cápac, el fundador “venido del cielo”, hace obra de *justicia* entre los humanos, y esta es la misma obra que hace el refundador del Cuzco y paradigma de vida cristiana Garcilaso de la Vega, otro hombre “venido del cielo”. De este modo, la verdad humana de una tradición mítico-simbólica se define esencialmente por su

ser-luz, esto es, por su desplegarse efectivo *como* justicia. Lo anterior equivale a decir que la verdad se juega en la relación justa con los otros y que por lo mismo ella no es discurso, doctrina, tesis o simple afirmación abstracta separada de una relación concreta con los otros. El sentido de lo que se dice no se juega simplemente en el decir, sino en el hacer conforme al decir. Sin esta conformidad el decir pierde inteligibilidad y, en últimas, resulta absurdo y genera la burla. Tal es, en síntesis, un aspecto central del pensamiento del Inca Garcilaso sobre la verdad “religiosa”, aspecto que expresa indirectamente a través del “testamento” de Manco Cápac. Según el relato historial de nuestro cronista, el Inca

en suma les dijo [a sus sucesores] que en sus virtudes mostrasen que eran hijos del sol, confirmando con las *obras* lo que certificaban las *palabras*, para que los indios les creyesen; donde no, que harían burla de ellos si les vieses *decir* uno y *hacer* otro (CR I. XXV. Subrayado nuestro).

Y tenían razón los indios de burlarse de este cristianismo donde se dice uno y se hace otro. Esta exigencia de conformidad entre el decir y el hacer, entre la palabra y la obra, introduce un elemento de juicio determinante a la hora de establecer el sentido del cristianismo que instauraron realmente los españoles, y por ende el sentido o sinsentido de la invasión española. Sobre ella descansa el siguiente juicio general del Inca Garcilaso sobre la historia de la invasión:

Si a esta vana creencia de los indios correspondieran los españoles con decirle que el verdadero Dios los había enviado para sacarlos de las tiranías del demonio (...) y les predicaran el Santo Evangelio *con el ejemplo que la doctrina pide*, no hay duda sino que hicieran grandísimo fruto. *Pero pasó todo tan diferente*, como sus mismas historias lo cuentan, a que me remito, que a mi no me es lícito decirlo: dirán que, por ser indio, hablo apasionadamente (CR 5. XXI. Subrayado nuestro).

Lejos de pensar que “la historia siempre arriba a buen puerto” (Portocarrero: 2008), el Inca Garcilaso considera que la historia de la relación entre cristianos y “gentiles”, entre españoles e indios, no arribó precisamente a buen puerto. “Pasó todo tan diferente”: desde el requerimiento de Valverde, el fraile fanático que justifica

la destrucción de los incas,² hasta las persecuciones y crímenes de Toledo, el virrey que da orden de asesinar al joven Túpac Amaru I, la generalidad de los hechos y acciones de los españoles “católicos” no solo no ha sido conforme a lo que “la doctrine pide” sino que ha sido abierta negación de lo que dice tal doctrina. La palabra evangélica ha sido negada, no con palabras sino con los hechos, por aquellos mismos que se presentan como sus mensajeros. En la realidad histórica, los españoles católicos han sido en general más bien mensajeros de muerte, odio y destrucción, convirtiéndose así, como dice entre líneas el Inca Garcilaso, en mensajeros y agentes del “demonio”. En efecto, es el “demonio” quien frustra la posibilidad abierta por Titu Atauchi y Francisco de Chaves de unas capitulaciones³ que hubiesen permitido una relación respetuosa entre ambas religiones de luz. “Como hombres bien considerados” Chaves y sus compañeros habían entendido que las “obras y palabras tan puestas en razón” de Titu Atauchi y su gente “no eran de bárbaros ídólatras” sino inspiraciones del dios cristiano para que los indios recibiesen “con amor y suavidad” el Evangelio (HGP 2. VI). Intervino entonces el “demonio, enemigo del género humano”, y a través de los siete pecados capitales (soberbia, avaricia, ira, envidia, lujuria, pereza, gula) levanta “las guerras que poco después hubo entre indios y españoles por no cumplirse estas capitulaciones, porque la soberbia no consintió la restitución del reino a su dueño y causó el levantamiento general de los indios” (ídem). Como se ve, el narrador atribuye a los españoles la responsabilidad de la guerra, por su “soberbia”, presentándolos de hecho como agentes no del dios cristiano sino del demonio. De manera implícita el prudente narrador está diciendo que la “conquista” no se justifica por el advenimiento del cristianismo, puesto que los supuestos agentes del cristianismo son de hecho agentes del “demonio”.

² Así transcribe el Inca Garcilaso la última parte del requerimiento que el fraile dirige a Atahualpa en prisión: “Serás apremiado con guerra a fuego y a sangre, y todos tus ídolos serán derribados por la tierra y te constreñiremos con la espada a que, dejando tu falsa religión, que quieras, que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributo a nuestro emperador, entregándole el reino” (HGP I. XXII).

³ Sobre las capitulaciones de Titu Atauchi, ver más arriba, p. 81.

No obstante, la “conquista” pudo asimismo traer al Perú el cristianismo que encarna en el imaginario del Inca Garcilaso la figura de su padre. Como hemos visto, Garcilaso de la Vega representa según su hijo el *verdadero* cristianismo, aquel de la justicia y de la coherencia entre el decir y el hacer. La exigencia de tal coherencia se explicita en las palabras que el “buen corregidor” le dirige a un español que había entrado en una iglesia con la espada desnuda para matar a otro: “¿Cómo nos creerán los indios lo que les predicamos viendo nuestros hechos tan en contra, pues tenían estos bárbaros tanto respeto a la casa del sol que ellos adoraban por Dios, que para entrar a ella se descalzaban doscientos pasos antes de llegar a ella?” (HGP 8. 12). Entre líneas, los “barbaros” no son quienes se toma por tales, sino más bien quienes actúan bárbaramente. Según la obra del Inca Garcilaso, la generalidad de los españoles o de los “cristianos” actuaron de hecho bárbaramente, y no cristianamente. Como lo hemos visto, nuestro cronista afirma en su imaginario la excepcionalidad⁴ de su padre, y sabe que hombres como Francisco de Chaves fueron muy pocos: “Pasó todo tan diferente”. Existió igualmente un Las Casas, quien representa otro tipo de excepcionalidad y quien también entendía el cristianismo como exigencia de conformidad entre las palabras y los hechos.⁵ Sin embargo, frente a la cuestión del “bien común de los indios” Las Casas encarna una política que el Inca Garcilaso considera irrealista y por ende poco eficaz. Las Casas, dice el cuzqueño, “se mostraba muy celoso del bien común de los indios y gran defensor de ellos. Proponía y sustentaba cosas que aunque parecían santas y buenas, por otra parte se mostraban muy rigurosas y dificultosas para ponerlas en efecto” (HGP 3. XX). La diferencia entre ellos no concierne a los fines sino los medios: así, en lo que toca a la encomienda, mientras Las Casas

⁴ “Mucho he oído y leído del amor de señores de vasallos para con sus súbditos, mas nada que ver con lo dicho” (HGP 8. XII), esto es, con las prácticas del corregidor y encomendero Garcilaso de la Vega.

⁵ “Si los predicadores anuncian a algún pueblo el evangelio acompañados del estrépito de las armas, por ese mismo hecho, se hacen indignos de que se tenga fe en sus palabras. Pues ¿qué tiene que ver el evangelio con las bombardas? ¿Qué tienen que ver los heraldos del evangelio con los ladrones armados?” (Las Casas: 339).

propone su abolición, el Inca Garcilaso propone su transformación, indianizándola conforme a las tradiciones andinas de vasallaje. El terreno de la política de Las Casas es jurídico y de intervención ante los poderes establecidos; el de la política del Inca Garcilaso es cultural. Ninguna de ellas llegó a tener efecto en la realidad, en la que predominaron el abuso y la explotación más inmisericorde durante los tres siglos de dominio colonial. Afirmando en su imaginario la excepcionalidad cristiana de su padre, el Inca Garcilaso no justifica la invasión sino que construye un relato utópico con el fin de orientar en un presente de inhumanidad y destrucción. El relato sobre el “buen gobierno” de Garcilaso de la Vega en la segunda parte de los *Comentarios* es un desarrollo del relato sobre el “buen gobierno” incaico en la primera parte; al igual que la *Utopía* de Tomás Moro, ambos relatos cumplen la función de abrir lo posible en tiempos de oscuridad.

En el plano de la simbólica mítico-religiosa del Inca Garcilaso, basada en la afirmación de una continuidad entre las dos “religiones de luz” (religión solar y cristianismo) enlazadas por un origen común (el Dios no conocido), el cristianismo no representa ni una ruptura ni una “mutación capital” (Duviols 1994: 78) en relación con las creencias prehispánicas. El mensaje evangélico podía ajustarse con la simbólica de las creencias de los incas, como lo vio Emilo Choy al afirmar que el cuzqueño “quería unir a la alta moralidad de los indios los aspectos luminosos que veía en el catolicismo” (Choy: 396). En su pensamiento la verdadera ruptura religiosa, ética y política es más bien la que separa al *verdadero* cristianismo del falso cristianismo, esto es, al cristianismo de la coherencia entre el decir y el hacer, representado por la figura de su padre, del cristianismo del requerimiento imperial, que es el cristianismo realmente existente y predominante entre los invasores y es representado emblemáticamente por el cura Valverde. Las *ideas* del Inca Garcilaso sobre el *verdadero* cristianismo no provienen sin duda de su padre, quien de hecho en su vida se ocupó más de asuntos militares y políticos que de pensamiento religioso. Son más bien testimonio de la influencia que tuvo en él la tradición del *humanismo cristiano*, que en España se suele asociar al Renacimiento cristiano de los últimos años del siglo XV y de las primeras décadas del siglo

XVI (Bataillon: 25), durante las cuales se relaciona en gran medida con la filosofía cristiana de Erasmo. El humanismo erasmiano llegó a tener un impacto considerable en la vida cultural española durante la década de los veinte, antes de ser condenado total o parcialmente por la Inquisición y otras autoridades eclesiásticas a partir de la década del treinta y en especial durante el concilio de Trento (1545-1563).

El humanismo cristiano del Renacimiento se inscribe en una larga historia medieval de intentos de renovación del cristianismo orientados hacia la recuperación del espíritu evangélico del "cristianismo primitivo" o de las primeras comunidades cristianas basadas en un modo de vida caracterizado socialmente por la fraternidad, el compartir, la sencillez y el desapego al poder y a los bienes materiales, según el modelo descrito en las Actas de los Apóstoles: "Todos los que creían se reunían y tenían todas las cosas en común; vendían sus posesiones y bienes, y los repartían a todos según las necesidades de cada cual" (Ac 2 44-46). En el Nuevo Mundo, algunos clérigos humanistas –como en la Nueva España Vasco de Quiroga, lector de Tomás Moro y fundador de los pueblos-hospitales– pensaban que en las culturas indígenas del continente existían recursos morales y culturales que hacían más factible el retorno del cristianismo a sus fuentes que en la vieja y corrompida Europa (Zavala: 12).⁶ Mucho del nuevo espíritu de renovación religiosa, social y cultural resuena en la obra de Juan Luis Vives (1492-1540), uno de los principales representantes del humanismo cristiano español y amigo de Erasmo y de Tomás Moro. Para Vives como para Moro y Erasmo la recuperación del espíritu del cristianismo de los orígenes no es solo un asunto "espiritual", porque para ellos el cristianismo es ante todo un modo de vida y una actitud hacia los otros y hacia el mundo; por ello, lo "espiritual" no es algo desligado de lo "corporal" o lo "material"; antes bien lo espiritual, entendido como la palabra de Cristo, se despliega en los actos, las obras,

⁶ El Inca Garcilaso parece compartir elementos de esta utopía católica, sugiriendo una analogía entre los creyentes indígenas y los creyentes de la Iglesia primitiva: "Los fieles indianos sus feligreses, con las primicias del espíritu hacen a los de Europa casi la ventaja que los de la iglesia primitiva a los cristianos de nuestra era, cuando la católica fe desterrada de Inglaterra y del Septentrión, su antigua colonia, se va de un polo a otro a residir con los antfopdas" (HGP, Prólogo).

la relación concreta con los otros. La exigencia de coherencia entre el decir y el hacer, central como hemos visto en el pensamiento ético-religioso del Inca Garcilaso, constituye la base de la filosofía cristiana de Vives y el criterio fundamental para reconocer la vida propiamente cristiana: “La suma de lo que he querido decir es esta: a ninguno tengo por verdadero cristiano que al prójimo necesitado no le socorre en cuanto puede” (Vives: 128). Al igual que el Inca Garcilaso, Vives distingue al *verdadero* cristiano del falso cristiano: el primero atiende la exhortación de San Juan: “Hijos míos, no amemos solo de palabra, sino realmente y de obra” (*idem*); el segundo es el avariento “entregado a la ansia” de las riquezas y del poder, idólatra del dinero e incapaz de misericordia y generosidad: “No sin razón entre todos los pecados llamó San Pablo a sola la avaricia servidumbre de los ídolos, pues por amar algunos con ansia su dinero se apartaron de la fe” (p. 127). El dios de Vives, como el de Moro y Erasmo, no exige de los humanos ceremonias pomposas, sacrificios costosos o rituales complicados: “lo que Dios quiere de ti, ciertamente no es otra cosa, en dos palabras, que el que obres con justicia y ames la misericordia” (p. 114). El *verdadero* cristiano del Inca Garcilaso es el mismo que el de Vives, quien, después de recordar la exigencia de conformidad entre las palabras y la vida, afirma una concepción del ser-cristiano en la cual lo espiritual y lo corporal no están disociados:

Esto es propiamente ser cristiano, y ser verdaderamente seguidor de su Príncipe y Maestro, que dio el ser a todo el hombre, y a todo él lo sanó y alimentó, a la alma con la doctrina, y al cuerpo con la comida: es justo pues que nosotros hagamos bien al prójimo en el alma y en el cuerpo, según cada uno pudiere (p. 129).

En la perspectiva del Inca Garcilaso esta doctrina es la Justicia, esto es, la traza que el Dios no conocido ha dejado en la religión solar y en el cristianismo, y, de manera universal, en la “ley natural” accesible a la “razón natural” que pertenece a todo ser humano. El dios que prescribe obrar con justicia y amar la misericordia es el Dios común de la religión solar y del cristianismo verdadero, el Dios invisible, el Bien más allá del ser, el *Pachacámac* que trasciende las dos religiones de luz. Según los *Comentarios Reales*, en el tiempo del “buen

gobierno" de los Incas la exigencia de justicia sustentaba a las almas y la justicia alimentaba a los cuerpos, mientras que en los tiempos de violencia y destrucción inaugurados por la invasión triunfa la soberbia y la avaricia y desaparece la justicia, la traza del Dios invisible (con la excepción de la isla de justicia que fue según nuestro cronista el Cuzco cuando su padre fue corregidor). En otras palabras, los españoles que llegaron al Nuevo Mundo no estuvieron a la altura del cristianismo: "Pasó todo tan diferente". Tampoco estuvieron a la altura de la "razón natural" que al margen de la religión revelada permite acceder a la "ley natural", que es ley de Justicia. Más sabía de dios y de justicia un indio como Mucozo, un cacique de la Florida que no había "rastreado" intelectualmente ni al dios cristiano ni a Pachacámac, que los "cristianos" imperiales que han hecho cosas "abominables" en Europa y en América (Fl 2. IV). A Mucozo el "Dios y la naturaleza humana" (la razón natural) le hacían obrar con justicia, aun a riesgo de su vida, para "mayor confusión y vergüenza de los que nacen y se crían" (ídem) en países cristianizados.

El Inca Garcilaso había leído a Juan Luis Vives. Según el documentado estudio de José Durand, llegó a poseer en su biblioteca por lo menos dos de sus libros: *El arte de hablar* (1532) y la *Introducción a la sabiduría* (1524), que figuran respectivamente en los puestos 32 y 94 del catálogo establecido por Durand, en el cual figura además un tercer libro de Vives cuyo título no es indicado (puesto 34 en el catálogo). Poseía igualmente el Inca Garcilaso en su biblioteca varios otros libros considerados heterodoxos o heréticos por la Iglesia de su tiempo, como el *Enchiridion* de Erasmo (traducido al castellano en 1526) y obras de Marsilio Ficino y de Savonarola. El ambiente humanista renacentista que influye en el Inca Garcilaso se caracteriza no tanto por un supuesto "sentido del orden y concierto" (Miró Quesada 1989: 224) sino por el aliento general de reforma religiosa, moral, estética y política, un aliento que busca transformar las maneras establecidas de vivir, generadoras de individualismo, desigualdad, opresión e injusticia, y orientadas hacia las finalidades absolutas del dinero y del poder. La expresión intelectual políticamente más consecuente de este aliento de transformación de la vida social y cultural fue elaborada por un entrañable amigo de Erasmo y de Vives,

Tomás Moro. Con su *Utopía* (1516) confiere un nombre a lo posible que su época vislumbra, reconstruyendo y asociando la memoria del “comunismo” platónico con la memoria del cristianismo primitivo.

Lo posible que Moro contribuye a construir narrativamente es el de una modernidad otra, basada en una concepción alternativa del bien común. Una modernidad alternativa a la que en las décadas siguientes se va a imponer como forma hegemónica de la modernidad. Los rasgos generales de esta modernidad –que será caracterizada posteriormente como capitalista– son ya descritos por Moro: institución del poseer y del poder como finalidades generales de la vida humana, interpretación del poseer como sentido de una actividad ilimitada de apropiación privada y acumulativa de bienes, comprensión predominante de los bienes como mercancías y de su valor de uso como insignificancia, primado del interés particular sobre el interés general, absolutización de la propiedad privada, práctica de usurpación de tierras comunales (los *enclosures* o cercamientos). Todos estos aspectos son objeto de la crítica de Moro, y varios de ellos de la de Vives. Poco menos de un siglo después, el Inca Garcilaso de la Vega reitera los principales elementos de esta crítica de la modernidad hegemónica, repensándolos a partir de la narrativa inca sobre el “buen gobierno” y el bien común. El Inca Garcilaso no cita nunca a Moro ni a Vives –sin duda no hubiese sido prudente hacerlo– pero en los *Comentarios Reales* se manifiesta el espíritu de utopía que había sostenido el pensamiento de los principales representantes del humanismo renacentista o de la primera modernidad. Más allá de las correspondencias formales y de contenido⁷ entre *Utopía* y los *Comentarios Reales* (en particular el Libro V de la primera parte), existe un común horizonte utópico entre el Inca Garcilaso y Moro. Refiriéndose ante todo a los “papeles rotos” de Blas Valera, invocando elementos de su propia memoria cultural y apoyándose en textos de diversos cronistas, el narrador cuzqueño construye una forma inca de utopía que parte según él del pensamiento y la práctica del “buen gobierno” de los Incas, pero cuyas raíces más profundas remiten en realidad a la experiencia ancestral y no estatal del comunismo andino.

⁷ Sobre estas correspondencias ver: (Durán Luzio 1976).

Tercera parte
**El “buen gobierno” incaico:
relatos y datos**

Capítulo 5

Relatos del bien común

1. Una “admirable” filosofía moral: reciprocidad y redistribución

El Inca Garcilaso pensaba que el dios de los incas –que identificaba con el dios de los cristianos– es dios de la Justicia. Manco Cápac y su hermana y esposa Mama Ocllo, hijo e hija del Sol, son dioses “civilizadores” que transmiten saberes diversos a los humanos, siendo el primero de ellos el saber de la justicia o de la “ley natural” que ha de regir las relaciones entre los humanos. “Nuestro Padre el Sol” los envía entre los primeros pobladores de los Andes centrales “para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad (...) [y tuviesen] alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros” (CR I. XV). En su última exhortación antes de morir, Manco Cápac señala a sus sucesores que deben mantener a los indios “en *justicia* sin consentir agravio entre ellos” y que en sus virtudes han de mostrar que son hijos del Sol, “confirmando con las obras lo que certificaban con las palabras para que los indios les creyesen (CR I. XXV).

En la versión que ofrece el Inca del relato mítico de la fundación del imperio, la principal enseñanza que aportan Manco Cápac y Mama Ocllo a los pueblos reducidos es de carácter “moral”, en un sentido que abarca lo que hoy llamaríamos moral pública o ética social: “... les enseñaron la ley natural y les dieron leyes y preceptos para la vida moral en provecho común de todos ellos, para que no se ofendiesen en sus honras y haciendas” (CR 2. I). El enviado del Sol

Les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón natural les enseñaba, persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no naciesen enojos ni pasiones, hiciesen con todos lo que quisieran que todos hicieran con ellos, porque no se permitía querer una ley para sí y otra para los otros” (CR I. XXI).

La “luz” de la religión solar es ante todo un saber moral representado por la palabra y obra de justicia de Manco Cápac, el fundador “venido del cielo”. A este saber el Inca Garcilaso le llama *filosofía moral*. Según el uso establecido en su época, la filosofía moral era una de las dos grandes divisiones genéricas, junto con la filosofía natural,¹ del saber filosófico relativo al mundo sensible y a los entes temporales. En el relato historial del cronista cuzqueño la filosofía moral representa el mayor logro cultural o “civilizatorio” alcanzado por los incas, muy por encima de sus saberes en “filosofía natural” y de sus conocimientos técnicos. En estos últimos campos sus saberes eran “cortos” (escasos), mientras que en filosofía moral los incas “se extremaron”, alcanzando formas de sabiduría inexistentes tanto en la Roma antigua como en la España y la Europa contemporáneas:

Solo en filosofía moral se extremaron [los incas] así en la enseñanza de ella como en usar leyes y costumbres que guardaron, no solo entre los vasallos, cómo se debían tratar unos a otros, conforme a la ley natural, (...) y cómo debía el Rey gobernar y beneficiar a los curacas y a los demás vasallos y súbditos inferiores. En el ejercicio de esta ciencia se desvelaron tanto que ningún encarecimiento llega a ponerla en su punto, porque la experiencia de ella les hacía pasar adelante, perfeccionándola de día en día y de bien en mejor (CR 2. XXVII).

La expresión *filosofía moral* empleada por el Inca abarca el doble significado de ética social (cómo se deben los vasallos tratar unos a otros) y de *política* o saber relativo al “buen gobierno” (cómo debe el Rey gobernar y beneficiar a los curacas y a los demás vasallos y

¹ El Inca Garcilaso poseía en su biblioteca un libro reseñado en el inventario como “primera parte de Filosofía natural”, libro que no ha sido identificado (Durand 1948: 256).

súbditos inferiores). Por otra parte, distanciándose de la separación “clásica” en el pensamiento europeo entre “teoría” y “práctica”, la filosofía moral tal como la entiende el Inca Garcilaso es a la vez saber y práctica de las reglas, valores y normas de la convivencia. La filosofía moral de los incas no se halla expresada en tratados escritos, sino en sus prácticas sociales (costumbres que guardaron, manera de tratarse unos a otros) y en sus leyes (buen gobierno, uso de las leyes).² Es un saber normativo y axiológico cristalizado en formas específicas de lo social y de lo político, en reglas de vida individuales y colectivas así como en instituciones y prácticas políticas. No es un saber rígido y dogmático, dado que surge de una reflexión continua sobre la “ley natural” y sobre la experiencia vivida,³ y que es objeto de enseñanza. En la sociedad inca la enseñanza de la filosofía moral o, en otras palabras, la formación ética y política, podía pasar por la poesía: los incas “... supieron componer en prosa, también en verso, fábulas breves y compendiosas por vía de poesía, para encerrar en ellas doctrina moral” (CR 2. XXVII). Las artes poéticas, que en la cultura inca eran también un saber sobre la verdad y el bien, fueron cultivadas en particular por los *amautas* (filósofos).⁴

Intuyendo que su juicio sobre el grado de excelencia alcanzado por los incas en *filosofía moral* podía suscitar escepticismo y sospechas de “apasionamiento”, el narrador “indio” pone de relieve otros juicios positivos, producidos por autores españoles. Transcribe en particular algunos comentarios admirativos de José de Acosta (1540-1600) y de Pedro Cieza de León (1520-1554) sobre la organización política, social y económica de los incas. “Hicieron [los incas] tan grandes cosas y tuvieron tan buena gobernación que pocos en el mundo les hicieron ventaja”, dice Cieza de León, mientras que el jesuita Acosta anota que en la ley de los incas había muchas cosas

² “La Filosofía moral alcanzaron bien, y en práctica la dejaron escrita en sus leyes, vida y costumbres” (2. XXI).

³ “... la ley natural que deseaban guardar y la experiencia que hallaban en las buenas costumbres, y, conforme a ella, iban cultivando de día en día en su república” (*ibid.*).

⁴ El Inca transcribe en los *Comentarios Reales* (2. XXVII) algunos versos en lengua quechua que el mestizo jesuita Blas Valera tradujo al latín, “admirado de que los amautas hubiesen alcanzado tanto”.

“dignas de admiración, (...), y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas” (CR 2. XXVII). Admiración tanto más estimable y sorprendente cuanto que Acosta y la mayoría de los españoles consideraban “diabólicas” las creencias y prácticas religiosas de los incas. En una época de la historia europea en la que no se concebía la moral independientemente del cristianismo, no era muy común reconocer la moralidad de la vida y de las instituciones de un pueblo que no conocía la “religión verdadera”.

¿Qué era, pues, lo “admirable” en la *filosofía moral* de la sociedad inca prehispánica, esto es, en los saberes éticos y políticos que orientaban su práctica y se realizaban en sus costumbres y sus leyes? La casi totalidad de las reglas, valores, normas, prácticas e instituciones de la convivencia descritas por el Inca Garcilaso conciernen la organización económica, social y política de los incas. Son saberes prácticos relativos a la materialidad de la vida y, más precisamente, a las condiciones de reproducción y desarrollo de la vida humana entendida como valor. Partiendo de la teoría y conceptualización propuestas por Karl Polanyi, podríamos reunir estos saberes prácticos bajo dos categorías centrales, la reciprocidad y la redistribución. En la perspectiva de Polanyi estos dos conceptos designan modos específicos de integración social y económica, que proporcionan unidad y estabilidad a la sociedad y pueden en determinados contextos históricos interrelacionarse. La reciprocidad denota movimientos correlativos de circulación de bienes entre grupos simétricos; la distribución designa movimientos de apropiación de bienes hacia un centro y a partir de él (Polanyi: 250).⁵ Según Wachtel, a John Murra corresponde el mérito de haber aplicado por primera vez ambas categorías al estudio de la sociedad inca, en 1956 (Wachtel 1971: 104); otros autores lo harán posteriormente, entre quienes se destaca, en nuestros días, el propio Nathan Wachtel (Wachtel 1974), quien ha destacado la base comunal de la estructura andina e inca de la reciprocidad, señalando las transformaciones que afectaron a esta

⁵ “Reciprocity denotes movements between correlative points of symmetrical groupings ; distribution designates appropriational movements toward a center and out of it again” (idem).

estructura a partir del advenimiento del modelo estatal de redistribución establecido en el imperio inca.

En los *Comentarios Reales* las descripciones relativas a los saberes, instituciones y prácticas de reciprocidad y redistribución se encuentran reunidas, en lo esencial, en los dieciséis primeros capítulos del libro quinto, que introducen lo *admirable* según nuestro autor de la organización económica, social y política de los incas. En el presente capítulo intentaremos definir el significado y razones de lo “admirable” del punto de vista del Inca Garcilaso, sin interesarnos por su correspondencia o no con los datos establecidos por los historiadores y antropólogos de nuestro tiempo. En este primer momento la pregunta determinante no es la de saber si la perspectiva del Inca corresponde o no a la “verdad” histórica, sino la de definir las ideas del Inca sobre lo ético y lo político, a partir de sus descripciones, relatos y comentarios relativos a la *filosofía moral* de los incas, en los *Comentarios Reales*. En relación con lo *admirable*, lo que nos interesa en primera instancia es el juicio de valor mismo y no tanto su validez meramente histórica; en otros términos, el sentido determinante de la pregunta no es simplemente “histórico” sino ético-axiológico. Sin embargo, lo ético-axiológico en el pensamiento del Inca, esto es, su concepción del valor y del sentido que puede tener la justa manera de vivir unos con otros, se encuentra de entrada relacionado con un cierto contexto histórico (sociocultural, económico y político). Lo ético-axiológico surge en el seno de una determinada historia que lo condiciona por lo menos en parte. En esta óptica, responder a la pregunta: “¿*Qué* era admirable para el Inca Garcilaso, y *por qué?*”, requiere por lo tanto y complementariamente identificar la presencia de referentes históricos del pensamiento ético-político del Inca en la organización sociocultural, económica, y política de la sociedad inca anterior a la invasión europea.

Siguiendo esta perspectiva, presentaremos en el siguiente capítulo (sexto) los contenidos básicos de la construcción moderna de tales referentes históricos, lo cual implica invariablemente una historia de la reapropiación del relato historial del Inca Garcilaso por las ciencias humanas modernas. Tal reapropiación puede apoyarse total o parcialmente en el relato historial del Inca, o puede

rechazarla total o parcialmente. Al término de esta historia de las “ideas” contextualizadas en realidades que no son meramente “ideales”, podremos disponer de un marco histórico y conceptual que nos permitirá abordar más adelante la cuestión del impacto de los *Comentarios Reales* en la formación del pensamiento político moderno de Europa (cuarta parte) y en el debate internacional que tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XX sobre el “socialismo inca” (quinta parte).

2. La “Ley Común”

De los dieciséis capítulos del Libro quinto dedicados a la descripción de las “costumbres, leyes y gobierno” (CR 5. X) de la sociedad inca prehispánica, seis son presentados por el historiador cuzqueño como una fiel transcripción de algunos de los “papeles rotos” dejados por Blas Valera, traducidos por él del latín al castellano. Se trata de seis capítulos particularmente importantes en lo que toca a la organización de los sistemas incaicos de redistribución y reciprocidad. En uno de ellos, dedicado a las “leyes y ordenanzas de los incas para el beneficio de los vasallos”, Valera se refiere a una de estas leyes, que él denomina “ley común”:

Llamaban ley común a la que mandaba que los indios acudiesen en común (sacando los viejos, muchachos y enfermos) a hacer y trabajar en las cosas de la república, como era edificar los templos y las casas de los Reyes o de los señores, y labrar sus tierras, hacer puentes, aderezar los caminos y otras cosas semejantes (CR 5. XI).

La ley común tiene que ver con el trabajo en común de las “cosas de la república”, es decir, de algo que de alguna manera es también común, la estructura “estatal” o de poder central implantada por los Incas. Las casas y las tierras de los Incas (los “Reyes”) y de los *curacas* superiores (los “señores”) forman parte de las “cosas de la república” y por ende no pueden ser consideradas como cosas puramente particulares y, menos aún, privadas (categoría inexistente en el pensamiento andino prehispánico). La adscripción de las tierras de los Incas y *curacas* a las “cosas de la república” es un supuesto

fundamental de la política distributiva o redistributiva de la tierra, así como lo es la adscripción de las tierras comunales a la comunidad. En los *Comentarios Reales* esta política es descrita en términos de una redistribución tripartita de la tierra. La descripción aparece en dos textos, uno del narrador y el otro atribuido por el narrador a Valera. En el primero de ellos leemos que los incas medían todas las tierras que

había en toda la provincia, cada pueblo de por sí, y las repartían en tres partes: la una para el Sol y la otra para el Rey y la otra para los naturales. Estas partes se dividían siempre con atención que los naturales tuviesen bastantemente en que sembrar, que antes les sobrase que les faltase. Y cuando la gente del pueblo o provincia crecía en número, quitaban de la parte del Sol y de la parte del Inca para los vasallos; de manera que no tomaba el Rey para sí ni para el Sol sino las tierras que habían de quedar desiertas, sin dueño (CR 5. I)

El segundo texto, atribuido a Valera, dice que el Inca repartía las tierras de cultivo

en tres partes: la primera para el Sol y sus templos, sacerdotes y ministros; la segunda para el patrimonio real, de cuyos frutos sustentaban a los gobernadores y ministros regios, que andaban fuera de sus patrias, de donde se sacaba su parte para los pósitos comunes; la otra tercera parte para los naturales de la provincia y moradores de cada pueblo (CR 5. XIV).

En las descripciones de Valera y del Inca Garcilaso las tierras de las dos primeras “partes” pertenecen diversamente a las “cosas de la república”, y su cultivo por parte de los “vasallos” reviste por lo mismo el significado de contribución general a la cosa pública, esto es, al funcionamiento de la estructura centralizada de poder denominada Tawantinsuyo. Por otro lado, las tierras de la tercera “parte” pertenecen a los “moradores”, lo cual significa, como lo veremos en la siguiente sección (“La ley de hermandad”), que son propiedad comunal y que su cultivo en común se orienta esencialmente a la satisfacción de las necesidades de la comunidad o del “Común”.

El “Sol” pertenece a las “cosas de la república” en cuanto constituye un horizonte simbólico de sentido para la vida de todos,

construido y celebrado a través de la religión solar. Refiere el Inca Garcilaso que el cronista José de Acosta llama “tierras de las huacas a las del Sol, porque eran de lo sagrado” (CR 5. V). El culto de lo sagrado requiere la edificación de templos y la mediación de un grupo dedicado íntegramente a tal actividad (los “sacerdotes o ministros”), que realizan periódicamente celebraciones y fiestas que pueden durar varios días, en las que participan centenares o miles de personas. Para que todo esto sea posible hace falta trabajo, el trabajo de quienes no son sacerdotes. En la economía fundamentalmente agraria y artesanal de los incas, se trata del trabajo de quienes cultivan la tierra, construyen caminos, edifican casas y templos y fabrican textiles e infinidad de otros bienes necesarios a la vida. Del trabajo de los comuneros, de aquellos que viven en “comunidades” basadas en vínculos de parentesco. Los comuneros son quienes edifican templos por medio del trabajo en común, quienes trabajan en común las tierras del Sol para sustentar al grupo de los sacerdotes y proporcionar los bienes necesarios a la celebración en común de lo sagrado común a todos. Entre comuneros y sacerdotes hay intercambios materiales y simbólicos, en los cuales los últimos se apropian de una parte del excedente de trabajo de los primeros, quienes reciben a cambio los bienes simbólicos producidos por la actividad de los sacerdotes: celebraciones, ceremonias, fiestas y otros actos que cumplen una función de integración social, cultural y política.

Del mismo modo, las tierras del Inca y de los curacas forman parte de las “cosas de la república” en la medida en que Incas y curacas ejercen funciones de gobierno y administración de la cosa pública. A estas funciones regidas según el Inca Garcilaso por el modelo de buen gobierno definido por la “filosofía moral” se agrega, en el caso del Inca hijo del Sol, la función simbólica de relación con lo sagrado. Las tareas de gobierno y administración del Tawantinsuyo, un vasto territorio densamente poblado donde viven naciones que no siempre aceptan la dominación inca, requieren gigantescos recursos para sustentar ejércitos, cuerpos de “funcionarios” del poder central encargados del control del orden social, de la recolección de impuestos (“tributos”), de la aplicación de medidas redistributivas, de la realización de obras públicas tales como puentes, caminos,

depósitos de alimentos y otros bienes necesarios a la vida, hospedajes para viajeros, casas del Inca, curacas y otros personajes de la administración superior (“sustentaban a los gobernadores y ministros regios, que andaban fuera de sus patrias”), etc. Todo ello supone una gran cantidad de trabajo, que es efectuado, de nuevo, por los comuneros. Las tierras del Inca y de los curacas son trabajadas en común por los comuneros, y son también comuneros quienes sustentan económicamente el funcionamiento del poder central en tiempos de paz como de guerra. Incas y curacas se apropian asimismo de una parte del excedente de trabajo de los comuneros, el cual es sin embargo parcialmente redistribuido entre diversos grupos de comuneros; queda otra parte, no mencionada por el Inca Garcilaso, que no es redistribuida y es recuperada de manera “privativa” por el grupo socialmente hegemónico; en este sentido, hay explotación de un grupo por otro. Sin embargo, la explotación tiene límites que no existían, por ejemplo, en las sociedades cristianas europeas de la época, y que están definidos por la exigencia de asegurar a *todos* sin excepción la satisfacción de lo necesario para la vida humana. El Inca Garcilaso señala que la redistribución tripartita de la tierra estaba enmarcada por una regla absoluta, a saber, que “los naturales tuviesen bastantemente en qué sembrar, que antes les sobrase que les faltase”. La parte del “Estado” (el Inca) y la parte dedicada al culto (el “Sol”) se hallan limitadas por el principio ético-político fundamental según el cual todos los habitantes del Tawantinsuyo deben disponer de los recursos necesarios para que la vida sea posible. Existen límites a la arbitrariedad del poder político y religioso. Anota asimismo nuestro narrador que cuando había crecimiento de la población “quitaban de la parte del Sol y de la parte del Inca para los vasallos; de manera que no tomaba el Rey para sí ni para el Sol sino las tierras que habían de quedar desiertas, sin dueño”. De nuevo observamos que los vasallos, a pesar de ocupar una posición social subalterna, son portadores de lo que en Europa se llamaría “derechos subjetivos” fundamentales que se relacionan en este caso con la satisfacción universal de las necesidades básicas de la vida. Hay una especie de freno que fija límites objetivos al apetito de poder y de riqueza de los grupos socialmente hegemónicos.

La instauración de tales límites a la posible arbitrariedad del poder político y religioso constituye un aspecto determinante de la “filosofía moral” de los incas, en el cual se puede comenzar a vislumbrar lo que el Inca Garcilaso y muchos otros vieron como algo “admirable” en su organización social y económica. Una expresión más institucional de esta forma de limitación del poder de los grupos hegemónicos, basada en el reconocimiento del deber social y político de garantizar a todos lo necesario para la vida, se encuentra en las descripciones que hacen Valera y el Inca Garcilaso (y algunos españoles) del sistema tributario de los incas. El tributo en cuanto modo específico de contribución al bien común que cada cual debía aportar en la sociedad inca, se hallaba reglamentado por una serie de fueros y leyes que definían los derechos y deberes de los tributarios. Siendo consideradas inviolables, estas leyes nunca podían ser corrompidas en perjuicio de los vasallos, por nadie: “ni los jueces ni los gobernadores ni los capitanes generales ni el mismo Inca” (CR 5. XV) podían desconocerlas o alterarlas.

De tales leyes se desprende que el tributo no consiste en la entrega de una parte de la producción propia⁶ y comunal sino en “trabajar en las cosas de la república”, esto es, en contribuir con trabajo en común a la realización de tareas específicas que tienen un significado compartido por todos: “hacer y trabajar en las cosas de la república, como era edificar los templos y las casas de los Reyes o de los señores, y labrar sus tierras, hacer puentes, aderezar los caminos y otras cosas semejantes”. Cada tributario o contribuyente pagaba por consiguiente su tributo ejerciendo su propio oficio y sus propios saberes, y a nadie se podía compeler a que trabajase “en otro oficio sino en el suyo” (CR 5. XV). Sin embargo, en lo que respecta a los oficios relacionados con “las cosas comunes y ordinarias de la vida humana”, la mayor parte de la población sabía ejercer no solo

⁶ “... por ninguna causa ni razón indio alguno era obligado a pagar de su hacienda cosa alguna en lugar de tributo, sino que solamente lo pagaba con su trabajo o servicio del Rey o de su republica” (CR 5. XV). “De la cosecha de sus tierras particulares no pagaban los vasallos cosa alguna al Inca” (CR 5. V). “Las haciendas y patrimonios así comunes como particulares mandaban los Incas que se sustentasen libres y enteras, sin disminuirles parte alguna” (CR 5. XII).

un oficio sino varios. Este hecho suscita la admiración de José de Acosta, quien escribe:

Otro primor tuvieron también los indios del Perú, que es enseñarse cada uno desde muchacho en todos los oficios que ha menester un hombre para la vida humana. Porque entre ellos no había oficiales señalados, como entre nosotros, de sastres y zapateros y tejedores, sino que todo cuanto en sus personas y casa habían menester lo aprendían todos y se proveían a sí mismos. Todos sabían tejer y hacer sus ropas (...), labrar la tierra y beneficiarla, sin alquilar otros obreros. Todos se hacían sus casas... (CR 5. IX).

Lo que señala aquí Acosta es conforme con dos anotaciones del Inca Garcilaso relativas al sistema tributario de los incas: “el principal tributo era el labrar y beneficiar las tierras del Sol y del Inca y coger los frutos (...), y encerrarlos en sus orones y ponerlos en los pósitos reales que había en cada pueblo” (CR 5. V); “eran cuatro las cosas que de obligación daban al Inca, que eran: bastimentos de las propias tierras del Rey, ropa de lana de su ganado real, armas y calzado de lo que había en cada provincia” (CR 5. VI). Precisa el cronista que no todos en todas las regiones tenían que efectuar un trabajo-tributo en la producción o fabricación de los cuatro productos mencionados, dado que el trabajo exigido dependía de las circunstancias y particularidades de la región donde se efectuaba; así, los habitantes de una provincia donde existían mejores condiciones para producir textiles de lana podían verse “descargados” de producir bastimentos, “de manera que ni en común ni en particular nadie se diese por agraviado” (CR 5. VI). Por fuera de estos tributarios que realizaban un trabajo-tributo basado en saberes comunes y técnicas accesibles a la mayoría de la población, había el grupo de tributarios que ejercían oficios basados en saberes especializados, y que el Inca Garcilaso como otros cronistas denomina “oficiales” o “maestros”. Estos últimos pagaban su tributo dedicando una parte de su tiempo de trabajo al servicio del “Sol” (celebración de lo sagrado) o del “Inca” (gobierno y administración de lo común). Tal era el caso de los artistas o artesanos orfebres (“plateros”), ceramistas (“olleros”), músicos (“tañedores”), pintores, “maestros de obra prima” en los oficios de tejer, labrar y edificar, constructores de embarcaciones (“barqueros”) y

contadores (*quipucamayoc*), entre otros (CR 5. IX). A estos tributarios que ejercían un oficio basado en saberes de adquisición más difícil, el poder general les entregaba la materia prima para su trabajo, alimento, vestido y todo lo necesario para vivir durante el tiempo de su actividad-tributo, el cual correspondía a la realización de la tarea (que en ciertos casos podía ser de solo dos o tres meses al año, según Valera) (CR 5. XV). A los soldados no se les exigía “tributo” en trabajo durante el ejercicio de su oficio, que era considerado ya en sí mismo como una forma de tributo;⁷ durante ese periodo de actividad militar las tierras de su unidad familiar eran trabajadas por la comuna. El ejercicio permanente de ciertas actividades de gobierno, administración y culto, en cargos de alta y mediana responsabilidad, por parte de miembros de la élite social (curacas, gobernadores, jueces y ministros regios, sacerdotes, jefes militares), era probablemente considerado como una contribución al bien común que, como tal, eximía del pago de otra forma de tributo. Al lado de este tipo de exoneración tributaria reservado a la élite social, existía otro tipo de exención de tributo reservado a la parte más vulnerable de la población o a los “pobres”: los discapacitados, los enfermos, los “ancianos” a partir de cincuenta años de edad, los jóvenes de menos de veinticinco años de edad (jóvenes solteros), las parejas de casados durante el primer año de matrimonio (jóvenes casados), las mujeres en general (doncellas, solteras, viudas y casadas) (CR 5. VI, XV).

El “hacer y trabajar en las cosas de la república” era repartido entre los tributarios de manera equitativa, por medio de un sistema de “servir por rueda” (servir por turnos) que Valera, citado por nuestro cronista, llama *Mitachanácu*,⁸ y que corresponde a lo que comúnmente se conoce con el nombre de *mita* (turno, vez):

⁷ No se podía compeler a ninguno “a que trabajase ni se ocupase en otro oficio sino en el suyo, si no era en el labrar de las tierras y en la milicia, que en estas dos cosas eran todos comunes” (CR 5. XV).

⁸ Los términos *Mitachanácu* y *chanácu* no aparecen en los actuales diccionarios de quechua. *Chanácu* podría probablemente corresponder al actual *Samakuy* (descanso); en esta hipótesis, *Mitachanácu* significaría “turno de descanso”, lo que correspondería a la descripción de esta práctica por Valera, el Inca Garcilaso y los demás cronistas.

La ley que llamaban *Mitachanácuq*, que es mudarse a veces por su rueda (...) mandaba que en todas las obras y fábricas de trabajo que se hacían y acababan con el trabajo común hubiese la misma cuenta, medida y repartimiento que había en las tierras para que cada provincia, cada pueblo, cada linaje, cada persona, trabajase lo que le pertenecía y no más, y aquel trabajo fuese remudándose a veces [por turnos], por que fuesen trabajando y descansando (CR 5. XI).

La repartición equitativa del trabajo-tributo por medio del trabajo común realizado como *mita* permitía aligerar la carga tributaria de las personas, comunas (“linajes”), pueblos y provincias (*markas*), hasta un punto que suscita la admiración de José de Acosta: “lo que pone admiración [es que los Incas se servían de sus vasallos] por tal orden y por tal gobierno que no se le[s] hacía servidumbre, sino vida muy dichosa” (CR 5. VI). Nuestro prudente narrador señala que “en semejantes pasos” se vale de Acosta y de otros historiadores españoles “contra los maldicientes, por que no digan que finjo fábulas a favor de la patria y de los parientes” (*ídem*). Transcribe asimismo el juicio admirativo de Valera, cuya condición de jesuita podía igualmente ser un freno contra los “maldicientes”: “La carga de los tributos que a sus vasallos imponían aquellos Reyes era tan liviana que parecerá cosa de burla lo que adelante diremos, a los que lo leyeren. Empero los incas, no contentos ni satisfechos con todas estas cosas, distribuían con grandísima largueza las cosas necesarias para el comer y el vestir, sin otros muchos dones” (CR 5. XII); “... como en aquellos tiempos había tanta multitud de indios, cabía a cada uno de ellos tan poca parte de todas estas cosas [el trabajo-tributo] que no sentían el trabajo de ellas; porque servían por su rueda, en común, con gran rectitud de no cargar más a unos que a otros” (CR 5. XVI).

Por fuera de las tierras del “Sol” y del “Inca”, que pertenecen a las “cosas de la república” y cuyo trabajo es reglamentado por la Ley común, la división tripartita de la tierra reconoce la existencia de una tercera “parte” que pertenecía a un grupo de gente que el Inca Garcilaso y Valera denominan “naturales de la provincia”, “moradores de cada pueblo”, “gente del pueblo o provincia”, y Acosta llama “comunidad”. Se trata de “gente” que se autoidentifica por

su pertenencia a una determinada forma de organización socioeconómica, regida internamente por una ley anterior a la Ley común establecida por el “imperio”: la “Ley de hermandad”.

3. La “Ley de hermandad”

La tercera parte de la redistribución tripartita de la tierra está destinada a la generalidad de los “vasallos”: “... la otra tercera parte [era] para los naturales de la provincia y moradores de cada pueblo” (CR V. XIV). El plural “naturales” como el plural “moradores” designan hombres y mujeres concretos, identificados por su pertenencia a una “provincia” o a un “pueblo”, esto es, a dos entidades territoriales. El “pueblo” es la unidad territorial de menor extensión, de tal manera que una provincia puede contener diversos pueblos compuestos por un cierto número de “moradores” o, como dice Valera en otro pasaje, de “vecinos”. A diferencia de los “vecinos” de la época colonial –los habitantes españoles y más tarde igualmente los criollos–, los “vecinos” incaicos no se consideran a sí mismos ni son considerados socialmente como individuos autosuficientes, separados unos de otros y regidos fundamentalmente por su interés individual y “privado”. Se consideran a sí mismos y son considerados socialmente como miembros de lo que Valera denomina un “pueblo”. Por ello, no reciben individualmente ni de manera privativa la tierra de la “tercera parte”: “De esta tercera parte ningún particular poseía cosa propia, ni jamás poseyeron los indios cosa propia” (CR 5. V). Los “vecinos” reciben la tierra como “pueblo”, es decir, colectivamente: “repartían las tierras, a cada pueblo de la provincia lo que le pertenecía, para que lo tuviese por territorio suyo particular” (CR 5. XIV).

El territorio de cada “pueblo” comprende tierras cultivables, pastos y bosques (“montes”), además de recursos hidráulicos. Todos estos bienes, “campos y sitios [eran] universales, señalados y medidos dentro de los términos de cada pueblo” (ídem). “Universales” significa aquí: de *todos*, como lo sugiere Valera unas líneas más adelante diciendo que los mismos bienes son “comunes (...) entre los naturales de la tal provincia o entre vecinos de tal pueblo” (ídem).

Las tierras de la tercera “parte” son *universales* o *comunes*, esto es, pertenecen a todos comunalmente. El sujeto que posee y administra estas tierras no es el “Sol” ni el “Inca”, sino la comuna, que corresponde a lo que Valera denomina “pueblo” y a lo que el Inca Garcilaso por su parte llama “consejo” (o “concejo”),⁹ Acosta emplea un término más preciso, “comunidad”:

La tercera parte de tierras daba el Inca para la comunidad. No se ha averiguado qué tanta fuese esta parte, si mayor o menor que la del Inca y guacas, pero es cierto que se tenía atención que bastase a sustentar el pueblo (...). Estas tierras de comunidad se repartían cada año, y a cada uno se les señalaba el pedazo que había menester para sustentar su persona y la de su mujer e hijos (CR 5. V).

Acosta menciona en este pasaje dos niveles de redistribución de la tierra: por un lado, la redistribución general y permanente al nivel del Tawantinsuyo, redistribución que la élite gobernante del “imperio” se atribuye (“daba el Inca...”) y que en este sentido podríamos denominar *redistribución estatal*; por otro, la redistribución particular y anual que se efectúa entre los miembros o “vecinos” de la “comunidad”, y que podemos caracterizar como *redistribución comunal*. Esta última se hacía según criterios y reglas que tienen que ver con la satisfacción de las necesidades vitales y en este sentido fundamentales de las personas: la parte redistribuida comunalmente debía bastar a “sustentar” a los miembros de una familia, a “sustentar el pueblo”, a evitar pues la miseria y el sufrimiento y muerte por hambruna. Esta parte era concedida en usufructo por el “propietario” colectivo que Acosta, el Inca Garcilaso y Valera denominan respectivamente “comunidad”, “consejo” o “pueblo”. La institución económica y social a la que remiten estos tres términos

⁹ “... los padres se quedaban con las tierras si las habían menester; y si no, las volvían al consejo, porque nadie las podía vender ni comprar” (Libro 5, cap. III). Las tierras que “volvían al consejo” eran las tierras *devueltas* al consejo que las había previamente distribuido. El “consejo” es la instancia que distribuye la tierra entre las familias. Ver igualmente: “... cada uno sabía lo necesario para su casa, como hacer (...) una pobre choza en que vivir, aunque entonces se la daba hecha el Consejo, y ahora la hace cada uno para sí, con ayuda de sus parientes y amigos” (CR 5. VII). En la edición de los CR por la BAC (1963) se escribe: “concejo”.

corresponde a lo que los incas y otros pueblos andinos llamaban *ayllu*. El *ayllu* o comuna rural basada en la propiedad comunal de la tierra y en la comunidad de parentesco era la instancia primordial de la organización económica, social y cultural. Era, por consiguiente, la instancia donde las culturas andinas dejaron originariamente escritas “en la práctica” lo esencial de su “filosofía moral”. La “ley” que regía la vida en el *ayllu* era la ley de hermandad:

Llamaban ley de hermandad a la que mandaba que todos los vecinos de cada pueblo se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger sus cosechas y a labrar sus casas y otras cosas de esta suerte, y que fuese sin llevar paga ninguna (CR 5. XI).

La redistribución comunal de la tierra, que existía entre las culturas andinas mucho antes de la formación del Tawantinsuyo, requería instrumentos específicos de medición de la tierra que tuviesen en cuenta las necesidades vitales de la población y la situación de cada unidad familiar en particular: el número de bocas que alimentar,¹⁰ de personas aptas para trabajar y de discapacitados, su “riqueza” o “pobreza” en fuerza de trabajo. Como en otros pueblos de la antigüedad, en las culturas andinas el desarrollo de la aritmética, la geometría y la geografía se relacionaba directamente con la necesidad de medir y redistribuir las tierras. Dice el Inca Garcilaso que en estos tres saberes constitutivos de la *filosofía natural* los incas habían alcanzado conocimientos avanzados: “supieron mucho porque les fue necesario para medir sus tierras, para las ajustar y partir entre ellos” (CR 2. XXVI). Sin embargo, a diferencia de muchas otras culturas antiguas, los incas y otros pueblos andinos medían la tierra para “ajustarla” y “partirla” de tal manera que todos tuviesen lo necesario para vivir dignamente. La medición aritmética y geométrica de la tierra estaba enmarcada por una práctica redistributiva equitativa: la *filosofía natural* se hallaba subordinada a la *filosofía moral* entendida como

¹⁰ Acosta, citado por el Inca Garcilaso, escribe: “... se les señalaba el pedazo que había menester para sustentar su persona y la de su mujer e hijos; y así era unos años más y otros menos, según era la familia, para lo cual había ya sus medidas determinadas” (CR 5. V). Ver Acosta (2008), 6, XV.

pensamiento y práctica de una cierta responsabilidad de todos hacia todos que se ejercía tanto en el nivel comunal como en el nivel de las “cosas de la república”. Así, la medición de la tierra y la estimación de las necesidades básicas de cada unidad familiar permitía establecer a la vez el aporte y las necesidades de esta última; su aporte en trabajo-tributo a las “cosas de la república” y sus necesidades en bienes que debían ser redistribuidos en su favor por la cosa pública. Valera explica lo anterior de manera suficientemente clara: se medía “lo ancho y largo de las tierras de labor y provecho de los campos (...) para que se proveyese lo que había de contribuir y lo que habían de trabajar los naturales, y para que se viese con tiempo el socorro de bastimento o de ropa o de cualquiera otra cosa que hubiesen menester en tiempos de hambre o de peste o de guerra” (CR 5. XIV).

La expresión tal vez más característica de la primacía de la *filosofía moral* entre los incas y otras culturas andinas fue la invención de una unidad de medida específica, el *tupu*, que surge y se utiliza primariamente en el marco de la comuna rural. El *tupu* es la base de lo que Valera, citado por el Inca, denomina “ley agraria”:

Tuvieron (...) la ley agraria, que trataba del dividir y medir las tierras y repartirlas para los vecinos de cada pueblo; la cual se cumplía con grandísima diligencia y prontitud, que los medidores medían las tierras con sus cordeles por hanegas,¹¹ que llaman *tupu*, y las repartían por los vecinos, señalando a cada uno su parte (CR 5. XI).

El Inca Garcilaso precisa claramente que el criterio determinante para la repartición de la tierra es la menesterosidad humana:

Daban a cada indio un *tupu*, que es una hanega de tierra (...). Era bastante un *tupu* de tierra para el sustento de un plebeyo y casado y sin hijos (...). De manera que todos universalmente sembraban lo que habían menester para sustentar sus casas, y así no tenían necesidad de vender los bastimentos¹² ni de encarecerlos, ni saben qué cosa era carestía (CR 5. III).

¹¹ Hanega: fanega, fanegada. Una fanega de tierra: 64,596 áreas. Es igualmente una medida de capacidad, equivalente a 55,5 litros (variable según las regiones), que puede corresponder a una cierta medida de superficie (la necesaria para obtener una porción de trigo equivalente a 55,5 litros). (DRAE).

¹² Provisión para sustento de una ciudad, de un ejército, etc. (DRAE).

El *tupu* es pues una unidad de medida que indica la superficie de tierra necesaria para alimentar a un ser humano. A diferencia de las áreas y hectáreas, que son unidades de medida abstractas, el *tupu* mide la superficie de la tierra teniendo en cuenta al humano que vive en ella y la necesita para vivir. El *tupu* no separa lo que es medido (la tierra) del ser social (el humano) que la mide para hacerla producir de tal manera que *todos* los miembros de la sociedad dispongan de lo necesario para poder vivir. En otros términos, el pensamiento que produce el concepto de *tupu* integra lo social y lo económico en la medición de la superficie. El punto de partida de este pensamiento es el reconocimiento ético de la necesidad o, en términos tal vez menos ambiguos, de la responsabilidad social de atender la menesterosidad y la vulnerabilidad de lo humano. La base de este pensamiento es ética y política, en la medida en que expresa el reconocimiento del deber de la sociedad hacia cada uno de sus miembros, esto es, el principio universalista de que *todos* los miembros de la sociedad deben disponer de lo necesario para poder vivir humanamente. Tal es el núcleo de la “ley de hermandad”. En la vida comunal la “ley de hermandad” da lugar a toda una serie de prácticas redistributivas y de ayuda mutua (redistribución de la tierra comunal, ayuda mutua en el trabajo¹³...). Por otra parte, la ley comunal de “hermandad” impregna la “ley común” que rige la cosa pública instaurada por los incas. La asociación de ambas “leyes” sustenta la “ley a favor de los pobres”, una “ley” que llegará a tener un considerable impacto en el pensamiento político europeo, a partir de los escritos del Inca Garcilaso.

4. La “Ley en favor de los pobres”

En el pensamiento político del Inca Garcilaso el “buen gobierno” se define por su compromiso efectivo en favor de la justicia y, en particular, de la justicia social o justicia redistributiva de los bienes necesarios para atender prioritariamente a los más vulnerables, los “pobres”. Esta concepción del buen gobierno y su relación con los

¹³ “... labraba cada uno las suyas [sus tierras en usufructo], ayudándose unos a otros, como dicen a tornapeón” (CR 5. II).

menesterosos, asociada con una comprensión de la justicia como traza del Dios no conocido, es representada simbólicamente en los *Comentarios Reales* por medio de la figura de Manco Inca, el fundador del Tawantinsuyo. Cuenta nuestro narrador que los indios, considerando todo el bien que el Inca les había hecho, le inventaron dos títulos:

El uno fue *Cápac*, que quiere decir rico, no de hacienda, que, como los indios dicen, no trajo este Príncipe bienes de fortuna, sino riqueza de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hacer bien a los pobres (...). El otro nombre fue *Huacchacúyac*, que quiere decir amador y bienhechor de pobres (CR I. XXIV).

Agrega el cronista más adelante que este nombre fue posteriormente utilizado para designar en general a los descendientes de Manco Cápac que por sus obras revelaban ser efectivamente hijos del Sol:

asimismo les llamaban *Huacchacúyac*, que es amador y bienhechor de pobres, y este renombre tampoco lo daban a otro alguno, sino al Rey, por el particular cuidado que todos ellos, desde el primer hasta el último, tuvieron de hacer bien a sus vasallos (CR I. XXVI).

Este texto parece establecer una equivalencia entre las nociones de “pobre” y de “vasallo”: dan los indios al Rey el renombre de bienhechor de *pobres* por el cuidado que tiene de hacer bien a sus *vasallos*. Sin embargo, en el relato historial del Inca Garcilaso no todos los vasallos son pobres. De manera general, la condición de pobre es relacionada con la imposibilidad de trabajar: “... hacer de vestir y de calzar (...) para la gente pobre, que eran los que no podían trabajar por vejez o por enfermedad” (CR 5. VI). Ser “pobre” es ser pobre en valor-trabajo, es decir, en aquello que esta sociedad sin dinero ni mercancías ni capital y en la cual el tributo se paga en trabajo, reconoce como valor económico y cultural fundamental. Anota el Inca Garcilaso que son asimismo pobres, además de los ancianos y los enfermos, las viudas y los huérfanos (CR 5. II). Valera, citado por nuestro cronista, añade a la lista “los inútiles, cojos y mancos, ciegos y tullidos y otros semejantes” (CR 5. XIV), esto es, el grupo

de personas que hoy se suelen llamar “minusválidos” o “discapacitados”. Partiendo de esta íntima relación entre la pobreza y la capacidad de trabajo Valera llama asimismo “pobre” a toda persona con escasa familia: “Llamábase rico el que tenía hijos y familia que le ayudaban a trabajar para acabar más aún el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía, aunque fuese rico de otras cosas, era pobre” (CR 5. XV).¹⁴ La pobreza en valor-trabajo implica la dificultad y aun la imposibilidad de conseguir lo necesario para subsistir. Implica encontrarse en situación de extrema vulnerabilidad, expuesto a la miseria, al hambre y a la muerte. Según esta relación intrínseca entre la posibilidad de la imposibilidad de vivir¹⁵ y la pobreza, cualquier vasallo puesto en situación de precariedad causada por algún tipo de calamidad natural o bélica podía ser asimismo considerado “pobre” o menestero. Para atender sus necesidades vitales existían dispositivos específicos de redistribución “estatal”; a este respecto señala Valera que de cada región y de sus pueblos buscaba el Inca conocer su estado de fertilidad y abundancia o de esterilidad y pobreza, a fin de que “se viese con tiempo el socorro de bastimento o de ropa o de cualquiera otra cosa que hubiesen menester en tiempos de hambre o de peste o de guerra” (CR 5. XIV). De manera más general, el “Estado” inca había instaurado un sistema para atender la necesidades básicas de los más pobres en valor-trabajo y por ende más inmediatamente expuestos a la posibilidad de la imposibilidad de vivir. A este sistema de protección social Valera lo denomina “ley en favor de los pobres”:

La ley en favor de los que llamaban pobres, la cual mandaba que los ciegos, los tullidos, los viejos y viejas decrepitos, los enfermos de larga

¹⁴ “En tiempos de los incas eran estimados y tenidos por hombres ricos los que tenían muchos hijos y familia; porque los que no los tenían, muchos de ellos enfermaban por el largo tiempo que se ocupaban en el trabajo hasta cumplir con su tributo. Para remedio de esto también había ley que los ricos de familia, y los demás que hubiesen acabado sus partes, les ayudasen un día o dos, lo cual era muy agradable a todos los indios” (CR 5. XV).

¹⁵ “La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del existir” (Heidegger 1980: 274). En la versión original en alemán: “Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit”.

enfermedad y otros impedidos que no podían labrar sus tierras, para vestir y comer por sus manos y trabajo, los alimentasen de los pósitos públicos (CR 5. XI).

Valera, el Inca Garcilaso y diversos cronistas y funcionarios españoles mencionan la existencia de pósitos o depósitos que forman parte de un sistema de redistribución de bienes a la población necesitada. Nuestro cronista afirma que en cada pueblo había dos pósitos, uno para guardar la cosechas del Sol y del Inca y otro donde “se encerraba el mantenimiento que se guardaba para socorrer naturales en años estériles” o “años de necesidad” (CR 5. VIII). Una tercera categoría de pósitos existía en los caminos, para conservar alimentos y otros bienes destinados a los caminantes así como a los ejércitos, que allí podían asimismo aprovisionarse en armas. El escritor cuzqueño no menciona la existencia de pósitos destinados específicamente a los “pobres”, como tampoco lo hace Valera cuando alude a los “pósitos comunes para los tiempos de necesidad” (CR 5. XVI), es decir, destinados a satisfacer las necesidades de los vasallos en general en tiempos de extrema menesterosidad determinada por causas naturales o bélicas. Según Valera estos pósitos comunes se abastecían con “los frutos que sobran de la parte que al Rey le cabía” (CR 5. XIV), en tanto que la redistribución a favor de los pobres se efectuaba a partir de lo que sobraba de la “parte” del Sol: los frutos “que sobran de las tierras del Sol se aplicaban a los pobres” (ídem). De lo anterior se deduce que cuando nada sobraba no había redistribución a los pobres, lo cual parece estar en tensión con el carácter permanente de esta redistribución, sugerido en la descripción de la “Ley en favor de los pobres”.

En el texto de Valera citado por nuestro cronista la “Ley en favor de los pobres” aparece como un instrumento “estatal” de redistribución, regido en últimas por el Inca, personificación del poder central del “Imperio”. Según ese breve texto la solidaridad con los “pobres” se efectuaría por medio de un dispositivo único, el pósito, instaurado y organizado por el poder central, y enmarcado por la “Ley común” que establece la manera como los tributarios han de contribuir a la riqueza de las “cosas de la república”. Sin embargo, el Inca Garcilaso señala inequívocamente que por fuera de

este sistema de solidaridad por *redistribución estatal* existía asimismo un sistema de solidaridad por *redistribución comunal*, basado en la “Ley de hermandad” y por consiguiente en el sistema de ayuda de unos a otros en el trabajo así como en la realización de otras tareas necesarias para la vida:

En el labrar y cultivar las tierras también había orden y concierto. Labraban primero las del Sol, luego las de las viudas y huérfanos y de los impedidos por vejez o por enfermedad: todos estos eran tenidos por pobres, y por tanto mandaba el Inca que les labrasen las tierras (CR 5. II).

En realidad, como lo veremos en el siguiente capítulo, el Inca solo confirma y reorganiza de determinada manera una práctica comunal muy antigua, anterior al “Estado” incaico. Quienes labran y cultivan las tierras de los “pobres” son los miembros de la comuna o “concejo”: “... se labraban por concejo (...) las tierras de las viudas, huérfanos y pobres” (ídem). Según el cronista cuzqueño existía un orden establecido de prioridades en este trabajo de labranza y cultivo de la tierra: “Labradas las tierras de los pobres, labraba cada uno las suyas, ayudándose unos a otros, como dicen a tornapeón. Luego labraban las del curaca, las cuales habían de ser las postreras que en cada pueblo o provincia se labrasen” (ídem). Las “suyas” son las tierras que la comuna atribuye a cada familia según sus necesidades, y cuya extensión se establece por el sistema de medición basado en el *tupu*. Son tierras de propiedad comunal que las familias poseen en usufructo y cultivan sobre la base de un sistema tradicional de reciprocidad fundado en el don y contra-don: se ayudan mutuamente, a tornapeón. “Las del curaca” son las tierras de las personas que ejercen una autoridad local (“concejo”, *ayllu*) o regional (*marka*). Según el relato historial del cuzqueño, en los tiempos del “imperio” inca la tradicional ayuda comunal a los pobres era reglamentada y organizada por el “Estado” a través de una red de funcionarios responsables de la ayuda a los pobres:

Había en cada pueblo, o en cada barrio si el pueblo era grande, hombres diputados solamente para hacer beneficiar las tierras de los que llamamos pobres. A estos diputados llamaban *llactacamayu*, que es regidor

de pueblo. Tenían cuidado, al tiempo de barbechar, sembrar y coger los frutos, subirse de noche en atalayas o torres que para este efecto había hechas, y tocaban una trompeta o caracol para pedir atención, y a grandes voces decían: “Tal día se labran las tierras de los impedidos; acuda cada uno a su pertinencia”. Los vecinos de cada colación¹⁶ ya sabían, por el padrón que estaba hecho, a cuáles tierras habían de acudir, que eran las de sus parientes o vecinos más cercanos (ídem).

El Inca Garcilaso precisa que “si los impedidos no tenían semilla, se la daban de los pósitos” (ídem), esto es, del sistema redistributivo estatal basado en la “Ley común” que reglamenta el aporte de los vasallos a las “cosas de la república”. La “Ley de hermandad” y la “Ley común” convergen en la “Ley a favor de los pobres”. La primera instituye la redistribución comunal del valor-trabajo a favor de los pobres; la segunda establece las bases de la redistribución estatal de los bienes producidos socialmente, incluyendo los bienes destinados a los “pobres”, y proporciona el marco a partir del cual se reglamenta estatalmente la redistribución comunal.

Con el sistema que Valera denomina “Ley a favor de los pobres” el poder central inca institucionaliza ciertas reglas ancestrales de solidaridad comunal con los “pobres”. Los relatos de Valera y del Inca Garcilaso, que se alimentan sin duda de los relatos “oficiales” de las élites que habían controlado el poder central, describen una situación en la cual la pobreza en valor-trabajo es compensada por las prácticas redistributivas del “Inca”, de tal manera que los “pobres” en valor-trabajo no son pobres en recursos para vivir. De esta manera, sus relatos comparan y denuncian implícitamente (y a veces también explícitamente¹⁷) el contraste entre la política incaica de atención a los pobres y la política colonial que condena al común de los indios y aun de los mestizos a la extrema pauperización y a la miseria. Reforzando políticamente este contraste, el Inca Garcilaso afirma la inexistencia, bajo el buen gobierno de los Incas, de pobres

¹⁶ “Territorio o parte de vecindario que pertenece a cada parroquia en particular” (DRAE).

¹⁷ Los curacas y los indios “mofan muchas veces en sus juntas y conversaciones del gobierno presente, comparando estos nuestros tiempos con los de los Incas” (CR 5. XIII).

en recursos para vivir: "... lo necesario para la vida humana, de comer y vestir y calzar, lo tenían todos, que nadie podía llamarse pobre ni pedir limosna, porque lo uno y lo otro tenían bastantemente, como si fueran ricos" (CR 5. IX). Al mismo tiempo, el relato del hijo de la noble Chimpu Ocllo revela la existencia de fuertes diferencias de clase bajo el gobierno de los Incas, que implican desigualdades no menos marcadas en el acceso a los recursos para vivir. Así, el relato alude a los privilegios de que gozaba la "gente noble" frente a la "gente común" en el uso de ropa de lana: la ropa más "baja" o más "basta", llamada *auasca*, era reservada a la gente del común, mientras que la más "fina", llamada *compi*, era para "la gente noble como eran capitanes y curacas y otros ministros" (CR 5. VI); existía asimismo una tercera categoría de ropa "finísima", reservada "a los de la sangre real, así capitanes como soldados y ministros regios" (ídem). El relato menciona más adelante la existencia de gente "desastrada" a la que el Inca "amador de pobres" obligaba a despiojarse y a limpiarse, para que "no pereciesen comidos de piojos" (ídem). Algunos pasajes del relato dejan entrever la explotación de los subalternos (la "gente común") por parte de la élite (la "gente noble"): los Incas –escribe nuestro cronista– "distribuían con grandísima largueza las cosas necesarias para el comer y el vestir, sin muchos otros dones, no solamente a los señores y a los nobles, más también a los pecheros y a los pobres" (CR 5. XII). Las cosas necesarias para el comer y el vestir eran producidas en general por los "pecheros" (plebeyos tributarios en valor-trabajo), pero estos recuperaban solo una parte de lo producido por su trabajo (la parte más "basta"); la otra parte, la más "fina" era captada por las élites gobernantes.

La sociedad incaica descrita en los *Comentarios Reales* es ciertamente una sociedad con desigualdad y explotación, dominada por la "gente noble" instituida como tal por el "Estado" incaico. Sin embargo, en esta sociedad se mantienen formas ancestrales de redistribución que garantizan universalmente los recursos necesarios para vivir. Las élites se apropiaban sin duda de una parte del excedente de trabajo de los "pecheros", pero a estos se les aseguraba lo necesario para vivir, modesta o pobremente, pero nunca en la miseria expuesta a la inminencia de muerte por hambre o por frío,

en la soledad y la indiferencia general. Las hambrunas y la extrema indigencia que azotaban a los más pobres en Europa en la misma época, eran desconocidas en la sociedad incaica. Esta es la diferencia ética, política y cultural, que el Inca Garcilaso pone de relieve, entre la sociedad incaica prehispánica, regida por el principio de atención universal a la menesterosidad humana, y la sociedad colonial que tiende a sacrificar la vida en general, incluyendo la de muchos colonizadores, en aras del deseo individualista de poseer más y de dominar más.

Capítulo 6

Datos del bien común

I. El bien común desde lo comunal

Si entendemos por “utopía” una producción cultural que cumple una función de crítica de lo establecido y de apertura de posibles por establecer,¹ el pensamiento ético-político que construye el Inca Garcilaso a través de su relato historial sobre el “buen gobierno” incaico es sin duda “utópico”. Pero no lo es en el sentido vulgar e ideológico de la palabra *utopía*, el cual opone la “utopía” a la “realidad”, asimilando la “utopía” a la mera y arbitraria ficción, a la ilusión y al engaño. Usando el término en este sentido ideológico, característico del conservadurismo, el español Menéndez y Pelayo pretendió afirmar en las primeras décadas del siglo XX que los *Comentarios Reales*

no son texto histórico; son una novela utópica como la de Tomás Moro, como la *Ciudad del Sol* de Campanella (...); el sueño de un imperio patriarcal y regido con riendas de seda (...). Garcilaso hizo aceptar estos sueños (...), y a él somos deudores de aquella ilusión filantrópica que en el siglo XVIII dictaba a Voltaire la *Alzira* y a Marmontel su fastidiosa novela de *Los Incas* (Menéndez: 38).

Este categórico juicio del conservador español revela, ante todo, su profundo desconocimiento de los datos que desde varias décadas atrás la moderna historiografía sobre los incas había podido establecer. Desde la década de 1890 se disponía ya de suficientes elementos positivos que permitían afirmar con cierta objetividad que en el

¹ Ver: (Landauer: 1974), (Mannheim: 2006) y (Ricœur: 1997).

relato historial del Inca Garcilaso no todo es “sueño” ni “ilusión”. En ese entonces la obtención de nuevos datos sobre el Perú de los incas se desarrolla ante todo a partir de la publicación en España de diversos documentos del Archivo de Indias y de la Biblioteca Nacional de Madrid. En particular, las *Relaciones geográficas de las Indias* (1881) y la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y en Oceanía* (1864-1884) permiten descubrir textos inéditos u “olvidados” de diversos cronistas (como Cieza de León, Juan de Betanzos, Pedro Pizarro y Cristóbal de Mena), así como informes y documentos de corregidores y otros funcionarios virreinales españoles (como Polo de Ondegardo y Hernando de Santillán). Los nuevos estudios sobre el Perú de los incas han permitido establecer que la práctica de la solidaridad comunal constituyó la base de la sociedad inca y de la organización del Tawantinsuyo. La estructura socioeconómica y cultural que articulaba y confería sentido a las prácticas comunales de bien común era aquella que el Inca Garcilaso denomina “concejo”, esto es, el *ayllu* o comunidad. El *ayllu* aseguraba a todos sus miembros lo necesario para la vida humana, redistribuyendo equitativamente la tierra en función de las necesidades de cada unidad familiar y utilizando para ello el *tupu*, una unidad de medida que evaluaba la superficie de tierra necesaria para el mantenimiento de una persona.

Los primeros estudios analíticos sobre la realidad sociocultural de los *ayllus* andinos son adelantados a fines del siglo XIX por el etnólogo alemán Heinrich Cunow (1862-1936), quien publica en un periodo de siete años tres libros importantes: *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas* (1890), *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo* (1891) y *La organización social del imperio de los incas. Investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú* (1896). Reconocido por John Murra como “el primero en dirigir nuestra atención hacia la comunidad étnica andina, el llamado *ayllu*, que había sido ignorada por los estudiosos anteriores” (Murra 1978: 19), Cunow utiliza indistintamente los términos *Geschlechtsverbände* o *Geschlechtsgenossenschaft* (“comunidades gentilicias” según la traducción de María Woitscheck) para

caracterizar a los *ayllus* como comunidades de parentesco que poseen en común un territorio determinado y pueden reagruparse en aldeas y comarcas:

En la lengua quichua esta comunidad fue llamada *Ayllu*; en el dialecto del norte del Perú *ayllo*, voz que ha sido traducida por “tribu”, “linaje”, “genealogía”, “casa”, “familia” en la “Gramática y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quichua”, editada en Sevilla en 1603, así como en el “Arte y vocabulario de la lengua general del Perú”, editado en Lima, en 1614, por Francisco del Canto (Cunow 1933: 25).

En efecto, la palabra *Ayllu* es registrada por los españoles desde los primeros diccionarios de lengua quechua y aimara. En el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (Sevilla 1560), de Domingo de Santo Tomás (1499-1570), el término aparece con la ortografía “ayllo” y es asociado a “villca”: significa según el fraile dominico “linaje, generación o familia”. En *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua, y en la lengua española* (Lima 1586) y en *Vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua, y en la lengua española* (Lima 1604), editados en la primera imprenta suramericana de Antonio Ricardo, se atribuye a la voz “ayllu” los significados de “tribu, genealogía, casa, familia”. En su *Vocabulario de la lengua aymara* (Juli, 1612), el jesuita Ludovico Bertonio traduce *ayllu* por “parcialidad de indios”, agregando que el término *hatha* es “más propio”. Bertonio traduce *hatha* (*jatha* en ciertos diccionarios contemporáneos) por “casta, familia, ayllo”, y señala que la misma voz sirve igualmente para designar la “semilla de las plantas y de los hombres, y todos los animales”. En este último sentido *hatha* sería la raíz de otros términos derivados como “engendrar” (*hathasitha*; *jathaña* en los diccionarios contemporáneos) y “semén” (*hathasiña*; en los diccionarios contemporáneos *jatha* es traducido por “germen”, “semilla” y “grano”). El primer significado (casta, familia, *ayllo*) de *hatha* según Bertonio corresponde al significado de *ayllu* según Domingo de Santo Tomás (linaje, generación o familia). Esta correspondencia puede ser confirmada por los ejemplos de uso de *hatha* dados por Bertonio: “*Mayco hatha*, casta de reyes”; “*Qhuiti/Cauqui hathata*, de qué casta o ayllo eres”. *Hatha* al igual que *ayllu* significan pues el linaje, la ascendencia, esto es, la proveniencia o

el origen de un humano. En la voz aimara *hatha* (*jatha*), la idea de origen es el núcleo semántico que reúne los dos significados de linaje (significado sociocultural) y de semilla (significado biológico).

El *ayllu* prehispánico era una comunidad de parentesco, cuyos miembros se reconocían descendientes de un ancestro común, esto es, de una misma “semilla” (*hatha* o *jatha* en aimara, equivalente a *ayllu* según Bertonio) perteneciente a un pasado remoto y/o mítico que confiere unidad, valor y sentido a la existencia presente del grupo. Durante las tres primeras décadas del siglo XX, los autores que escribían sobre los incas estimaban en general que la naturaleza del ancestro común era totémica y que, por consiguiente, el *ayllu* podía ser asimilado al clan (Murdock: 232). Esta tesis es cuestionada en los años cuarenta por John Howland Rowe, al demostrar que las características del clan “clásico” (totemismo, exogamia y descendencia matrilineal) no corresponden a la realidad histórica del *ayllu* (Rowe: 253). Los primeros autores modernos, influenciados según Rowe por las tesis de Lewis Morgan, atribuían al *ayllu* un carácter clánico sin disponer de una base documental suficiente; entre estos autores menciona, además de Murdock (1934), a Adolph Bandelier (1910),² Philip Ainsworth Means (1925),³ Louis Baudin (1928)⁴ y Ronald Leroy Olson (1933).⁵ Apoyándose en diversas fuentes escritas así como en datos etnológicos contemporáneos, Rowe define el *ayllu* inca como un grupo de parentesco de carácter endogámico, definido por descendencia patrilineal, y desprovisto de totemismo (que Rowe asocia al reconocimiento de ancestros animales o vegetales) (p. 255). Esta definición que se apoya en parte en un dato tomado de los *Comentarios Reales* (p. 252; CR 4. VIII) es actualmente objeto de un relativo consenso, a pesar de que diversos autores la asumen con algunas reservas, anotando que el sistema de parentesco que sustenta al *ayllu* es solo conocido hoy en sus aspectos más generales (Wachtel 1971: 109), o que la presencia de los elementos

² Adolph Bandelier: *The Islands of Titicaca and Koati* (1910).

³ Philip Ainsworth Means: “A Study of Ancient Andean Social Institutions” (1925).

⁴ Louis Baudin: *L'Empire socialiste des Inkas* (1928).

⁵ Ronald Leroy Olson: *Clan and Moiety in Native America* (1933).

identificados por Rowe puede variar según especificidades locales (Moore: 22), o también que en el seno del *ayllu* podía existir un sistema paralelo de filiación basado en el género (Favre: 35-36). Sin embargo, a pesar de que carecemos hoy de datos más precisos sobre el contenido y funcionamiento de los vínculos de parentesco constitutivos de la comuna, conviene observar con Nathan Wachtel que

sobre la base de tales vínculos de parentesco, la “posesión” de la tierra es colectiva e implica relaciones de ayuda mutua. En efecto, los miembros del *ayllu* heredan en común su tierra, y esta permanece globalmente inalienable. Pero para ser explotada la tierra es distribuida en parcelas de extensión variable, proporcional a la de las familias que la reciben; por ello la distribución de las tierras es periódica, teóricamente anual (aunque es probable que la costumbre difiera de una región a otra) (Wachtel 1971: 109).

Estos dos aspectos fundamentales de la sociedad inca prehispánica –carácter colectivo e inalienable de la “propiedad” comunal y redistribución periódica de lotes a las familias en función de sus necesidades vitales–, descritos por el Inca Garcilaso, han venido siendo confirmados, hasta nuestros días, por la generalidad de los investigadores. La existencia de otras instituciones redistributivas y de otras prácticas de ayuda mutua, vinculadas con estos dos aspectos centrales, también es hoy en día generalmente aceptada:⁶ en la sociedad incaica prehispánica existían dispositivos permanentes de asistencia a los desvalidos, ciertas formas de justicia tributaria, bienes comunales accesibles a todos (pastos, bosques, ríos), reservas de bienes que eran redistribuidos a la población en caso de penuria, sistemas de colaboración basados en la reciprocidad. Entre todos estos elementos que implican el reconocimiento ético y político de una forma de responsabilidad social frente a la menesterosidad del ser humano, consideremos brevemente la realidad histórica del *tupu*, esa singular unidad de medida de la superficie de la tierra, mencionada por el Inca Garcilaso.

⁶ Ver en particular: Murdock: 232-235; Rowe: 255; Murra 1956: 62; Moore: 21-22; Métraux: 54; Wachtel 1971: 109-110; Favre: 38; Lavallée/Lumbreras: 337; Rostworowski: 269-270; Villarías Robles: 29.

En 1896 Cunow anotaba que la asignación de las tierras comunales a las familias se efectuaba por medio de una unidad de medida específica, el *tupu*:

Las *chácaras* fueron divididas anualmente en determinadas extensiones llamadas *tupu*, que significa medida, unidad de medida. Cada *tupu* fue entregado a los habitantes del pueblo siguiendo ciertas reglas tradicionales. Faltan datos precisos para saber cual fue la extensión que tuvo el *tupu*. Probablemente varió según los distritos (...). Sin embargo, Garcilaso tiene razón cuando dice que en el repartimiento de los *tupus* se tenía en cuenta el número de miembros de la familia. Las familias numerosas recibían *tupus* más extensos de tierras de mejor calidad (Cunow 1933: 75-76).

Esta definición del *tupu*, que se apoya en los *Comentarios Reales*, es retomada en 1934 por George Peter Murdock, al anotar que la tierra cultivable del *ayllu* se dividía en

lotes (*strips*) de igual tamaño, llamados *tupus*, cada uno de los cuales era justo lo suficientemente grande para mantener a una pareja sin hijos (...). Eran repartidos cada año (...) [y las familias] recibían un lote adicional por cada hijo varón y medio lote por cada hija” (Murdock: 236).

La misma definición del *tupu* aparece en Rowe (1946), John Murra (1956) y Henri Favre 1990), quienes igualmente se remiten al Inca Garcilaso, junto a otras fuentes concordantes: “La parte de tierra asignada a la comunidad era dividida en lotes (*lots*) llamados *topo*, suficientes cada uno para mantener a un tributario y a su esposa. Asignaciones adicionales eran hechas para los hijos” (Rowe: 267); “El tamaño de la unidad doméstica condicionaba lo que le tocaba a cada uno. (...) A la superficie básica apta para alimentar a una pareja durante el año, Garcilaso la define como *tupu*” (Murra 1956: 63); la extensión del lote atribuido por la comuna a cada unidad familiar “debía ser suficiente para asegurar la subsistencia de esta última. El *tupu* era en efecto la superficie necesaria para el mantenimiento de una persona” (Favre: 38).

La singularidad del *tupu* y del pensamiento ético-político que lo sustenta ha podido pasar desapercibida a muchos autores, en particular a aquellos que han pretendido determinar “objetivamente”

la extensión del *tupu*, traduciéndola en alguna unidad de medida de la superficie producida en el área cultural de la modernidad europea. Ya en los años cuarenta Louis Baudin consideraba “vano” el intento de establecer “el valor exacto del *tupu* en unidades españolas del tiempo de los incas, como la gran mayoría de autores⁷ se ha obstinado en hacerlo” (Baudin 1942: 68). Este juicio se basaba en una importante precisión que aporta Baudin en su definición del *tupu*. Según el economista francés, el *tupu* es en efecto la extensión de terreno cultivable suficiente para alimentar a un hombre casado y sin hijos, pero la medida de esta extensión no tiene un carácter abstracto sino que es evidentemente

variable según las regiones, puesto que sería absurdo uniformizar las superficies de los lotes sin tener en cuenta la fertilidad de los suelos: la misma extensión de tierra sería excesiva en un lugar, insuficiente en otro (Baudin 1942: 68).

En otros términos, la discusión sobre la extensión “objetiva” del *tupu* y su posible traducción en categorías geométricas europeas parte de una incomprensión fundamental de la singularidad del *tupu*, que no es una unidad *abstracta* de medida de la superficie, como puede serlo el metro cuadrado o la hectárea, sino una unidad *concreta* de medida de la superficie considerada en su relación con la ocupación humana. En la noción de hectárea se delimita una porción de espacio abstracto, descartando toda consideración relacionada, por ejemplo, con las características “materiales” (físicas, químicas, biológicas, etc.) del suelo considerado y sobre todo, haciendo abstracción de la función humana que puede tener ese suelo y, más generalmente, del tipo de ser que puede habitarlo. En la noción de *tupu* el punto de vista que se asume es diametralmente opuesto: se delimita una porción de espacio concreto, es decir, una porción

⁷ Baudin alude probablemente a autores como Rowe, quien se dedicó a comparar las diversas fuentes de los siglos XVI y XVII con el fin de fijar “objetivamente” la extensión del *tupu* (Rowe: 324). Rowe considera como una mera “sugestión” la conclusión de Baudin relativa a la variable extensión del *tupu* en función de “condiciones locales”, anotando que esa extensión “fue probablemente más precisa”. Desgraciadamente, no proporciona mayores precisiones para sustentar su hipótesis.

de *esta* tierra que va a ser *habitada* por *este* grupo de *humanos* que necesitan esencial y regularmente de una determinada cantidad de *alimentos* para poder vivir de manera sostenible. A diferencia del concepto de hectárea, la noción de *tupu* integra las nociones de “tierra”, “humano”, “habitar”, “alimentar”, “necesidad” y “deber social” frente a la menesterosidad de lo humano. La noción de *tupu* se integra en un horizonte cultural ajeno a la tendencia “moderna” a considerar como norma exclusiva de conocimiento los productos de los procesos de abstracción de la experiencia, esto es, las representaciones analíticas de la experiencia. Ajeno, por consiguiente, al proyecto de “poder mediante la abstracción” (Sábato: 43) que ha podido ser identificado como uno de los rasgos característicos de la modernidad capitalista.⁸

La importante precisión que aporta Baudin para la comprensión del significado, función y sentido del *tupu* andino prehispánico ha sido retomada desde entonces por diversos autores. Wachtel sostiene que “la superficie del *tupu* varía de hecho con la fertilidad del suelo” (Wachtel 1971: 110); Favre, luego de anotar que la extensión del lote atribuido a cada familia debía ser suficiente para asegurar su subsistencia, agrega que esa extensión “variaba en función de la calidad del suelo y de la duración del barbecho, los cuales eran tomados en cuenta por la unidad de medida de la tierra, el *tupu*” (Favre: 38). En la misma perspectiva, que se distancia del positivismo que impregna los análisis de diversos autores norteamericanos de mediados del siglo XX, Rostworowski señala que el *tupu* “tenía una extensión relativa, pues se contemplaban la calidad de la tierra y el tiempo necesario para su descanso. Dicho en otras palabras, se trataba de una medida relativa que variaba en su extensión, pero era suficiente para la alimentación de una pareja” (Rostworowski: 269).

⁸ “A medida que el capitalismo se desarrolla sus instrumentos se hacen más pujantes, pero más abstractos: la potencia de un bolsero que especula con un cereal que jamás ha visto es infinitamente más grande que la del campesino que lo cosechó. No debe sorprendernos que el capitalismo esté vinculado a la abstracción, porque no nace de la industria sino del comercio” (Sábato: 43).

Al reconocer la realidad histórica del *tupu*, como la del conjunto de instituciones, dispositivos y prácticas redistributivas y de ayuda mutua en el cual adquiere sentido, los autores modernos y contemporáneos no construyen una imagen “idílica” de la sociedad incaica prehispanica. Se limitan a establecer un cuerpo de datos que permiten confirmar la validez de una serie de informaciones y descripciones presentes en los *Comentarios Reales*. De una serie de ellas, pero no de todas. Los mismos estudios también han permitido establecer la inconsistencia de algunas informaciones y descripciones proporcionadas por el Inca Garcilaso, las cuales se relacionan en particular con la función puramente justiciera y civilizadora que el hijo de Chimpu Ocllo atribuye a la élite de los Incas. Contrariamente a lo que sostiene el cuzqueño, pero también Valera, los elementos de ayuda mutua y de justicia redistributiva que existían en la sociedad incaica no fueron una creación de las élites gobernantes, los Incas, sino una creación comunal, andina y preincaica. El Inca Garcilaso “da por sentado un grado innecesario de paternalismo, así como el factor históricamente improbable de que el sistema comunal de tierras fuera originado por la voluntad imperial” (Moore: 22). Moore distingue las prácticas redistributivas comunales de las prácticas redistributivas “estatales” y, siguiendo la perspectiva abierta por Cunow y desarrollada posteriormente por la generalidad de los autores, atribuye a las primeras un carácter originario. No es la “voluntad imperial” la que crea el sistema comunal de redistribución de las tierras; antes bien, el sistema redistributivo comunal constituye una memoria andina de justicia redistributiva que se impone en cierta medida a la “voluntad imperial”, y de la que son herederos los incas. A Cunow corresponde el mérito de haber establecido a partir de diversas fuentes documentales el carácter ancestral y preincaico de la comuna rural andina y, por ende, la anterioridad histórica del *ayllu* en relación con el “Estado” inca: “La división en *ayllus* o *hathas* se remonta a tiempos muy antiguos de la época preincaica” (Cunow 1933: 26). La imagen negativa dada en los *Comentarios Reales* de los pueblos y culturas anteriores a la expansión inca es evidentemente “inventada”, como dice Cunow, quien en este punto tiene ciertamente razón. Antes de esta expansión, las culturas andinas disponían

ya de importantes saberes y habían construido formas comunales de organización social basadas en la solidaridad. Esta conclusión es objeto de consenso en la investigación contemporánea.⁹

2. Los *Comentarios Reales* en cuestión: “Estado” y bien común

Al presentar los elementos de “bienestar” visibles en la sociedad incaica como un simple producto de la “sabiduría” de los Incas, y al caracterizar a las etnias no incas como naciones “bárbaras” que fueron “civilizadas” por la acción bienhechora de los Incas, el Inca Garcilaso tal vez no está incurriendo simplemente en un “error” histórico. Se trata más bien de un acto político, cuyo significado se puede entender en el contexto histórico de afirmación de la hegemonía absoluta del poder colonial y de desvalorización general de la cultura incaica, promovida sistemáticamente por la reacción toledana. La idealización del Tawantinsuyo es un acto político que refuerza la crítica del estado presente de cosas, confiriéndole el significado de un estado de *pérdida*. La “memoria del bien perdido” (CR I. XV) es crítica de un régimen colonial que ha destruido las formas de reciprocidad y redistribución que aseguraban a todos lo necesario para vivir sin pedir limosna. Es una crítica política que opone el “buen gobierno” incaico al “mal gobierno” colonial. Esta “idealización” se desarrolló según Flores Galindo en los siglos XVI y XVII como un proceso cultural relacionado con la gestación de la “utopía andina”, y del cual formarían parte los escritos del Inca Garcilaso, Poma de Ayala y Blas Valera quien, a pesar de ser hijo de una mujer de la nobleza de Chachapoyas

y de intentar la defensa de Atahualpa y de la nobleza quiteña, se inclina abiertamente por la idealización de la sociedad gobernada por los

⁹ “En muchos lugares de la región andina, en la época preincaica, la tierra había sido reasignada periódicamente por la comunidad de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del *ayllu*” (Murra 1956: 62); “Hay escasa duda de que muchas de las comunidades eran preincaicas, y de que sus acuerdos relativos a la tierra fueron mantenidos en la época de los Incas” (Moore: 46); “Sobre la antigua organización de los *ayllu*, los incas proyectaron sus propias categorías, intentando articular las instituciones preincaicas con su esquema unificador” (Wachtel 1971: 104).

Incas. Es decir, durante el siglo XVII es posible percibir el nacimiento de una memoria colectiva que progresivamente olvidaría las historias locales y el pasado más remoto para reclamarse únicamente descendiente del idílico imperio de los Incas (Flores Galindo 1997: 301).

La “idealización” del “buen gobierno” incaico lleva al Inca Garcilaso a elaborar una interpretación esencialmente *estatista* de las prácticas e instituciones de reciprocidad y redistribución presentes en el Tawantinsuyo, soslayando en gran parte su dimensión *comunalista*. Con el redescubrimiento del *ayllu* en los estudios andinistas de finales del siglo XIX, que revelan la amplitud y densidad histórica del comunalismo en las sociedades andinas prehispánicas y preincaicas, esta interpretación comienza a ser cuestionada. De manera paradójica, este cuestionamiento indudablemente fecundo en la medida en que abría la posibilidad de construir un conocimiento más adecuado de la antigua sociedad inca, adquiere desde el inicio, en muchos autores, un aspecto poco compatible con las exigencias básicas de la producción de conocimiento. Cunow y otros autores de la primera mitad del siglo XX no solamente cuestionan la fiabilidad de *ciertas* afirmaciones del cronista cuzqueño, sino que además descalifican *globalmente* su relato historial. Inauguran así un relato supuestamente “científico” de descalificación global de los *Comentarios Reales* como fuente histórica y, al mismo tiempo, a pesar de la incoherencia, los siguen utilizando como referente histórico válido. Es lo que hace, por ejemplo, Cunow al afirmar por una parte que “no es posible atribuir valor alguno a los datos que nos ofrece el presumido mestizo” (Cunow 1933: 90) y, por otra, que “Garcilaso tiene razón cuando dice que en el repartimiento de los *tupus* se tenía en cuenta el número de miembros de la familia” (p. 75-76).

Durante cerca de tres siglos, del XVII hasta finales del XIX, el relato historial del Inca Garcilaso fue en general considerado en América Latina y en Europa como una de las principales fuentes históricas para el conocimiento del Tawantinsuyo, cuando no la principal. A partir de Cunow se produce una ruptura en la historia de la reapropiación de los *Comentarios Reales*. Desde las primeras páginas de su libro de 1896 sobre los incas, Cunow tiende a restarle

toda validez histórica a esta obra. “Ninguno de los autores antiguos, con excepción de Fernando Montesinos, es tan poco auténtico como Garcilaso” (Cunow 1933: X); por lo mismo, declara que en su trabajo “no va a seguir [a] Garcilaso de la Vega, ni a los que comulgan con él”, distanciándose así de los “historiadores más antiguos de la América española” que tomando los *Comentarios Reales* como fuente principal de información han obtenido una “fantástica descripción del Imperio de los Incas” (p. XI). En las décadas siguientes y hasta finales del siglo XX, muchos autores tienden a reproducir sin mucho discernimiento la descalificación *global* que hace Cunow de la obra del Inca Garcilaso. Al mismo tiempo que se va corroborando un sinnúmero de datos presentes en los *Comentarios Reales*, se sigue descalificando *globalmente* a su autor como “inauténtico” y “fantasioso”, como si esta descalificación fuese la marca oficial con la que un historiador da prueba de su “objetividad”. Markham afirma en 1912 que el Inca Garcilaso ha sido “hasta hace poco tiempo” (*recently*) la “máxima autoridad” en los estudios sobre el Perú antiguo, pero que ahora está siendo reemplazado por Sarmiento;¹⁰ al mismo tiempo, el geógrafo inglés alaba el “encanto” de la escritura del cuzqueño, agregando que a pesar de todo “el Inca continuará siendo una autoridad importante” (Markham: 280). Baudin alude en 1942 a una “moda antigarcilacista” (1942: 42), que según él ya habría desaparecido en esa época. De hecho, en 1946 encontramos una nueva expresión de antigarcilacismo en Rowe, quien sitúa al cuzqueño entre los autores “muy dudosos” (Rowe: 193), junto con Valera y Fernando de Montesinos; según Rowe el Inca Garcilaso habría gozado durante mucho tiempo de una “inmerecida posición de autoridad en asuntos relacionados con los incas” (p. 196). En la misma línea, Sally Falk Moore lamenta que el Inca Garcilaso haya sido tan ampliamente leído y comentado, le reprocha a Philip Ainsworth Means el dar crédito a un escritor “demasiado inventivo”

¹⁰ Se refiere a Sarmiento de Gamboa, tal vez el más virulento de los “cronistas” toledanos que obedecen al mandato oficial de desvalorizar el sistema político de los incas.

(Moore: 9)¹¹ y declara basarse ante todo en Bernabé Cobo, “el más grande de todos los cronistas”¹² (p. 7). En ciertos casos el antigarcilacismo puede llegar al extremo de desvalorizar a la persona misma del Inca Garcilaso: hemos visto que Cunow califica al cuzqueño de “presumido mestizo” o de mestizo dominado por la “vanidad”.¹³

Las primeras señales de agotamiento de la “moda antigarcilacista” aparecen solamente a partir de la década de 1970, en la cual se comienza a entender que la parte de exageración o de apología que puede haber en los *Comentarios Reales* no es simplemente expresión de una subjetividad resentida o de una mente desordenada, es decir, de algo que se suele considerar como un mero epifenómeno. Se comienza a intuir que la subjetividad es asimismo un dato histórico, cuyo significado ha de ser estudiado. Así, luego de observar que los autores modernos cuestionan las informaciones del Inca Garcilaso debido a su “intención apologética”, Wachtel plantea la pregunta: “¿Pero por qué esta apología?” (Wachtel 1971: 245). Restituyendo la obra en su contexto político y cultural, marcado por la influencia de la tradición historiográfica toledana, el historiador francés reconoce

¹¹ Moore afirma que el Inca Garcilaso comenzó a trabajar en los *Comentarios Reales* “cuarenta años o más” (Moore: 8) después de su llegada a España, es decir, hacia 1601. En realidad, el Inca comienza a “urdir” la obra en la década de 1580, y a construirla por escrito en la década siguiente.

¹² “Los historiadores modernos, desconfiando de la idealización que hace Garcilaso de sus antepasados, prefieren dar crédito a la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo (...). Pero el jesuita español pertenecía a la tradición toledana-acostana y denunció a los incas como tiranos y bárbaros que, como súbditos del demonio, explotaban implacablemente a los pueblos que conquistaban. (...) En Cobo como en sus predecesores existía una contradicción básica entre los testimonios concernientes a la complejidad y grandeza del Imperio inca y su interpretación de la naturaleza y la cultura de los indios” (Brading 1986: 16; 1991: 293-294). Resulta en efecto extraño que lo que puede haber de apología de los incas en los *Comentarios Reales* sea suficiente para descalificar *globalmente* a su autor, mientras que lo que hay de apología de los invasores y de diatriba contra los incas en Cobo no impide que sea este considerado como “el más grande de los cronistas”. Pareciera que la exigencia de “objetividad” no tiene siempre el mismo significado.

¹³ En los *Comentarios Reales* “se vislumbra una no pequeña vanidad de querer superar en exactitud a los cronistas que le precedieron” (Cunow 1933: XI). Lo que en realidad se vislumbra en este juicio es la no pequeña vanidad europea de creer que un “mestizo” de América no puede superar en exactitud a un europeo (supuestamente no mestizo).

el significado político de los *Comentarios Reales*, en los cuales observa un “rechazo del Perú colonial” –como ya lo había visto Valcárcel años atrás– que reviste la forma de una “utopía orientada hacia el pasado” (ídem). En una perspectiva muy próxima, Flores Galindo ve en los *Comentarios Reales* el punto culminante del nacimiento de la “utopía andina” que, de práctica y anhelo social, “se ha convertido en discurso escrito” (Flores Galindo 2008: 50). Partiendo de la convicción de que “sobre el pasado es posible realizar un discurso político pertinente para el futuro” (p. 48), el cronista cuzqueño construye un relato guiado “no solo por la preocupación de atenerse a los hechos, respetar las fuentes, decir la verdad, sino además por el convencimiento de que la historia puede ofrecer modelos éticos” (ídem). No solamente hay “invención” en el relato histórico del Inca Garcilaso sobre los incas; hay también preocupación por *atenerse a los hechos, decir la verdad*. Este juicio más equilibrado sobre el Inca Garcilaso y su obra será reiterado poco después por David Brading, quien, comentando la caracterización que hace Menéndez y Pelayo de los *Comentarios Reales* como “novela utópica”, observa que en realidad el Inca Garcilaso “presentaba una impresionante masa de datos históricos, recabados en parte por sus predecesores, derivados en parte de sus propias conversaciones con Polo de Ondegardo y sus parientes incas” (Brading 1986: 16; 1991: 293). El juicio de Brading, como los de Flores Galindo y Wachtel, es equilibrado en cuanto que su reconocimiento de la presencia de elementos de “ficción” en el relato histórico del Inca Garcilaso no lo lleva a caracterizar *globalmente* el relato como una ficción o “novela utópica”, como lo hacían los “antigarcilacistas” en juicios con frecuencia no exentos de supuestos eurocéntricos y de conformismo social.

Como lo hemos visto, los elementos de “ficción” en el relato histórico del Inca conciernen, en lo fundamental, la caracterización del “Estado” incaico como fuente exclusiva del bienestar en las sociedades integradas al Tawantinsuyo. Lo que la historiografía moderna ha puesto en tela de juicio no es tanto la realidad histórica de una determinada forma de bienestar en esa sociedad, sobre la cual existe un amplio consenso, cuanto la imagen de un “Estado providencia” o de un “buen gobierno” dirigido por la sabiduría y

benevolencia de la casta de los Incas. La crítica que se le puede hacer al Inca Garcilaso –pero también a Valera, Cieza de León, Las Casas, Román y Zamora y en cierta medida Acosta– se relaciona en primer lugar con su concepción “estatista” del bienestar en las sociedades del Tawantinsuyo y, correlativamente, con la poca importancia que concede a las instituciones, dispositivos y prácticas comunales de bien común, cuyo origen preincaico no es reconocido. Se relaciona también, en segundo lugar, con su descripción idílica de las relaciones entre gobernantes y gobernados en el marco de un sistema absolutamente justo. En realidad, la construcción del Tawantinsuyo trajo consigo distorsiones más o menos profundas de la concepción de la justicia que sustentaban las tradicionales prácticas comunales de redistribución.

Los Incas “impusieron a la multiplicidad de los *ayllu* un sistema centralizador” (Wachtel 1971: 104) que implicaba nuevas jerarquías sociales y una estructura vertical de poder de tipo “estatal”, bastante alejada de las formas predominantemente horizontales del poder comunal basadas en la reciprocidad entre “individuos y grupos simétricos” que se relacionan entre sí a través del “mutuo intercambio de dones y contra-dones” (ídem). En la aplicación de este esquema centralizador o de unificación política a partir de un centro de poder de tipo “estatal” el grupo hegemónico portador del proyecto “imperial” impone un esquema piramidal que lo favorece, instituyéndose en élite social y política diferenciada de la “plebe” por una serie de privilegios. Una parte de las tierras del Estado es asignada individualmente al Inca, a su linaje y a los diversos linajes descendientes de Incas anteriores (*panacas*); el Inca puede conceder tierras del Estado a ciertos particulares por servicios meritorios y, por razones políticas, puede igualmente favorecer a ciertos *curacas* principales otorgándoles tierras, mano de obra y otros bienes que ellos y sus linajes aprovechan de manera exclusiva utilizando la fuerza de trabajo comunal. En este sentido existe “la propiedad privada, individual” (p. III). La centralización del poder en el Tawantinsuyo reproduce y refuerza las asimetrías sociales, acentuando la diferenciación social que separa al grupo

exclusivo de “poderosos”¹⁴ de los comuneros de base que practican entre sí la reciprocidad horizontal propia de la tradición comunal andina. “Entre nobles y comuneros (...) la línea de demarcación se hace más aguda y rígida” (Murdock: 234); la gran masa de la gente común dedicada principalmente a actividades agrícolas y pastorales produce “un excedente suficiente para mantener a las clases que solo aportan bienes intangibles al Estado: los funcionarios, nobles y sacerdotes” (p. 235).

Del hecho de tales asimetrías sociales y de la realidad de la explotación económica de la mayoría por la élite, Murra creyó poder concluir que el “Estado” inca no asumía absolutamente ninguna función de “bienestar” en favor de la mayoría de la población. El discurso sobre el carácter “benefactor” del poder central de los Incas sería según el antropólogo estadounidense una mera “ilusión” (Murra 1956: 196), surgida de los escritos del Inca Garcilaso y de Blas Valera. Estos dos autores serían “casi exclusivamente responsables de la percepción, fundamentalmente errónea, de la sociedad inca como dedicada al bienestar de su gente” (p. 21) y, de los dos, la mayor responsabilidad recaería sobre Valera: “el hincapié en los aspectos de bienestar proviene principalmente de Blas Valera y de la amplia difusión que tuvieron sus ideas al ser incorporadas a los muy leídos *Comentarios Reales de los Incas*” (p. 191). Murra atribuye los “errores” de ambos cronistas a su subjetividad “mestiza”:

Ambos autores nacieron en el Perú, (...) de padres europeos que nunca legitimaron a sus mujeres e hijos andinos (...). Los dos sintieron que sus antepasados maternos eran mal comprendidos y subestimados y se propusieron dirigirse al público europeo para enmendar la situación (...). Finalmente, los dos exageran la paternal benevolencia

¹⁴ En lengua quechua, *qhapaq* (Ajacopa). H. Favre utiliza la ortografía “*kapa*”. Según Favre los “*kapa*” se distinguían “... por su modo de vida polígamo, por los adornos y vestidos finamente tejidos que llevaban, por los alimentos de calidad que consumían. Formaban una categoría restringida y cerrada cuyo acceso estaba determinado por la filiación. Su conciencia de pertenecer a una élite se traducía en la práctica de una endogamia que excluía los vínculos con familias de rango subalterno” (Favre: 46).

del Estado inca hacia sus súbditos, confrontando este mito con la dura realidad en la que ambos crecieron (p. 192).

La “exageración” en la que habrían incurrido los dos autores “mestizos” los habría llevado a atribuir a los depósitos (“pósitos”) públicos de bienes, fines de beneficencia que en realidad nunca habrían tenido:

Blas Valera y Garcilaso han creado la impresión de que uno de los propósitos principales del Tahuantinsuyo era la provisión de reservas que podrían ser utilizadas en épocas de sequía, heladas o hambre. Tal responsabilidad (...) ha llevado a algunos autores a hablar del “imperio socialista de los incas”, mientras que otros piensan que fue el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro (p. 191).

Murra sugiere, sin proporcionar bases documentales concluyentes, que los depósitos públicos de bienes estaban destinados exclusivamente al funcionamiento del aparato “estatal” (ejército, administradores, servidores permanentes, mitayos, etc.), y que los depósitos de bienes destinados a ser redistribuidos entre los “pobres” (inválidos, ancianos, enfermos, etc.) tenían un carácter exclusivamente comunal. Sin embargo, esta diferenciación entre las funciones redistributivas de lo “estatal” y de lo comunal parece disolverse en otra parte del texto, algo confusa, en la cual Valera y el Inca Garcilaso son presentados como la principal fuente de los diversos cronistas que mencionan asimismo la existencia de depósitos públicos con fines de beneficencia:

Algunos de los cronistas insisten en que existían depósitos comunales (...) con cuyas existencias se alimentaba a “las viudas y huérfanos”. Los datos no son concluyentes, dado que provienen principalmente de Blas Valera y Garcilaso, deseosos de defender a su país natal de las calumnias de autores anteriores, y que al hacerlo tendían a exagerar los rasgos de “bienestar” del sistema. Le atribuían al Estado mecanismos de seguridad social que aun bajo el dominio inca eran provistos por la comunidad local étnica¹⁵ (p. 181).

¹⁵ La versión inglesa dice: “...traditional ethnic and local community” (Murra 1980: 124).

No obstante, ninguno de los cronistas que menciona Murra ofrece datos que permitan atribuir categóricamente a los depósitos un carácter meramente comunal; antes bien, los fragmentos citados por el propio Murra sugieren o aun dicen explícitamente que se trata de depósitos destinados *por los gobernantes* Incas a la redistribución de bienes a los menesterosos o en caso de menesterosidad general determinada por alguna calamidad. Por otra parte, los autores que menciona Murra y que afirman la existencia de tales depósitos no son en realidad “algunos” pocos, ni se basan todos “principalmente” en el Inca Garcilaso y en Valera. Son más bien diversos y variados, y entre ellos figuran algunos de los más “autorizados”: Polo de Ondegardo,¹⁶ Juan de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua,¹⁷ Bernabé Cobo,¹⁸ Martín de Murúa,¹⁹ Hernando de Santillán,²⁰ Francisco Falcón,²¹ Jerónimo Román y Zamora,²² Alonso de Borregán,²³ Cristóbal Molina (de Santiago)²⁴ (p. 193-196). De manera más general, la argumentación de Murra se revela débil cada vez que intenta proceder a la negación categórica y tal vez meramente polémica²⁵ de toda dimensión “benefactora” del “Estado” incaico. De hecho, tal negación no parece concordar con el propio juicio de Murra relativo a la continuación y sistematización en el Tawantinsuyo de la política preincaica de redistribución de la tierra.²⁶ En sí misma esta sistematización es un mecanismo de “bienestar”, vinculado por lo demás

¹⁶ *Informe del Licenciado Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatorres sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* (1561).

¹⁷ *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú* (1613).

¹⁸ *Historia general de las Indias* (1563).

¹⁹ *Historia General del Perú* (1590).

²⁰ *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563).

²¹ *Apología pro Indis* (c. 1567-1568); *De libertate indorum servanda* (c. 1567-1568).

²² *Repúblicas de Indias: idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista* (1575).

²³ *Crónica de la conquista del Perú* (1562-1565).

²⁴ *Relación de la conquista y población del Perú* (1559). Murra atribuye la fecha 1553.

²⁵ Todo el libro de Murra es una crítica de la caracterización del Tawantinsuyo como un “Estado de bienestar, un *welfare state* arcaico” (Murra 1956: 17).

²⁶ La política andina y preincaica de redistribución periódica de la tierra por la comunidad “de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del *ayllu* (...)

con otros aspectos redistributivos que no se limitan necesariamente a la posesión de la tierra y tienen que ver por ejemplo con la redistribución de bienes no producidos en la comuna, la asistencia a “las viudas y huérfanos”, inválidos y ancianos, etc. El fondo del problema parece residir en el hecho de que Murra instala lo comunal y lo “estatal” en una oposición dicotómica y meramente analítica:

La comunidad étnica [el *ayllu*] asumía una considerable responsabilidad por el bienestar. El Estado no se encargaba de eso, ni podía hacerlo. Fue la sociedad local, de carácter étnico, la que en la época del Tahuantinsuyo, como antes de la conquista incaica, continuó organizando los esfuerzos de sus miembros de un modo que asegurara el acceso de todos a los bienes estratégicos del grupo (p. 192).

Limitado por esta dicotomía entre la comuna que se encarga del bienestar y el “Estado” que no se encarga de él, Murra se cierra a la posibilidad de examinar la cuestión de los efectos de la tradición comunal en la conformación de lo “estatal” y viceversa, esto es, la cuestión tan fundamental como compleja de la relación histórica entre lo comunal y lo “estatal” en la construcción del Tawantinsuyo.

3. Las bases comunales del Tawantinsuyo

Sobre esta importante cuestión, poca estudiada hasta nuestros días, una parte de la investigación contemporánea ha sistematizado y reinterpretado conocimientos ya disponibles, aportando asimismo nuevos conocimientos que permiten superar la dicotomía sistematizada por Murra. Se sabe hoy que, probablemente con algunas excepciones locales, la población andina preincaica no estaba en general organizada en *ayllus* o comunas perfectamente igualitarias, autosuficientes y autónomas. Los *ayllus* se situaban “en redes de relaciones asimétricas” (Favre: 42), en las cuales algunos de ellos se encontraban subordinados a otros que disponían de más poder: “los jefes de los *ayllu* dependientes estaban sometidos al jefe del

fue continuada y posiblemente sistematizada después de la conquista cuzqueña” (Murra 1956: 62-63).

ayllu dominante, quien actuaba como *kuraka* de todos los *ayllus*" (p. 43). Al reagruparse unos con otros los *ayllus* formaban unidades sociopolíticas más amplias (las "jefaturas") de extensión y poder variables, que a su vez podían reagruparse entre sí constituyendo cuasi-Estados conformados por uno o varios grupos étnico-culturales, y con territorios más o menos extensos.²⁷ En estos andamiajes de estructura piramidal,

La estructura superior reproducía la estructura inferior, a la que englobaba; el poder ejercido por la estructura superior repetía el poder ejercido por la estructura inferior y subordinada. En cada uno de estos niveles y entre ellos funcionaba el mismo sistema redistributivo (Favre: 47).

El sistema redistributivo al que alude Favre se basaba en una forma de "reciprocidad asimétrica" entre la élite dominante y el grupo subalterno de comuneros compuesto esencialmente por los productores de bienes agro-pastorales. Los comuneros cultivaban por turnos las tierras del *curaca*, cuidaban sus rebaños, hilaban y tejían su lana, le servían en su casa a él y a su familia, etc., y a cambio recibían durante ese tiempo alimentos, alojamiento, vestido y eventualmente otras "recompensas" según la "generosidad" del *curaca*. La obligación social y cultural de dar, a la que estaba sometido el *curaca*, regía sus relaciones con el conjunto de comuneros de uno o de varios *ayllus*:

Más allá de estas reciprocidades inmediatas, el *kuraka* debía velar por la seguridad material de todos los miembros de su jefatura. Aseguraba las necesidades de los pobres, de los huérfanos, de las viudas, en una palabra de los *waqcha* (...). En caso de mala cosecha, proveía de lo necesario a las familias amenazadas por la escasez (...). Sus reservas permitían hacer frente a las frecuentes irregularidades (...) de la

²⁷ Así, el "reino" Lupaca (grupo aimara) contaba a comienzos del siglo XVI con más 100.000 habitantes, que vivían en un amplio territorio situado en el costado occidental del Lago Titicaca; según los datos proporcionados por Garci Díez de San Miguel y recuperados por Favre, el reino Lupaca se componía entonces de 6 jefaturas, de las cuales la mayor (Juli) contaba 27 *ayllus*, y la menor (Yunguyo) seis. El reino estaba dirigido por el *curaca* de Chucuito (Favre: 48) (Díez de San Miguel: 1964).

coyuntura agrícola, y la liberalidad que manifestaba contribuía a aumentar su prestigio y a reforzar su poder (p. 45).

En los términos de esta “reciprocidad” entre desiguales la élite “otorgaba bienes para tener derecho a disponer de energía humana, y solo a condición de otorgar bienes tenía derecho a disponer de energía humana” (ídem). Disponiendo de la fuerza de trabajo humana, la élite recibía ciertamente más de lo que daba, pero lo que daba debía corresponder a una “norma” social y culturalmente establecida que regulaba los intercambios de servicios y bienes, y que Wachtel vincula a la institución del don y del contra-don estudiado por Marcel Mauss (2001) así como al principio económico de reciprocidad analizado por Karl Polanyi (Wachtel 1971: 104). El sistema de reciprocidad y las prácticas redistributivas que rigen el funcionamiento de las comunas y reagrupaciones de comunas se fundan culturalmente en un esquema ético-social de deberes sustantivos recíprocos de todos hacia todos, que incluye la solidaridad efectiva con los más necesitados. Tales esquemas culturales son parte constitutiva de lo que Polanyi denomina la institucionalidad (*institutedness*) de la economía, esto es, el marco de ideas, sentidos, valores, motivaciones y políticas que intervienen en toda forma de actividad humana: “la religión o el gobierno puede ser tan importante para la estructura y funcionamiento de la economía como las mismas instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que aligeran el esfuerzo del trabajo” (Polanyi: 249-250).²⁸

Las estructuras redistributivas y de reciprocidad comunal, de las más simples a las más complejas, no desaparecen con la construcción de un “Estado” centralizado (el Tawantinsuyo) por los incas, ni tampoco simplemente sobreviven como algo paralelo y totalmente extraño a la nueva institucionalidad “estatal”. Antes bien, constituyen la base de esta institucionalidad. Así como las jefaturas son un desarrollo de los reagrupamientos de *ayllus*, así mismo el Tawantinsuyo es un desarrollo de los reagrupamientos de jefaturas, en el cual estos

²⁸ “For religion or government may be as important for the structure and functioning of the economy as monetary institutions or the availability of tools and machines themselves that lighten the toil of labor”.

son llevados a un punto más complejo de organización. “El Imperio, la jefatura y el *ayllu* se insertaban en una misma relación de homología: se reproducían englobándose” (Favre: 52). La “reciprocidad asimétrica” que en los reagrupamientos comunales regía el sistema redistributivo y en general las relaciones entre los comuneros y el *curaca*, es reproducida a un nivel de mayor complejidad institucional por las nuevas élites conquistadoras y dominantes que asumen la obligación primordial de

mantener según las normas consuetudinarias a todos aquellos que trabajaban en su favor, y cumplían con ello repartiendo productos agrícolas, vestidos, telas y demás frutos del trabajo que habían recibido y que acumulaban en los depósitos públicos o *kollka*. Su inserción en la trama de las reciprocidades ancestrales los llevaba a otorgar bienes para obtener energía humana y a extender de este modo el antiguo sistema redistributivo al conjunto de los territorios sometidos a su poder. El Imperio no solo reproducía la jefatura en su estructura; también la repetía en su funcionamiento (p. 53).

Decir que el Tawantinsuyo “repetía” en su funcionamiento el antiguo sistema redistributivo, equivale a afirmar que en su funcionamiento el “Estado” incaico había incorporado formas ancestrales de solidaridad comunal. La existencia de estas últimas no refleja pues “una preocupación imperial por garantizar el bienestar de todos, sino la necesidad que sentían profundamente las pequeñas comunidades agro-pastorales de afirmar su cohesión...” (p. 39). Favre comparte la tesis hoy consensual según la cual no es la “voluntad imperial” la que crea el sistema comunal de redistribución de las tierras, sino la pre-existencia de este sistema la que determina una serie de condiciones sociales, políticas, culturales y económicas que el proyecto incaico del Tawantinsuyo debía asumir en cierta forma, y no solo por “realismo” político. El sistema redistributivo comunal constituía una memoria andina de justicia redistributiva, de la cual los incas eran herederos.²⁹ En la medida en que el Tawantinsuyo “repetía” en su funcionamiento

²⁹ Sobre la “economía moral” o las memorias socioculturales de justicia redistributiva y su importancia en la historia social, ver: (Thompson 1979), (Rivera Cusicanqui 1984).

el antiguo sistema redistributivo, el bienestar de todos debía necesariamente formar parte de las “preocupaciones imperiales”, sin perjuicio del mantenimiento de los privilegios de la élite sobre la plebe.

La dicotomía establecida por Murra y otros autores entre lo comunal y lo “estatal” ha sido cuestionada asimismo por Wachtel, a partir de una redefinición de la relación entre reciprocidad y redistribución en la sociedad incaica. Partiendo de un esquema analítico inicialmente dualista, inspirado en Polanyi (Wachtel 1971: 104; Polanyi: 250³⁰), que opone los conceptos de reciprocidad (relación económica entre grupos simétricos) y de redistribución (relación económica que supone una “jerarquía” y por ende es asimétrica), Wachtel observa que en la sociedad incaica la norma de la reciprocidad y de la ayuda mutua se combina con la norma de la redistribución, de tal manera que la segunda se presenta como un “desarrollo” (*prolongement*) de la primera (Wachtel 1971: 105). En su forma originaria y comunal, la reciprocidad se verifica en particular en la institución social de la ayuda mutua o *ayni*: toda familia y en general todo miembro del *ayllu* puede contar con la cooperación de familiares y allegados para la efectucción de tareas agrícolas, de irrigación, de construcción o reparación de su vivienda, etc., y, a cambio, devuelve esta ayuda con “dones” inmediatos (alimento, bebida, prendas de vestir...) y, más tarde, con una cooperación equivalente (p. 110). Esta forma originaria de reciprocidad, descrita en los *Comentarios Reales* (CR 5, II, XI) corresponde a lo que Huamán Poma de Ayala denominaba “ley de misericordia”, una ley que había existido “desde el primer indio que dios puso en este mundo” y que prescribía a los indios de “ayudarse a unos y a otros así como a rico como a pobre en comunidad de trabajar las sementeras de todas las especies de comidas (...) y se ayudan unos y otros para que tengan de comer todos sin interés de plata como españoles” (Poma de Ayala: 856; Wachtel 1971: 109). Con la instauración del Tawantinsuyo este modelo ancestral de reciprocidad

³⁰ “Reciprocity denotes movements between correlative points of symmetrical groupings ; distribution designates appropriational movements toward a center and out of it again ; exchange refers here to vice-versa movements taking place as between ‘hands’ under a market system”.

no desaparece sino que se adapta a las nuevas asimetrías sociales. Se aplica entonces no solo a la definición de los derechos y deberes que rigen las relaciones simétricas en el seno de cada comunidad, sino también a las relaciones asimétricas entre comuneros y *curacas* de diferentes jerarquías; se extiende igualmente a la definición de los derechos y deberes entre por un lado los comuneros y *curacas* y, por otro, el Inca (el poder central controlado por la élite gobernante).

En los términos de esta relación entre gobernantes y gobernados la élite gobernante se apropia de una parte del excedente producido por el grupo subalterno (por medio del tributo en fuerza de trabajo), pero está obligada a “devolver” a este una parte del “don” de trabajo por medio de “contra-dones”, esto es, redistribuyendo entre los subalternos una parte del producto de su trabajo. El Inca tiene la obligación de “donar” una serie de bienes materiales y simbólicos a toda la población del Tawantinsuyo. En particular, y como lo señalan los *Comentarios Reales*, debe atender las necesidades materiales de los más vulnerables³¹ (viudas, huérfanos, inválidos, enfermos, ancianos) y distribuir alimentos a todos en caso de sequía, de mala cosecha, de guerra o de cualquier otra calamidad. “En tiempos de hambre [el Inca] redistribuye a las comunidades las reservas de sus graneros” (Wachtel 1971: 118). La reciprocidad asegura un fundamento a la “ideología” (p. 105) de la redistribución pública entendida como sistema de dones y contra-dones, esto es, le proporciona un marco ético-social de deberes sustantivos recíprocos de todos hacia todos. Este marco común de valores y significados define lo social y culturalmente aceptable por los subalternos y, por lo mismo, fija los límites de la desigualdad. El reconocimiento social de deberes de todos hacia todos, determinados por la vulnerabilidad de los humanos y su necesidad de alimento, vivienda, vestido, etc., define esos límites. En la sociedad incaica podía haber pobres pero no indigentes expuestos a

³¹ “*Huaccha* [*waqcha*, *wakcha*] ha sido tradicionalmente traducido por los europeos como ‘pobre’ (...). En realidad, y como lo explican muy bien los diccionarios del siglo XVI, el *huaccha* era el huérfano, el desvalido, el débil...” (Murra 1978: 176).

morir de hambre o de frío. En esto reside precisamente lo “admirable”, según varios cronistas españoles, de las leyes y gobierno de la sociedad inca.

La admiración que comienza a despertar entre los europeos el sistema redistributivo de los incas supone la conciencia de su novedad y, más aún, de su carácter insólito. El sistema inca era admirable para los europeos porque en ninguna parte de Europa existía ni había existido hasta entonces un sistema redistributivo estatal análogo. Lo más difícil, decía Tomás Moro en 1516, es hallar “una sociedad sana y sabiamente organizada” (Moro: 81). Era la época de los *enclosures* y de la expansión de la economía de mercado en Europa, en la cual muchos campesinos europeos eran arrojados a la miseria y la muerte:

Honestos cultivadores son expulsados de sus casas, unos por fraude, otros por la violencia, los más afortunados por una serie de vejaciones y hostigamientos que los obligan a vender sus propiedades. Y estas familias (...) emigran a través de los campos, hombres y mujeres, viudas y huérfanos, padres y madres con sus críos. Los infelices huyen, dejando en llanto el techo que los vio nacer, el suelo que los alimentó, y no encuentran donde refugiarse (p. 90).

Para Moro, el “buen gobierno”, el gobierno sabiamente organizado, era aquel que buscaba en primer lugar regular el trabajo en función de las necesidades del pueblo, por medio de “leyes de distribución de todas las cosas” (p. 138). El “buen gobierno” debía construir una sociedad en la que “a nadie le falte nada, en la medida en que se ha tenido el cuidado de abastecer los depósitos públicos” (p. 204). En ese contexto social y político, las primeras noticias que llegan a Europa del sistema redistributivo de los incas, en particular a partir de las traducciones de los *Comentarios Reales*, suscitan el interés y entusiasmo de muchos reformadores sociales. Empiezan a surgir desde el siglo XVII relatos más o menos fabulosos sobre “el Reino de los Incas”, en los cuales lo real y lo imaginario contribuirán con el tiempo a generar nuevos modelos de pensamiento político basados en la exigencia de justicia social.

Cuarta parte
**El impacto de los comentarios reales
en el siglo XVIII**

Capítulo 7

En América: utopía y patriotismo

I. La expresión escrita de la “utopía andina”

El contenido ético-político de los *Comentarios Reales* y, en particular, de su libro quinto, habrá de alcanzar con el tiempo un impacto extraordinario, llegando a constituirse en una referencia central del nuevo pensamiento político que surge en la Europa del siglo XVIII. Su significado crítico del orden social, económico y cultural establecido en las colonias americanas y en la propia metrópoli colonial, y su propuesta a la vez política y cultural de reconstrucción de lo social sobre la base de una concepción andina de la justicia como exigencia de asegurar a todos la satisfacción de sus necesidades vitales, despertará interés, entusiasmo y esperanza en muchos, pero también recelo, hostilidad y detestación en otros.

En muchos españoles y criollos el contenido ético-político de la primera parte de los *Comentarios Reales* y su latente crítica cultural del orden colonial establecido, había suscitado recelo desde los primeros años de su publicación. Inicialmente este recelo es expresado de manera indirecta, por simple omisión de materia. A pesar de su centralidad en la obra, el tema del “buen gobierno” inca y la reivindicación cultural de los valores de la sociedad inca prehispánica son pura y simplemente ignorados. Varios comentaristas criollos o españoles, quienes a veces pueden hablar elogiosamente de la obra, extraen de ella solo los temas que consideran útiles para afirmar su actividad presente y su particular visión del mundo: el inventario de las riquezas naturales del “Perú”, la descripción de la riqueza y fasto de la élite incaica, el relato sobre la llegada de los españoles al país, etc. En lo que constituye probablemente el primer resumen de los *Comentarios Reales* escrito en América, fechado a comienzos de

1613, no se encuentra ninguna alusión a los contenidos del Libro V; atribuido al clérigo franciscano y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila (Duviols 1993), el resumen comporta únicamente anotaciones sobre las circunstancias del “descubrimiento” e invasión española, una lista de autores españoles que trataron el tema de Perú antes del Inca Garcilaso, una breve descripción del territorio, una somera relación del origen y sucesión dinástica de los Incas, y por último algunas indicaciones sobre la construcción de dos puentes por los incas. En esta misma línea de censura por omisión se inscribe el *Memorial de historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630) del criollo limeño Buenaventura de Salinas y Córdoba, quien relega al Inca Garcilaso para aquellos argumentos acerca de “los tesoros y riquezas de los Incas” (Mazzotti 1998: 17).²⁹ De la misma manera, Diego de Salinas y Córdoba, hermano del anterior y autor de la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* (1651), “solo utiliza los *Comentarios* como fuente primordial cuando se trata de describir la magnificencia de los palacios y construcciones incaicos” (p. 23). Sobre el mito del origen de los incas, ambos criollos, al igual que Antonio de la Calancha en su *Crónica Moralizada* (1638), descartan la versión del Inca Garcilaso, la cual enfatiza la tradición de “buen gobierno” inaugurada por Manco Cápac, y optan, significativamente, por otras versiones que insisten en el carácter “usurpador” y aun “bárbaro” de los incas.

Por el contrario, el libro despertará esperanza en otros sectores de la población. Alberto Flores Galindo señala que el mensaje ético-político y cultural del libro estaba en consonancia con una serie de prácticas y anhelos de cambio existentes en la población indígena de la época de su publicación. Luego de la destrucción del reducto de resistencia en Vilcabamba y la decapitación de

²⁹ El libro de Buenaventura de Salinas y Córdoba no contiene ninguna “exaltación del gobierno de los incas” (Numhauser 2007: 59), esto es, de las políticas redistributivas del Tawantinsuyo en función del bien común. La posición del fraile es *criollista*, lo cual no implica que sea defensora de lo indígena. Elogiar el esplendor y fasto de la corte de los Incas no equivale a elogiar su gobierno. De hecho, la autora parece identificar *gobierno y cultura*: “... la exaltación del gobierno de los incas, cuya cultura describió con elogiosas palabras” (ídem).

Túpac Amaru I (1572), tales prácticas y anhelos sustentaban una forma de pensar, de sentir y de imaginar compartida por grupos indígenas cuyo modo de vida comunalista se encontraba amenazado, y que se identificaban en mayor o menor medida con el sistema redistributivo del “Estado” inca. Lo imaginado, sentido y pensado por tales grupos fue abriendo un horizonte de sentido que Flores Galindo caracteriza como *utopía andina*, cuyo contenido central se expresaba en la idea del retorno del Inca y de la sociedad incaica (Flores 2008: 50; Wachtel 2019: 140). Según el historiador peruano, con los *Comentarios Reales* el difuso anhelo de cambio se convierte en “discurso escrito” (Flores 2008: 50) que es leído por *curacas* y descendientes de la antigua élite del Tawantinsuyo, a través de la cual las ideas del Inca Garcilaso se van insertando poco a poco en la cultura oral. La “memoria del bien perdido” (CR I. XV) que son los *Comentarios Reales* es uno de los dos elementos fundantes de la utopía andina, que surge del encuentro “entre la memoria y lo imaginario” (Flores 2008: 21). La memoria de ese bien tiene de entrada un contenido ético-político en cuanto que es convertida en alternativa al presente de injusticia. La esperanza que despierta la memoria del bien perdido se vuelve una forma de utopía que, a diferencia de sus formas europeas que sitúan la ciudad ideal “fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos” (p. 46), se sustenta en un acontecimiento histórico, el Tawantinsuyo. En esta singular relación entre el pasado y la imaginación de lo posible Flores Galindo ve un rasgo distintivo de la utopía andina.

A pesar de la ausencia de fuentes documentales, resulta verosímil la hipótesis de Flores Galindo según la cual el libro fue “discutido y conversado” de generación en generación, sirviendo de referencia en una serie de prácticas de contestación y rebeldía que encuentran un punto culminante en la gran insurrección de Túpac Amaru II (1780-1781):

Quizá el momento del mayor auge [de la utopía andina] fue el siglo XVIII, cuando, por un lado, está la aristocracia indígena que ve en los *Comentarios Reales* y en la tesis de la restitución del Imperio Incaico sugerida por Garcilaso, argumentos para enfrentarse a la nobleza española; y, por otro, están los campesinos de comunidades, en el interior

de las cuales surge un movimiento ágrafo, espontáneo, que en su rechazo al colonialismo deriva en un enfrentamiento contra todas las modalidades de explotación (Flores 1997: 258).

Túpac Amaru II disponía de un ejemplar de los *Comentarios Reales*, y su pensamiento político se inspiraba en la tesis inca-garcilasiana de la “restitución imperial” (p. 50),^{3º} Luego del aplastamiento de la insurrección, los *Comentarios Reales* serán prohibidos en América el 21 de abril de 1782, por una Real Orden de Carlos III dirigida a los virreyes de Lima y Buenos Aires:

Igualmente quiere el Rey que con la misma reserva procure V.E. recoger sagazmente la historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido estos naturales muchas cosas perjudiciales (...). Pues tanto importa el que llegue a verificarse su recogimiento [del libro], para que queden esos naturales sin ese motivo más de vivificar sus malas costumbres con semejantes documentos (Valcárcel 1989: 158).

2. “Cristianismo primitivo” y comunalismo indígena

Lorenzo Hervás y Panduro, un jesuita español, sugiere en su *Historia de la vida del hombre* (1798) que sus correligionarios en América del Sur se inspiraron de la legislación económica de los incas para desarrollar sus misiones de evangelización entre los indígenas. Más aún, en la realización de su obra misional los jesuitas habrían “perfeccionado” esa legislación económica:

Los jesuitas, en las misiones que tenían en la América meridional, comenzaron a establecer con mayor perfección la economía legislativa de los incas, y la experiencia hacía ver que sus efectos eran maravillosos, y si ellos hubieran llegado a establecer en todas sus misiones la dicha economía, se podría esperar que en un siglo se hubiera triplicado su prosperidad y riqueza. (Hervás: 137).

No es improbable la relación que sugiere el jesuita Hervás entre, por una parte, la experiencia redistributiva de los incas, que él conoce

^{3º} Ver igualmente: (Flores 2008: 113).

ante todo a través de los relatos del Inca Garcilaso y de José de Acosta, y, por otra, algunos aspectos de la práctica misional de los jesuitas durante el siglo XVII y parte del XVIII, en particular en las “reducciones” de la provincia del Paraguay. Lo que sugiere Hervás sería como un punto de encuentro entre dos memorias utópicas, la utopía andina y la utopía mesiánica de la “república cristiana” que los jesuitas intentaron realizar con los guaraníes de la provincia del Paraguay entre 1610 y 1767 (Duviols 2018). En el siglo XX, José Carlos Mariátegui considera como un hecho la posibilidad de este encuentro: “Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en Paraguay, para sus fines de catequización” (Mariátegui 1977: 63). Según el historiador de las religiones Henri Desroche, el proyecto de las Reducciones del Paraguay pudo implicar “una cierta conjunción entre el mesianismo latente de la misionología jesuita y la espera indígena de un héroe civilizador que les haría recuperar su glorioso pasado” (Desroche 2010: voz “Guaranis”).

Los *Comentarios Reales* fueron leídos tempranamente por jesuitas del Virreinato del Perú, como el italiano Anello Oliva, rector del colegio jesuita del Callao. Para escribir su *Historia del Perú* (1631) Oliva dice apoyarse principalmente en la obra del cuzqueño: “quien mejor y más se ha señalado en escribir la historia de los reyes incas del Perú, su crecimiento y fin, es a mi ver el Inca Garcilaso en la primera parte de sus *Comentarios Reales*, pues la emplea toda en este argumento de sus Leyes y estatutos y de sus hechos más memorables” (Oliva 1895: 17). Sin embargo, en el libro de Oliva no aparece ninguna referencia a la organización socioeconómica de los incas descrita en el capítulo V de los *Comentarios Reales*, ni nada que pueda revelar un interés por el sistema redistributivo de las Reducciones y menos aún por el proyecto de una sociedad “utópica” basada en la comunidad de bienes. Otros jesuitas de su época, no obstante, comparten con el Inca Garcilaso y otros creyentes el proyecto utópico de reconstrucción de la “Iglesia primitiva”, que constituye una de las fuentes teológicas-políticas de las Reducciones jesuíticas. Como lo recuerda Paz Serrano Gassent, la utopía de una comunidad fraterna marca desde sus orígenes la historia del pensamiento cristiano:

La tradición cristiana siempre estuvo impregnada de elementos utópicos ya en sus inicios, a partir de la constitución de la primitiva Iglesia con su radicalidad ética y su propuesta de vida basada en la comunidad de bienes y la bondad, humildad y fraternidad de sus miembros (Serrano: 18).

La idea de reconstruir la *ekklesiá* (asamblea) según el modelo de vida comunitaria, igualitaria, fraternal y sencilla del cristianismo primitivo, orientada hacia fines espirituales y no hacia la búsqueda de riquezas materiales y poder, sustenta diversos movimientos de reforma de la Iglesia desde el siglo XII por lo menos. En el contexto milenarista y mesiánico de finales del siglo XV se difunde en ciertos sectores religiosos de España la idea de reconstruir la Iglesia primitiva a partir del Nuevo Mundo, donde se cree hallar gente sencilla que no vive obnubilada por el afán de riquezas materiales, a diferencia de las gentes del Viejo Mundo movidas por la codicia. Acosta, citado por el Inca Garcilaso, anota que los habitantes del Perú

son gente poco codiciosa ni regalada, y así se contentan con pasar bien moderadamente; que cierto, si su linaje de vida se tomara por elección y no por costumbre y naturaleza, dijéramos que era vida de gran perfección, y no deja de tener harta aparejo para recibir la doctrina del Santo Evangelio, que tan enemiga es de la soberbia y codicia y regalo. Pero los predicadores no todas veces se conforman con el ejemplo que dan, con la doctrina que predicán a los indios (CR 5. IX).

El modo de vida comunal de los incas, que según este imaginario sería conforme a la sencillez evangélica mencionada por Acosta, se presenta aquí como un modelo que podría inspirar el proyecto de reconstrucción de la Iglesia primitiva. Más específicamente, el modo de vida de los incas proporciona un modelo económico y de buen gobierno que podría sustentar la vida comunitaria de un cristianismo renovado basado en la comunidad de bienes. A este respecto el Inca transcribe igualmente las palabras de Acosta, quien comenta maravillado la existencia en el Tawantinsuyo de depósitos públicos llenos de “todas las cosas necesarias a la vida humana”: “Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan noble y pródigo gobierno, pues, sin ser religiosos ni cristianos los

indios, en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer todo lo necesario” (CR 5. IX).

El Inca Garcilaso anota que el Perú es una tierra fértil para la reconstrucción de la Iglesia primitiva en el Nuevo Mundo, por el “entendimiento presto” y la “voluntad afecta a la piedad” de sus habitantes. Para confirmar este juicio acude al testimonio de los jesuitas del Perú, quienes en sus *Cartas anuas* (informes anuales) atestiguan, según la interpretación del cuzqueño, que

Los fieles indianos sus feligreses, con las primicias del espíritu hacen a los de Europa casi la ventaja que los de la Iglesia primitiva a los cristianos de nuestra era, cuando la católica fe desterrada de Inglaterra (...) se va de un polo a otro a residir con los antípodas. De cuyo valor y valentía hice larga mención en el primer volumen de estos Reales Comentarios, dando cuenta de las gloriosas empresas de los Incas (...). (HGP, prólogo).³¹

En América, el primer intento de transformar la idea de la Iglesia primitiva en proyecto social y económico comienza tal vez en México, con la fundación en 1531 y 1535 de los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga, jurista y obispo de Michoacán. Creados expresamente con el propósito de fundar en el Nuevo Mundo una “Iglesia nueva y primitiva” (Zavala: 199), los pueblos-hospitales fueron concebidos según el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro, como lo demostró Silvio Zavala en 1937. “La estructura general de los pueblos se sostenía en la idea de la comunidad de bienes” (Serrano: 40), siendo las tierras comunes e inajenables y los bienes redistribuidos según las necesidades de cada familia; el sobrante “se destinaba a mantener a los pobres, huérfanos, viudas, enfermos, viajeros...” (Serrano: 41; Reyes: 174). No deja de llamar la atención la correspondencia entre estos aspectos de las “reducciones quiroguianas” (Miranda 1981),

³¹ Entre los jesuitas de Perú partidarios del proyecto de reconstrucción de la Iglesia primitiva se cuentan figuras como Alonso Barzana, Diego de Torres Bollo y Diego Martínez. Este último hacía parte del grupo de misioneros que “al norte de Santa Cruz de la Sierra, en las tierras amazónicas de los Mojos, pensaron fundar una iglesia primitiva de corte universal –‘una tierra sin mal’– que rescatara a los indios de la servidumbre y el servicio personal” (Coello: 849).

que encontraremos posteriormente en las Reducciones jesuíticas, y las descripciones de los *Comentarios Reales*. De hecho, se puede observar una estrecha correspondencia ética entre Vasco de Quiroga y el Inca Garcilaso, que puede provenir del común horizonte utópico de la Iglesia primitiva y, probablemente, de Moro.³²

3. Referencia fundacional del “patriotismo criollo”

En la última mitad del siglo XVIII el impacto de los *Comentarios Reales* en América comienza a expandirse en una nueva dirección. En esta época pre-independentista en la cual sectores crecientes de la población criolla comienzan a autoidentificarse más como “americanos” que como “españoles de América”, los *Comentarios Reales* son utilizados por lectores criollos como referencia “americanista” y anti-imperialista. Su significado “americanista” se relaciona con el sentimiento del valor de lo americano, un sentimiento que en esa época adquiere un contenido reivindicativo frente a la desvalorización sistemática de todo lo americano por de Pauw en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768), y por otros “ilustrados” europeos. El significado anti-imperialista tiene que ver con el carácter usurpador de la llamada “conquista” así como con la realidad tiránica y discriminatoria del gobierno colonial que favorece a los españoles de Europa en detrimento de los criollos o “españoles de América”. Ambos significados están presentes en la obra de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, uno de los jesuitas criollos expulsados en 1767 de Perú, su tierra natal, y considerado como

³² A propósito de la exigencia ética de adecuar las palabras con las obras, tan constante en la obra del Inca Garcilaso, el jurista obispo de Michoacán y el cuzqueño se expresan de manera bastante cercana. “Les predicamos con las palabras y les despredicamos y deshacemos y destruimos con las obras, haciendo que parezca fraude (...) todo cuanto traemos (...); viendo esta gran repugnancia y contrariedad que tienen las obras con las palabras, de necesidad nos han de tener por burladores y engañadores, y recatarse y escandalizarse en gran manera, y con mucha razón, de nuestras obras, sin osarse jamás fiar de nosotros ni de nuestras palabras (Serrano: 24). “[Manco Cápac] les dijo que en sus virtudes mostrasen que eran hijos del Sol, confirmando con las obras lo que certificaban con las palabras para que los indios les creyesen; donde no, que harían burla de ellos si les viesan decir uno y hacer otro” (CR I. XXV).

uno de los precursores de la idea de la independencia política. Los *Comentarios Reales* (segunda parte) están presentes en la *Carta dirigida a los españoles americanos* (1792), en la cual Viscardo reproduce la mayor parte de su capítulo XVII (libro 8) como testimonio del despotismo español. A este respecto, el historiador británico David Brading observa que para denunciar a la tiranía española el peruano Viscardo se apoya en el Inca Garcilaso y en Las Casas, y no en Voltaire y en Rousseau:

Quedaría reservado a los jesuitas americanos, exiliados en Italia, defender la posibilidad de obtener un preciso conocimiento histórico de las civilizaciones antiguas del Nuevo Mundo. Una vez más, la tradición patriótica se opuso a la escuela imperial; esta última fue extrañamente resucitada por los “filósofos” de la Ilustración. No es ninguna sorpresa descubrir que cuando el jesuita peruano Juan Viscardo y Guzmán hizo un llamado a los hispanoamericanos para liberar a sus países, citara a Las Casas y a Garcilaso y no a Voltaire y a Rousseau en apoyo de la denuncia de la tiranía española (Brading 1991: 14).

Este hecho que parece contradecir una cierta historia “oficial” y escolar de las independencias se explica ante todo por las ambigüedades del pensamiento ilustrado y, más precisamente, del eurocentrismo que marca su discurso sobre la “civilización”, el “progreso” y lo “universal”.³³ En el siglo XVIII este discurso ilustrado es utilizado como legitimación ideológica de los “derechos” de Europa sobre los pueblos “bárbaros” y “salvajes”, de la misma manera que lo hacía en épocas anteriores la “escuela imperial” española. Por ello, Brading considera que el discurso ilustrado “resucita” en el siglo XVIII a la vieja “escuela imperial”. Con las expresiones “escuela imperial” y “tradición imperial” el historiador británico designa a un grupo de autores, todos ellos españoles, que a partir del siglo XVI construyen una representación fundamentalmente negativa de las culturas americanas con el fin de legitimar la invasión y colonización españolas. Entre ellos figuran cronistas, historiadores, juristas y teólogos, como Juan Ginés de Sepúlveda, Pedro Sarmiento de

³³ Sobre el eurocentrismo de la Ilustración, ver: (Duchet 1971), (Sala-Molins 2008).

Gamboa, Juan de Betanzos, Juan de Solórzano, el José de Acosta de *Procuranda*, el Polo de Ondegardo de la *Relación del linaje de los incas*, Juan de Matienzo y Cristóbal de Mena, entre otros. En este contexto se entiende por qué Viscardo apoya su denuncia de la tiranía española en el Inca Garcilaso y en Las Casas, y no en Voltaire y en Rousseau: no lo hace por razones “religiosas” (aunque tales razones puedan estar asimismo presentes) sino ante todo por “americanismo” o, como dice Brading, por “patriotismo”, teniendo en cuenta que el primer patriotismo de los criollos fue el americanismo. Junto con otros intelectuales criollos de su época, Viscardo se apropia de textos del Inca Garcilaso y de Las Casas para sustentar ya sea su visión criolla de la “patria” y de la “nación” o su juicio sobre el despotismo e injusticia del régimen colonial que los criollos desean reformar o abolir. De esta manera Viscardo y otros jesuitas expulsados como Francisco Javier Clavijero y Juan Ignacio Molina, junto con otros intelectuales criollos, construyen una escuela o tradición “patriótica” que Brading denomina “patriotismo criollo”, y que atribuirá a la obra del Inca Garcilaso como a la de Las Casas un carácter fundacional.

Los *Comentarios Reales*, escritos según su autor por el “amor natural de la patria”, son uno de los textos fundadores de esta singular memoria criolla. El significado del término “patria” empleado aquí difiere bastante del significado moderno y político que tiene entre los criollos del siglo XVIII, el cual tiende a asociar la “patria” con la “nación” y el “Estado”. El Inca Garcilaso emplea el término en el sentido lato de lugar de nacimiento suyo y de sus ancestros maternos; en sentido estricto, su patria es una *matria*. En los *Comentarios Reales* la defensa de la *matria* despreciada contribuye, junto con algunos textos de autores españoles (Las Casas, Cieza de León, Román y Zamora y otros) a formar una imagen de las culturas americanas más positiva o por lo menos más compleja de la que comienza a predominar en el mundo hispánico desde el siglo XVI. En cuanto producción cultural específicamente criolla, el “patriotismo criollo” del siglo XVIII presenta sin embargo una serie de aspectos contradictorios que derivan del hegemonismo criollo y de su particular concepción de la “nación americana”, la cual, como

en Miranda y Bolívar, excluye lo indígena de lo nacional (condicionando la inclusión de lo indígena a su “nacionalización”, esto es, al abandono de su cultura). En otros términos, el patriotismo criollo es anti-imperialista mas no anticolonialista. Como tal, aportará una contribución decisiva al proceso de nacimiento de una “identidad” americana y, por lo mismo, al proceso de las independencias criollas, desarrollándose al margen de la “utopía andina” y de la “utopía mesiánica”. El “patriotismo criollo” reconocerá el “esplendor” de la cultura incaica y la “belleza” de los *Comentarios Reales*, pero silenciará su significado crítico del orden social, económico y cultural establecido y su propuesta de reconstrucción de lo social sobre la base de una concepción andina de la justicia como exigencia de asegurar a todos la satisfacción de sus necesidades vitales. En lo económico y lo cultural, el “patriotismo criollo” propugna una concepción de la sociedad basada en la propiedad privada y acumulativa de riquezas. En definitiva, el “indianismo” del patriotismo criollo es arqueológico,³⁴ es decir, parte de una representación del indio como ser de un pasado en el mejor de los casos heroico, considerando al indio del presente como un ser “salvaje” o “bárbaro” que ha de ser “civilizado” y que, mientras tanto, ha de ser mantenido en relaciones de servidumbre no muy alejadas de la encomienda colonial. En esta perspectiva, el “patriotismo criollo” no solo se desarrolla al margen de la “utopía andina” y de la “utopía mesiánica”; su desarrollo se produce esencialmente *contra* ellas.

³⁴ Sobre la noción de indianismo arqueológico, ver (Gómez-Muller 2013).

Capítulo 8

En Europa: el “Perú” como referente histórico

I. De la miseria en Europa

El interés sostenido que despiertan los *Comentarios Reales* en la Europa de los siglos XVII y XVIII no se explica por una mera atracción por lo “exótico”. Más allá, o más acá, del puro deseo de maravillarse ante lo Otro, la descripción que hace el Inca Garcilaso de la sociedad incaica interesa a muchos europeos por su contenido ético y político. Los europeos que leen los *Comentarios Reales* viven en sociedades que producen millones de desamparados, hombres, mujeres y niños, muchos de ellos condenados a una vida errante y miserable de hambre, mendicidad, represión y violencia. Para los europeos conscientes de esta catástrofe social la pregunta por el “buen gobierno” no es una simple disquisición académica, sino una necesidad planteada por el implacable sacrificio de toda una parte de la sociedad.

En el relato historial del Inca Garcilaso encuentran los europeos nuevos modelos de organización económica, social y política, en los cuales parecen resonar antiguas tradiciones de igualdad y justicia redistributiva presentes en el continente europeo: el tema helénico de la Edad de Oro, el “comunismo” de Platón y sus trazas en el neoplatonismo renacentista, la comunidad cristiana primitiva, el pensamiento “utópico” de Moro, etc. Muchos de ellos ven en el “Perú” descrito por el cuzqueño una forma de realización concreta de lo que antes era solo una idea. La experiencia incaica parece confirmar la posibilidad histórica de una forma de buen gobierno basado en la justicia social, esto es, un *verdadero* gobierno, según la expresión del primer traductor al francés de los *Comentarios Reales*, Jean Baudouin: en la “*verdadera* institución de las leyes y costumbres de

su Imperio, el genio admirable [de los Incas] se juntó al de Platón, para formar la idea de un *verdadero* gobierno y darle a la tranquilidad su forma más elevada”¹ (Baudoin 1633b: 9. Subrayado nuestro). Lo que más admiración despierta en Europa es la experiencia de un ordenamiento social y económico basado en un principio redistributivo que permite satisfacer las necesidades vitales de todos, como lo destaca Tomás-François Dalibard, autor de la segunda traducción de los *Comentarios Reales* al francés. En el Perú prehispanico, dice,

cada particular tenía todos los años abastos suficientes para él y su familia. Si a pesar de todas estas precauciones sucedía que algunos llegaban a carecer de ellos, estos les eran distribuidos gratuitamente por los almacenes públicos, de manera tanto más ordenada cuanto que se conocía con precisión el número de menesterosos y el estado de lo que habían menester² (Dalibard 1744: XV).

La admiración ante estas instituciones y prácticas andinas descritas en los *Comentarios Reales* surge del contraste con lo existente en Europa. En la época en la que escriben Dalibard y Morelly gran parte de la población europea carece, precisamente, de los abastos necesarios para alimentarse y vivir, y se tiene consciencia que el problema va adquiriendo proporciones cada vez mayores desde dos siglos atrás. Los siglos XVI, XVII y XVIII, que corresponden a la fase inicial de lo que se suele caracterizar como “modernidad”, son en Europa una época de “precariedad e inestabilidad de la condición popular” (Gutton: 8). No se trata de una coincidencia fortuita. En las sociedades modernas la pobreza, entendida como vida económica y socialmente precaria e inestable, se ha vuelto algo que Gutton considera “ineluctable” (p. 5), es decir, según el significado propio del término, algo contra lo cual no se podría luchar. Una especie de

¹ “... en la vraie institution des lois et des coutumes de leur Empire, il se trouve que leur [des Incas] génie admirable s’est rencontré avec celui de Platon, pour former l’idée d’un vrai gouvernement, et mettre à son plus haut point la tranquillité publique”.

² “... chaque particulier avait tous les ans des provisions suffisantes pour lui et pour sa famille. Si, malgré toutes ces précautions, il arrivait que quelques-uns en manquaissent, on leur en distribuait gratuitement des magasins publics, avec d’autant plus d’ordre, que l’on savait au juste et le nombre des nécessiteux et l’état de leurs besoins”.

"fatalidad" inherente a la modernidad, un mal que ninguna institución política o religiosa pudo en efecto resolver durante esos tres siglos. Para definir el significado de la precariedad característica de este mal social, Gutton se apoya en la relación entre pobreza y grado de acceso a los bienes básicos que condicionan la posibilidad de la vida en el sentido inmediatamente "biológico" del término. Entre estos bienes básicos se encuentran, primariamente, los alimentos. Las múltiples investigaciones sobre la pobreza en Europa en el periodo de referencia señalan que "la preocupación por el pan cotidiano es una parte esencial de la definición de la pobreza" (p. 78). El concepto de necesidad, que en los *Comentarios Reales* se integra al principio ético-político de satisfacer socialmente las necesidades vitales de todos, es un elemento central de la definición de la pobreza: "El mundo de los pobres es el de la necesidad, en el cual la ausencia de reservas y en especial de reservas alimentarias, condena a la obsesiva inquietud por el pan cotidiano" (p. 53 sq). En los siglos XVII y XVIII ya existían estudios que tenían en cuenta el consumo familiar de cereales, buscando establecer a partir de qué límite las necesidades ya no eran cubiertas. Se buscaba definir un "umbral" de la pobreza, que sería el de la "inquietud obsesiva por el pan cotidiano" (p. 7). A este umbral, sin embargo, no se le debe atribuir un carácter estático. La línea fronteriza entre la pobreza y la no pobreza es fluctuante, y depende de diversas variables que impiden una definición abstracta y definitiva de la pobreza, y hacen difícil una cuantificación precisa del fenómeno. Pobre no es solamente aquel que solo tiene un acceso precario o nulo al alimento, sino también aquel cuyo sustento depende exclusivamente de su fuerza de trabajo y cuyas condiciones de vida y en particular de trabajo se caracterizan por la precariedad y la inestabilidad, de tal manera que se encuentra permanentemente expuesto a caer en una situación de acceso precario o nulo al alimento. Al primer grupo pertenecen los pobres que Gutton denomina "estructurales" (p. 72), entre los cuales incluye a los inválidos, enfermos, ancianos, viudas y huérfanos, esto es, aquellos cuyo sustento dependía de su trabajo o del trabajo de familiares trabajadores, y que actualmente ya no están en capacidad de trabajar, o todavía no están en capacidad de trabajar.

Al segundo grupo, que es el más numeroso, pertenecen los “pobres coyunturales” (p. 73), quienes serían aquellos cuyo sustento depende únicamente de un trabajo escasamente remunerado que no permite constituir reservas suficientes de bienes; en determinados periodos sus ingresos laborales resultan insuficientes para vivir, o bien desaparecen totalmente por falta de trabajo. Braceros, peones, jornaleros, pequeños agricultores y artesanos, leñadores, ayudantes de albañilería, obreros (como los/las de la industria de la seda) y otros trabajadores en servicios diversos (como aguadores, lavanderas, planchadoras, carreteros, criados) serían “pobres coyunturales” que, en los periodos mencionados, tienden a convertirse de manera provisoria o definitiva en “pobres estructurales”, engrosando muchas veces las filas de millones de vagabundos que recorren los caminos europeos a la búsqueda de “un hipotético trabajo” (p. 23).

Entre los vagabundos el grupo más numeroso se compone de braceros y “trabajadores de la tierra” (p. 29), los cuales pueden ser jornaleros o bien pequeños cultivadores que, habiendo perdido su tierra y su casa, se ven arrojados a los caminos por la “falta de pan” (p. 30). Su miseria es descrita de la siguiente manera por un clérigo alemán en 1624:

tantos pobres que... con frecuencia mitigan su hambre solo con ortigas y otras hierbas que ponen a hervir y las comen sin sal, sin un hilo de grasa, y la mayoría sin pan, solamente para calmar y llenar el estómago (citado en Gutton: 30).

Para muchos de ellos el único recurso para intentar sobrevivir es la mendicidad, como lo explicita un campesino del sur de Francia en 1643:

Sin poder cumplir con los pagos atrasados de impuestos, empujados por el hambre, los parroquianos están obligados de abandonar sus bienes [y] dejarlos sin cultivar (...) para ir al país extraño a buscar su pan, mendigando vergonzosamente (citado en Gutton: 33).

Entre los mendigos adultos existe una “fuerte proporción de ancianos y de viudas” (p. 80) así como de inválidos, esto es, las categorías sociales más protegidas por las costumbres comunales y leyes del

Tawantinsuyo descritas en los *Comentarios Reales*. Hay asimismo jóvenes sin trabajo que piden limosna en los caminos y calles, entre una multitud de desgraciados que “solo tenían su trabajo para vivir y que ya no pueden trabajar más o que su trabajo ya no permite vivir” (ídem). Hay, también, muchos niños y niñas pobres que se dedican a mendigar, un hecho muy extendido en la Francia del siglo XVII. Tan extendido probablemente como el abandono de niños y niñas pobres, el cual entre los siglos XVII y XVIII “constituye sin lugar a dudas la mayor calamidad del mundo de los pobres” (p. 88). El abandono de niños y niñas se relaciona, en primer lugar, con la “obsesiva inquietud por el pan cotidiano entre les pobres. La cronología de los abandonos y la de las carestías son paralelas” (ídem);³ en segundo lugar, y en particular en el medio urbano, se relaciona con el hecho de que los niños y niñas son abandonados por mujeres trabajadoras pobres y solteras, que en ciertos casos han sido violadas por su amo:

son obreras textiles –sobre todo encajeras– y sirvientas. Las primeras viven en tugurios, a veces en cavas y, siempre, en una pavorosa promiscuidad. Despedidas por los amos que han abusado de ellas, abandonadas por soldados o domésticos que las han seducido, no tienen más remedio, para poder continuar trabajando, que abandonar a su crío (Gutton: 89).

En la España del mismo siglo, las estadísticas del abandono de niños y niñas revelan la profundidad del drama social. En Madrid, Valladolid, Sevilla y Murcia aumenta año tras año el número de críos recogidos por hospicios religiosos, abandonados con frecuencia en la calle ante sus puertas. En ocasiones, una pequeña nota dejada por los padres explica la razón del abandono, como la siguiente, dejada en el hospital de San Juan de Dios de Murcia en 1697: “... porque debido a su gran pobreza están obligados a sacarlo de su casa y a acudir a la caridad cristiana” (Bennassar: 501). Entre 1691 y

³ “Los registros de los hospitales que recogen a esas infortunadas criaturas marcan los flujos y reflujos del flagelo al tiempo que el precio de los granos se torna duro o suave para el pueblo de condición mas modesta” (Gutton: 88).

1695 el 22 por ciento de los niños y niñas bautizados en Valladolid son abandonados; en Sevilla a partir de 1680 los abandonos se agravan, alcanzando en el año 1684 la cifra de 425; en Madrid, por la misma época, el hospicio de la Inclusa recoge más de un millar de niños y niñas abandonados, muchos de los cuales, allí como en otras partes, mueren. En Sevilla la tasa de mortalidad de la prole abandonada es de 82,4 por ciento en la década 1685-1695, mientras que en Murcia en 1697 solo logran sobrevivir 5 niños, de un total de 62 críos confiados al hospicio (p. 500-501). Retomando las distinciones establecidas por Gutton, se ha señalado que en aquel siglo existía en España una “pobreza crónica, que afectaba de 5 a 10 por ciento de la población, y otra coyuntural, cuyo impacto desolador variaba en función de la combinación de factores diversos” (Antoine y Michon: 11). En la España del siglo anterior, aquella que conoció el Inca Garcilaso a partir de su llegada en 1560, los censos demuestran que “la proporción de pobres ‘estructurales’ oscilaba, según las ciudades, de 10 a 20%”, proporción que podía aumentar en épocas de hambruna, en las cuales “los pobres ‘coyunturales’ engrosaban las filas de los ‘estructurales’” (Bennassar : 483-484). Estas épocas de escasez y hambruna, en las cuales “los pobres se morían de hambre” (p. 380) se repiten regularmente a lo largo del siglo: 1504 a 1506, 1528 a 1530, 1546-1547, 1556-1558, 1575 a 1577, 1582, 1591, 1594⁴, 1597 a 1602 –este último periodo, durante el cual el emigrado cuzqueño escribía en Córdoba los *Comentarios Reales*, coincide con el de la gran “peste atlántica” (p. 380, 408).

La presencia masiva de pobres en los caminos rurales y en las callejuelas y plazas de las ciudades no es muy bien vista por las autoridades. La gente que vive en la extrema pobreza no solo sufre por el hambre, la desnutrición crónica, el frío y la vivienda insalubre, la enfermedad y otros males corporales y síquicos que puede generar la estrechez de sus condiciones económicas de vida. Sufre asimismo el desprecio y múltiples humillaciones que afectan su autoestima y los relegan al margen o por fuera de la humanidad, y que por lo mismo pueden ser no menos letales que el hambre “físico”. A partir de la

⁴ “La mayor hambruna del siglo” (Bennassar: 484).

década de 1520 autoridades particulares (grupos de notables, eclesiásticos) y públicas de varios países europeos toman las primeras medidas para "enfrentar" el ya grave problema social de la pobreza. Son desde el principio medidas que tienen un carácter esencialmente represivo, o de combinación de asistencia y represión (Lemarchand: 132; Gutton: 12).

Se crean hospicios que no solo acogen provisoriamente a pobres que buscan voluntariamente asilo, sino también a mendigos y vagabundos capturados en las calles o en los campos por agentes armados (los *chasse-coquins* o *chasse-gueux*, cazadores de pordioseros). La idea rectora de estas iniciativas que van multiplicándose a través de toda Europa asocia el encerramiento con el trabajo, en el marco de establecimientos que son a la vez hospicios, casas de corrección y manufacturas. Es la política que Gutton, retomando a Foucault, denomina el "gran encerramiento" (*grand enfermement*) (p. 122). Encerrando a los pobres se les castiga y separa de la sociedad, de manera que se tornan invisibles; imponiéndoles un trabajo no remunerado o escasamente remunerado se les utiliza como mano de obra rentable. Con diversas denominaciones según los países, estos lugares de encerramiento, que son "mitad prisión mitad hospicio" (p. 120), serán en Inglaterra la base de las *workhouses* instituidas en 1697, que en el siglo XIX el ideólogo utilitarista Jeremy Bentham buscará transformar en panópticos. En Francia, el reglamento del Hospicio General de París deja entrever el régimen de trabajo que se impone a los internados: "Se les hará trabajar el máximo de tiempo y en las tareas más rudas en la medida que sus fuerzas y los lugares en que se encuentren lo permitan".⁵ La represión se ensaña en particular con los mendigos y vagabundos recalcitrantes, que pueden ser castigados duramente. Se les condena a galeras u otros trabajos forzados; en Inglaterra se les puede condenar al cepo, a la picota, al látigo, a ser marcados con hierro incandescente, al desorejamiento e incluso en ciertos periodos a la esclavitud y a la pena de muerte (Gutton: 113).

⁵ "On les fera travailler le plus longtemps et aux ouvrages les plus rudes que leurs forces et les lieux où ils seront le pourront permettre" (citado en Gutton: 135).

La extrema miseria, el desprecio⁶ social que va sustituyendo el tradicional respeto cristiano hacia el pobre, y la iniquidad de las políticas de la pobreza, favorecen la delincuencia, la prostitución y el bandolerismo rural que se extiende como una epidemia por toda Europa durante los siglos XVI al XVIII, y en ciertas regiones hasta el siglo XIX y aun la primera mitad del XX. Favorecen, asimismo, la rebeldía. El deterioro de las condiciones de vida de la población económicamente más vulnerable contribuye a generar formas de protesta que revisten un carácter recurrente y pueden en ocasiones adquirir aspectos violentos. Una violencia que se relaciona estrechamente con el hambre y la necesidad vital de alimentarse. En los campos se trata con frecuencia de asaltos a almacenes y transportes de cereales, a molinos; en las centros urbanos los motines y protestas, denominados en el francés de la época como *émotions populaires* (emociones populares), suelen saquear los depósitos de quienes son considerados acaparadores de granos, incluyendo ciertos fabricantes de pan. En la Francia del siglo XVI el historiador Guy Lemarchand ha distinguido cuatro grandes olas de motines y rebeliones (1548, 1562-1564, 1578-1580, 1589-1595), que son seguidas en el siglo XVII por otras siete olas de protesta, en particular en el oeste y suroeste del país (1602, 1618, 1635-1637, 1638-1645, 1648-1653, 1661-1665, 1675) (Lemarchand: 132). Por fuera de estas grandes protestas en serie se producen varios otros movimientos de carácter local, como la gran rebelión popular de Lyon en 1529 (la “*Grande Rebeine*”) durante la cual los amotinados se apoderan de diversos graneros pertenecientes a notables de la ciudad y a instituciones eclesiales, o como la rebelión campesina del Quercy en 1624 contra el impuesto sobre la sal. En Inglaterra, Escocia e Irlanda estallan recurrentemente rebeliones campesinas contra los *enclosures* (cercamientos), esto es, la usurpación de las tierras comunales, que va adquiriendo un carácter sistemático desde la segunda mitad del siglo XV hasta alcanzar su apogeo en los siglos XVII, XVIII y XIX; entre esas

⁶ De este desprecio dan testimonio los calificativos empleados por funcionarios franceses en 1709 para designar a los pobres: “escoria del pueblo”, “terrible ganado para gobernar” (citado en Gutton: 15).

rebeliones se destacan la de Norfolk en 1549 ("rebelión de Kett"), en la que mueren alrededor de tres mil personas, y la de Midland en 1607, que se extiende por los condados de Northampton, Leicester y Warwick. En la Europa central se producen regularmente insurrecciones campesinas que son bárbaramente reprimidas por los señores de horca y cuchillo; la más célebre de ellas fue sin duda la de 1524-1525 dirigida por Tomás Münzer en parte del territorio de lo que hoy es Alemania, Austria, Suiza y Alsacia, en la que caen alrededor de cien mil campesinos.

Este es el contexto histórico en el cual algunos europeos descubren las descripciones del "buen gobierno" de los Incas hechas por el Inca Garcilaso en los *Comentarios Reales*. Se puede imaginar su admiración al leer en el libro V que en aquel reino andino "nadie podía llamarse pobre ni pedir limosna [puesto que todos tenían] lo necesario para la vida humana, de comer y vestir y calzar" (CR 5. IX). Para los lectores europeos preocupados por la tragedia social en su propio continente, los *Comentarios Reales* tenían un doble interés. Por un lado, tenían un valor testimonial: por primera vez en la historia conocida se veía la realización a gran escala de un "buen gobierno" basado en una forma avanzada de justicia redistributiva. El mito igualitario de la Edad de Oro dejaba de ser un mito, la comunidad cristiana primitiva dejaba de ser un vago recuerdo de un pasado remoto, las propuestas de Platón, Moro, Campanella y otros dejaban de ser ideas y adquirirían aunque solo fuese parcialmente la consistencia de instituciones políticas, sociales y económicas. El relato historial del Inca Garcilaso fue leído como un testimonio⁷ que abría lo posible de una nueva configuración histórica. Por otra parte, los *Comentarios Reales* tenían asimismo un valor filosófico, en la medida en que la descripción de las instituciones y prácticas comunales y estatales del Tawantinsuyo proporcionaba elementos para un replanteamiento en general del sentido de las actividades económica y política en la sociedad, para una redefinición teórica de la relación entre el buen gobierno y la justicia redistributiva, y,

⁷ Baudoin afirma en el prefacio a su traducción que el texto fue escrito "por uno de [los] príncipes [de los Incas]" (Baudoin 1633).

de manera no menos fundamental, para una nueva reflexión sobre las causas estructurales de la pobreza extrema que generan cotidianamente la posibilidad de la imposibilidad de la vida en una sociedad determinada. En relación con este último punto en particular, las descripciones del libro V proporcionaban –y proporcionan aún– una serie de elementos que tienen un contenido crítico de la dominación política del interés privado (I) y, también, de la generalización de un modelo económico basado en la apropiación privada y acumulativa de los bienes comunes convertidos en mercancías (II).

I) Las políticas de la miseria. Uno de los aspectos del “buen gobierno” incaico que más admiración despertó en los lectores europeos del Inca Garcilaso es su capacidad de redistribución de una parte significativa de la riqueza “pública” (generada por el tributo al “Estado” en fuerza de trabajo) a favor de los grupos más vulnerables de la sociedad o de las personas en situación de excepcional vulnerabilidad. En particular, la exención de todo tributo a los más vulnerables y el sistema de “pósitos” o reservas públicas de bienes (alimentos y vestido especialmente) destinados a ser redistribuidos a los más vulnerables, o a todos en caso de necesidad, son altamente valorados. Dalibard pone de relieve la capacidad de previsión social del Estado incaico, basada en un eficaz sistema de información, contabilidad y administración que permitía conocer el estado del abastecimiento en bienes vitales en cualquier lugar del Tawantinsuyo, y adoptar medidas de redistribución adecuadas con el fin de asegurar a todos lo necesario para la vida (Dalibard 1744: XV). De este modo, por efecto de contraste, las observaciones de Dalibard y otros sobre los *Comentarios Reales* dicen indirectamente algo sobre las causas políticas de la miseria en Europa. El modelo del “Perú” antiguo enseña que una mala cosecha, una sequía o una inundación no significa necesariamente una catástrofe para los más vulnerables, y que para enfrentar este tipo de calamidades puede hacer mucho un poder político basado en normas redistributivas que integren en cierta medida las formas tradicionales de solidaridad comunal. En Europa el mismo hecho tenía en general el significado de una desgracia mayor que arrojaba a miles o

decenas de miles de personas a la extrema pobreza, la desnutrición, el hambre y la muerte, por la ausencia de instituciones públicas y sociales capaces de garantizar a todos el acceso a los bienes necesarios para la vida, incluyendo la tierra: "Después de dos o tres cosechas malas, los propietarios de las parcelas más pequeñas se convierten en miserables forzados al exilio, y a los jornaleros les resulta cada vez más difícil alquilar sus servicios" (Gutton: 32).

La razón de esta diferencia entre el Tawantinsuyo y las monarquías europeas, en relación con el significado social y económico de la escasez determinada por contingencias naturales, es pues de orden político. El acceso de todos los miembros de la sociedad a los bienes necesarios para la vida es en el sistema incaico una tradición comunal que en el Tawantinsuyo confiere fundamento y sentido a lo político como tal, definiendo el espacio de responsabilidades y deberes de los gobernantes y sustentando un complejo sistema de instituciones y prácticas redistributivas. La situación es bastante distinta en los sistemas estatales-monárquicos de la modernidad europea que surgen precisamente de la destrucción de las tradiciones comunales, y en los cuales la institución de lo político es compatible con abismales fracturas sociales que condenan a gran parte de la población a una existencia miserable y sufriente. En el caso del Tawantinsuyo, lo público-político es concebido de tal manera que integra la responsabilidad ética-política de todos hacia todos; en este sentido, reviste un significado universal y universalista (muy distinto del universalismo abstracto y etnocentrista de la modernidad liberal). En el caso europeo moderno la concepción dominante de lo político no solo no integra el principio universalista de la responsabilidad sustancial, efectiva y concreta de todos hacia todos sino que, de hecho, lo excluye y destruye en la medida en que su fundamento oculto es el interés privado. Tomás Moro constataba ya que la preocupación primordial de los príncipes europeos no era el bienestar de sus pueblos sino la satisfacción de sus intereses propios y los de su grupo, definidos en general por la finalidad dominante de acumular riqueza y poder (Moro: 110-112). "Quienes hablan de interés general solo piensan en su interés personal" (p. 204).

En otros términos, en las monarquías europeas el poder político se encuentra esencialmente al servicio del interés privado, y lo “público” es configurado fundamentalmente en función de ese interés. Moro, quien pensaba lo político a partir de una sólida experiencia política, veía en esta dominación política del interés privado la causa fundamental de toda injusticia y la expresión más patente de la violencia política. Frente a esta dominación política del interés privado planteaba la posibilidad de una verdadera república (*res-publica*) en la que “todo el mundo se ocupa seriamente de la cosa pública, porque el bien particular se confunde realmente con el bien general” (ídem). En “Utopía”, que es el modelo de esta república, rige la “ley de distribución de las cosas necesarias para la vida” (p. 138) y la gente busca “ayudarse mutuamente y compartir en común el feliz banquete de la vida” (p. 156). Al igual que en el Tawantinsuyo del relato historial del Inca Garcilaso, en Utopía hay graneros públicos que aseguran a todos lo necesario para vivir, y no hay “ni pobres ni mendigos” en la medida en que “la fortuna del Estado no es nunca injustamente distribuida” (p. 204).

II) Las economías de la miseria: cercamientos y mercantilización. La política redistributiva del “Estado” incaico descrita por el Inca Garcilaso y otros cronistas no solamente proporcionaba valiosas indicaciones sobre los factores políticos de la pobreza extrema, mostrando que la presencia o la ausencia de un poder político basado en principios redistributivos que aseguren a todos lo necesario para la vida, constituye un elemento determinante del bienestar o del extremo sufrimiento social.⁸ Aportaba igualmente a los lectores europeos afectados por la tragedia de la pobreza en sus países una serie de indicaciones sobre los factores económicos que la generan.

⁸ Valera ilustra concretamente los efectos de la presencia o ausencia de un poder político basado en esa regla, comparando la situación de los indios antes de la invasión española y en la época colonial: “Es mayor la barbariedad que ahora tienen los indios para las cosas ciudadanas y mayor falta y carestía de las cosas necesarias para la vida humana, que no la tuvieron los de aquellos tiempos” (citado en CR 5. XI).

En Europa se decía entonces –y muchos lo siguen diciendo todavía–⁹ que había pobres principalmente porque había malas cosechas que determinaban “crisis de subsistencias” que a su vez determinaban la “carestía”, la elevación de los precios en un mercado regido por la relación entre la oferta y la demanda. Los lectores europeos de los *Comentarios Reales* descubren no solo que las malas cosechas pueden no tener fatalmente consecuencias socialmente catastróficas si se ha establecido una adecuada política redistributiva, sino también que puede existir un sistema económico en el que no es posible la elevación de los precios por la sencilla razón de que no hay ni precios ni moneda ni mercado. Descubren, pues, que lo imaginado por Tomás Moro no es algo meramente imaginario.

“Todos universalmente sembraban lo que habían menester para sustentar su casas, y así no tenían necesidad de vender los bastimentos ni de encarecerlos, ni saben qué cosa era carestía” (CR 5. III). Desconocían los incas la carestía o elevación de los precios porque todos podían poseer y trabajar la superficie de tierras comunales necesaria para sustentar su casas, y porque el producto de su trabajo en esas tierras no estaba sometido a ningún impuesto público.¹⁰ No tenían necesidad de vender los productos que producían, ni de comprar los otros productos necesarios para la vida, puesto que tenían acceso a estos últimos por redistribución comunal y pública. Desconocían así la práctica de vender y comprar en un mercado, y con mayor razón la idea de “encarecer” los bienes, esto es, de especular sobre ellos. El contraste era pues grande con Europa, donde la especulación se extendía como un mal endémico que era regularmente denunciado en los motines por el pan, como lo hace por ejemplo un pasquín popular aparecido en las calles de Lyon poco antes de la “Grande Rebeine” de 1529: su autor, que firma “el pobre”, denuncia a los “malditos usureros y a los que tienen graneros y encarecen el trigo” (citado en Gutton, p. 20). Gutton anota que

⁹ “... cuando una carestía de víveres debida a una mala cosecha o a un alza de impuestos indirectos hace que aumente el número de gente por debajo del umbral de pobreza, los pobres (...) se agitan en las ciudades como en los campos” (Gutton: 13).

¹⁰ “De la cosecha de sus tierras particulares no pagaban los vasallos cosa alguna al Inca” (CR 5. V).

en los motines frumentarios se denunciaba a los acaparadores y monopolistas que esperaban “el momento más favorable para vender su trigo y provocar así alzas artificiales de los precios” (p. 14). Especular y en general vender con fines de lucro privado no era posible en el sistema económico incaico, donde los bienes producidos y recibidos se definían básicamente por su valor de uso y no por su valor de cambio; en términos marxianos, los bienes producidos no eran mercancías producidas con intención de lucro privado o individual. En la época en que se lee en Europa los *Comentarios Reales*, el ánimo de lucro privado y la ideología mercantil que transforma todas las cosas y acciones en mercancías tendían ya a generalizarse y a invadir todas las esferas de la actividad humana, más allá de la actividad propiamente económica.

En el “Perú” prehispánico no podía haber “malditos usureros” porque no existía la práctica financiera del préstamo de capital a interés, ni existía el capital; igualmente nadie podía encarecer el trigo porque nadie “tenía” un granero privado, esto es, nadie era individualmente propietario de graneros. La generalización de la ideología del lucro privado supone la generalización de un modelo económico basado en la apropiación privada y acumulativa de los bienes comunes. No puede existir la mercancía, en el sentido marxiano del concepto, donde no hay propiedad privada; la mercancía es en sí misma propiedad privada y capital, y por esto se puede vender y se puede especular con ella. En la sociedad incaica, según la representación que de ella hace el Inca Garcilaso, no existía en general la propiedad privada: “ningún particular poseía cosa propia, ni jamás poseyeron los indios cosa propia” (CR 5. V); cuando sucedía que una familia de la comuna desaparecía, volvían las tierras “al concejo [el *ayllu*], porque nadie las podía vender ni comprar” (CR 5. III). El cronista cuzqueño precisa sin embargo que de manera excepcional ciertos vasallos podían poseer cosa propia “por merced especial del Inca, y aquello no se podía enajenar ni aun dividir entre los herederos” (CR 5. V) –en este sentido específico existía una forma de propiedad particular cuya limitación e inalienabilidad la diferenciaba no obstante de la concepción moderna capitalista de la propiedad privada.

Los textos del Inca Garcilaso sobre el sistema de propiedad comunal y pública del "Perú" incaico constituyeron una referencia central de la filosofía política de Étienne-Gabriel Morelly, uno de los principales pensadores de lo social y de lo político en su tiempo. En la línea de Tomás Moro y otros predecesores, Morelly establece una relación esencial entre la propiedad común/pública y el bienestar general de la población, desarrollando una crítica explícita de la propiedad privada y más generalmente de la apropiación privada de los bienes necesarios para la vida como principal factor determinante de la extrema pobreza y de otros males sociales. La descripción que hace Morelly de la oposición entre la miseria y la riqueza (incluyendo el poder político de la riqueza) en la Francia de su época se puede aplicar a todas las sociedades europeas:

Que la prosperidad de algunas familias o de una sola dependa de la miseria de toda la nación, o de la mayor parte, es algo que poco inquieta a los que ocupan el primer rango. Millones de hombres tienen apenas con qué sustentarse: los tributos, el cuerpo o más bien el fantasma que representa a la nación, es poderoso y rico; su autoridad se ha consolidado por varios siglos; su dominación abarca vastos territorios (Morelly 2011: 105).¹¹

El factor determinante de la extrema pobreza que afecta a la mayoría es la apropiación privada de los bienes necesarios para la vida. En el relato utópico *La Basiliada* (1753) el sabio Adel presenta en forma de parábola los efectos de la apropiación privada y acumulativa de la tierra: hubo un tiempo en el que los animales compartían pacíficamente lo necesario para vivir, hasta el día en que decidieron repartirse una fértil pradera; una madre con tres retoños obtuvo tres partes, mientras que otra que aún no tenía prole obtuvo una sola parte; la primera murió, así como dos de sus retoños, dejando

¹¹ "... que la prospérité de quelques familles ou d'une seule dépende de la misère de toute la nation, ou de la plus grande partie, c'est de quoi s'embarrassent fort peu ceux qui se trouvent placés au premier rang. Des millions d'hommes ont à peine de quoi subsister: les tributs, le corps, ou plutôt le fantôme qui représente la nation, est puissant et riche; son autorité est affermie pour plusieurs siècles; sa domination embrasse de vastes contrées".

las tres partes por herencia a uno solo de ellos; la segunda tuvo con el tiempo una numerosa prole, que se mantenía dificultosamente compartiendo la parte de la madre. Ya adultos, los hijos de la segunda solicitan al hijo de la primera que les ceda las dos partes que no son necesarias para su sustento, para no morir de hambre. El propietario de las tres partes rechaza la solicitud diciendo: “no soy yo la causa de vuestra indigencia (...), las reparticiones fueron hechas antes que naciósemos, las cosas deben permanecer tal como fueron establecidas por nuestros padres” (Morelly 1753: 203-204). Adel resume así la moraleja de la parábola de los animales:

Esta despiadada crueldad hizo perecer de hambre a esa raza numerosa que pedía algún socorro. El mal ejemplo se hizo frecuente. Y entonces al poco tiempo se vio el hambre en medio de la abundancia (...). [Algunos] reconocieron, pero demasiado tarde, el error de sus predecesores. (...) Lo mismo sucede, Príncipe, en los pueblos donde reina la dura e insensible propiedad. Ella es la madre de todos los crímenes” (p. 204).¹²

En la época en la que vive Morelly la afirmación de que la propiedad es “la madre de todos los crímenes” no es una simple fórmula retórica. Desde los dos siglos anteriores se venía intensificando en diversas partes de Europa el proceso de apropiación generalmente violenta de las tierras comunales así como de las tierras de los pequeños productores independientes. Utilizando diversos medios de presión, los grandes señores de la tierra y otros inversionistas de capital realizan acciones de cercamiento de las tierras comunales (pastos, bosques) y de expulsión de pequeños labradores y granjeros, que se ven condenados con sus familias a errar por los caminos en busca de un hipotético trabajo y a pedir limosna. En la Inglaterra de comienzos del siglo XVI la mayoría de los cercamientos (*enclosures*) tenían por efecto la transformación de tierras de cultivo en

¹² Cette impitoyable cruauté fit périr de faim cette race nombreuse qui demandait quelque secours. Ce mauvais exemple devint fréquent. On vit donc bientôt la famine, au sein même de l'abondance (...). [Quelques-uns] reconnurent, mais trop tard, l'erreur de leurs prédécesseurs. (...) Il en doit être de même, Prince, chez les peuples où règne la dure, l'insensible propriété; elle est la mère de tous les crimes”.

tierras de pastoreo de ovejas, destinadas a producir lana para las manufacturas textiles. En una expresión cargada de ironía Moro resume la violencia del proceso: en Inglaterra, dice, las ovejas "son tan voraces y feroces que se comen incluso a los hombres, y arrasan los campos, las casas y las aldeas" (Moro: 89). Perpetrados por "nobles, ricos y aun muy santos abades", los cercamientos hacen que

Honrados labriegos sean expulsados de sus casas, unos por medio del fraude, otros por la violencia; otros más, cansados de tantas vejaciones, se ven forzados a vender lo que poseen. Y estas familias (...) emigran a través de los campos, hombres y mujeres, viudas y huérfanos, padres y madres con crios. Los desgraciados huyen, llorando el techo que los vio nacer, el suelo que les dio alimento, y no hallan donde refugiarse (...). Si arrastran su miseria mendigando son arrojados a la cárcel como vagabundos y gentes sin Dios ni Ley (Moro: 90).¹³

Los cercamientos de las tierras comunales y de los campos abiertos (*openfields*) cultivados por pequeños productores constituyeron una tragedia social para millones de personas en Europa. Entre el siglo XVI y el siglo XIX fueron un factor determinante de la pobreza masiva, profunda y "crónica" que se instala en el continente dejando regularmente un elevado saldo de víctimas. El proceso de los cercamientos es, en lo fundamental, un proceso de apropiación privada y acumulativa de la tierra o, dicho de manera más eufemística, un proceso de "mutación de la propiedad del suelo" (Gutton: 92) o de "concentración" de la propiedad privada. En Francia el proceso de concentración de terrenos en provecho de algunos acaparadores (*rassembleurs*) "burgueses, togados o nobles" (Gutton: 33) es particularmente visible a partir de 1550. En España la "propiedad campesina retrocede en el siglo XVII, en provecho de algunos acaparadores de tierras" (Bennassar: 410); en los pueblos cercanos a las ciudades importantes, la propiedad del suelo pasa frecuentemente a manos de los "nobles, de los burgueses, de los monasterios"

¹³ Todavía en nuestra época algunos historiadores y políticos tienden a minimizar esta tragedia, o bien a justificarla invocando un "necesario" proceso de "modernización" de la agricultura y de la economía en general. En ciertos autores, el drama social de los cercamientos es simplemente silenciado.

(p. 402); el éxodo y la miseria campesina crecen por la expulsión de los labriegos que ocupaban desde tiempo atrás tierras baldías que utilizaban como tierras comunales para los pastos. Este proceso se desarrolla en particular a partir de 1580, año en el cual la venta de baldíos por parte del Estado adquiere un carácter sistemático (p. 408). En Inglaterra, Francia, España y otras partes del continente el éxodo campesino causado por el acaparamiento de tierras genera un desempleo crónico: en tierras donde ya no hay ni siembras ni cosechas, “un solo pastor o vaquero basta para apacentar los ganados en suelos cuyo cultivo exigía antes centenares de brazos” (Moro: 90). Genera por lo mismo un fenómeno de abandono y decadencia de pueblos y aldeas, que se observa en casi todo el continente y que en Francia alcanza proporciones particularmente graves entre 1560 y 1720 (Gutton: 37). Al transformar las tierras de cultivo en pastos para el ganado, los acaparadores “derrumban casas y pueblos en donde solo dejan en pie el templo para servir de establo a sus ovejas. Transforman los sitios más cultivados y habitados en desiertos” (Moro: 89).¹⁴

Este proceso de apropiación privada y generalmente violenta de las tierras comunales y de los campos abiertos fue considerada por Marx como la base y la condición histórica fundamental para el nacimiento del sistema económico capitalista. En efecto, este modo de apropiación equivale a una expropiación, por medio de la cual se arranca implacablemente a los productores los medios de producción que tenían a su disposición para trabajar y obtener los bienes necesarios para la vida. Según Marx, la separación radical entre el productor y los medios de producción, determinada por la apropiación privada de tales medios y de la fuerza de trabajo del productor, constituye la condición inicial del advenimiento del capitalismo. El movimiento histórico que genera esta forma de separación

¹⁴ En un pasaje de su *Description of England* (1577), citado por Marx, el clérigo William Harrison escribe: “... innumerables casas han desaparecido junto con los pequeños cultivadores que las habitaban, el país alimenta a mucha menos gente, muchas ciudades han decaído (...). Acerca de las ciudades y pueblos destruidos con el fin de hacer corrales de ovejas, y en los cuales nada ha permanecido en pie exceptuando los castillos señoriales, tendría yo mucho que decir” (citado en Marx 1973: 159).

entre el trabajador y los medios de producción es caracterizado por Marx como "acumulación primitiva, porque pertenece a la edad prehistórica del mundo burgués" (Marx 1973: 155). El "secreto" de la acumulación primitiva de capital, que Adam Smith denomina "acumulación previa", reside en la historia de esta expropiación violenta de los productores del campo, cuyas primeras manifestaciones parten según Marx del último tercio del siglo XV y se extienden posteriormente hasta la época contemporánea¹⁵ a la redacción de *El Capital*. Este proceso de apropiación privada y acumulativa de la tierra que Marx describe como una "revolución" económica alcanza ya en el siglo XVI tal nivel de desarrollo que el filósofo puede afirmar: "la era capitalista adviene solo en el siglo XVI" (p. 155-156).

La grave crisis social desatada en Europa por el avance incontenible (pero no por ello necesario históricamente, como lo pensaba Marx) del proceso de apropiación privada y acumulativa de la tierra y posteriormente en general de todos los bienes necesarios para el sustento de la vida humana, corresponde al proceso de expansión no menos incontenible de lo que se suele denominar la "pobreza". De hecho la inédita expansión de la pobreza en la Europa de la modernidad es en lo esencial el producto de la expansión inicial del capitalismo. Las "crisis de precios", la "crisis de la producción", la "presión fiscal", el "desempleo", la "urbanización", los "efectos de las guerras" no son en realidad las principales "causas" de la pobreza –como se pretendía y se pretende habitualmente– sino más bien los efectos del proceso de "acumulación primitiva" de capital, de la expansión del imperio de la propiedad privada acumulativa y de la generalización de relaciones de producción de tipo capitalista. El "desarrollo del capitalismo" (Gutton: 102) no es pues simplemente un factor entre otros del desarrollo de la pobreza, sino su determinación esencial. Tampoco es la pobreza una especie de fatalidad que sería inherente a la "modernidad" en general, como lo sugiere Gutton, sino más bien un elemento estructural de una

¹⁵ En *El Capital*, que fue publicado en 1867, Marx describe operaciones de concentración de la propiedad y de desertificación rural que tenían lugar en 1866 en Escocia (p. 173).

forma específica de modernidad: la modernidad capitalista y colonialista. La posibilidad de un proyecto de modernidad alternativo a la modernidad capitalista, esto es, de una modernidad no basada en la apropiación privada y acumulativa de los bienes necesarios para la vida, fue expresada desde los inicios del siglo XVI en la filosofía social de Tomás Moro. El autor de *Utopía* consideraba la abolición del imperio de la propiedad privada y acumulativa como el principio fundamental de una economía orientada al bienestar de todos; en positivo, el principio establecía la propiedad común de los bienes básicos y por ende el acceso de todos a los bienes necesarios para el sustento de la vida humana.

Para europeos como Morelly, y más generalmente para el pensamiento y la práctica europea que asumía el proyecto de una modernidad alternativa, los *Comentarios Reales* aportaban elementos valiosos en vista de la recreación de tal proyecto. Contribuían al redescubrimiento y revaloración de la Utopía de Moro, confiriendo al proyecto utópico una base histórica y una dimensión universalista. La sociedad andina descrita por el Inca Garcilaso no era sin duda un paraíso terrenal, pero sí ofrecía una serie de claves para resolver la lancinante herida social de la pobreza extrema que afectaba a las sociedades europeas. Ofrecía ciertamente un modelo de “buen gobierno” basado en una concepción de la justicia redistributiva y de la justicia social mucho más avanzada de la que existía por entonces en la realidad europea. Pero al mismo tiempo el relato historial del Inca revelaba, a un nivel más profundo, que las prácticas e instituciones económicas, sociales y políticas no están separadas de valores y construcciones simbólicas que confieren sentido a lo humano, al mundo y al ser en general. Revelaba por lo mismo que tales prácticas e instituciones son dimensiones específicas de una cultura, entendida como (re)creación permanente y abierta de valores y sentidos que acogen lo humano en el mundo. Sugería por consiguiente que la crítica del sistema económico, social y político no se podía desligar de la crítica cultural o crítica de la cultura establecida, esto es, de la crítica de un modo de vida articulado por un determinado sistema de creencias e ideas que configuran un modelo específico de subjetividad y

una actitud característica ante el mundo y el existir en general. La generalización de la ideología del lucro privado suponía la generalización de un modelo de subjetividad individualista y posesiva, la cual por lo demás sustentaba la práctica económica y política de los cercamientos entendidos como una forma de “individualismo agrario” (Gutton: 35). Así, en la Europa del siglo XVIII en particular los *Comentarios Reales* constituyen el principal referente de una crítica cultural del sistema que en el siglo siguiente será conocido con el nombre de “capitalismo”.

2. La nueva Utopía es incaica

En contraste con los textos redactados en el siglo XVII en el Virreinato del Perú, comienzan a aparecer en Europa en la misma época otros escritos que expresan un gran interés por diversos aspectos del modelo redistributivo de los incas. En la propia España, en 1624, el filósofo y médico Francisco Murcia de la Llana, quien había sido corrector de la segunda parte de los *Comentarios Reales* en 1616, elabora una propuesta de aprovechamiento de las tierras del Estado, exhortando al Rey a “considerar y tomar ejemplo en aquellos reyes bárbaros Ingas, señores del Perú, que hacían hacer lo propio a sus pueblos para que de lo que se fertilizase, curasen sus enfermos y pagasen sus gabelas y pechos” (Costa: 76). En la línea del Inca Garcilaso pero también de Acosta (*Historia natural y moral*), Polo de Ondegardo y algunos otros, Murcia de la Llana “fue otro de los que elogió sin reservas las disposiciones sobre previsión y asistencia social de los Incas” (Mariluz: 107), contribuyendo así a inaugurar una tradición de apropiación positiva de la representación inca-garcilasiana del modelo económico-social del Tawantinsuyo como “buen gobierno”. El relato del Inca Garcilaso sobre la justicia de la sociedad inca se convertirá a través de los siglos en referencia ética no solo de la “utopía andina” sino de la utopía en general. “Los *Comentarios Reales* poseen la calidad onírica de una fábula renacentista, que nos recuerda *Utopía* o *La Ciudad del Sol*” (Brading 1991: 288). La “velada propuesta de reconstruir un imperio justo y equitativo” (Flores 2008: 177), presente en los *Comentarios Reales*, llega a Europa y alcanza una “dimensión universal” (p. 51),

entrelazándose con otras formas culturales de la utopía. Como ya lo señalaba Valcárcel en 1939, el estudio de las instituciones incaicas, que él consideraba un “modelo de Justicia social”,

conmovió a los ingenios más agudos, a los humanistas esclarecidos de la orgullosa Europa, fecundando las conciencias libres hasta producir los primeros frutos del pensamiento revolucionario en velada forma de Utopías y Ciudades del Sol. Si en el Perú su libro era el evangelio de los oprimidos y la visión de la Jerusalén reconquistada de las razas nativas, en Europa fue el germinal de las grandes renovaciones del pensamiento político y económico (Valcárcel 1989: 157).

Los *Comentarios Reales* influyeron ciertamente en la creación de utopías inspiradas en la *Utopía* de Moro y en la *Ciudad del Sol* de Campanella, pero resultaría difícil establecer que “los *Comentarios* sin duda influyeron en Moro, Campanella” (Rojas 1989: 180). La *Utopía* de Moro es publicada en 1516, casi un siglo antes de la primera edición de los *Comentarios Reales*, y Moro muere en el patíbulo en 1532, siete años antes del nacimiento del Inca Garcilaso. Arthur Morgan ha sostenido que la idea de *Utopía* le habría sido sugerida a Moro por el relato de un viajero portugués desconocido que habría llegado al Tawantinsuyo antes que los españoles, y que habría sido su informante en Amberes; se trata, no obstante, de meras suposiciones (Morgan 1946). La influencia de los *Comentarios Reales* en Campanella parecería en teoría más factible, pero de hecho carecemos hasta el momento de bases documentales y analíticas que permitan establecerla con alguna verosimilitud.¹⁶ En cambio, su impacto en otras formas de utopía construidas en el siglo XVIII en Europa es incuestionable. De manera más general, la presencia de la referencia inca-garcilasiana en este siglo de profunda renovación del pensamiento político y económico se extiende más allá de lo estrictamente económico y político, dejando su huella en otras formas de la cultura y en los debates sobre la cultura como tal y por ende sobre el sentido y valor del existir humano.

¹⁶ Se ha sugerido que “*La Ciudad del Sol* tiene analogías con la trama urbana del Cusco” (Montiel: 201), pero sin precisar en qué consistirían tales analogías.

En el siglo XVIII europeo, Francia fue sin duda el lugar donde mayor fue el impacto de la primera parte de los *Comentarios Reales*. Este hecho es evaluable, en primer lugar, por el número de ediciones. Mientras que en España hay solamente una reedición (la de 1723 de González de Barcia) y en Inglaterra ninguna (después de la de Paul Rycaut de 1688), en Francia son hechas cinco reediciones: las cuatro primeras (1704, 1715, 1727 y 1737) retoman la primera traducción al francés publicada en 1633 por Jean Baudoin con el título *Le Commentaire Royal ou l'Histoire des Yncas, Rois du Peru*, y la quinta (1744) propone una nueva traducción hecha por el naturalista Tomás-François Dalibard, acompañada con ilustraciones de François Boucher, que lleva por título *Histoire des Incas, Rois du Pérou*.¹⁷ La intención política de ambas traducciones trasparece en las dedicatorias y prefacios de sus autores. En un texto notable del punto de vista de la historia de las ideas, Baudoin asocia la organización sociopolítica de los incas con dos elementos constitutivos de la memoria europea de la comunidad de los bienes, a saber, Platón y el mito helénico de la Edad de Oro:

Examinando con atención la manera de vivir de los más civilizados de aquellos pueblos, se ve con bastante claridad que los conocimientos naturales les enseñaron a juntar los de la política con los de la moral. En lo cual sus reyes, que llamaban Incas, descollaron tanto que en lo que concierne la verdadera institución de las leyes y costumbres de su imperio su ingenio admirable se cruzó con el de Platón para formar la idea de un gobierno perfecto (Baudoin 1633b: 10).¹⁸

¹⁷ En el prefacio a su traducción de 1744, Dalibard menciona la existencia de ocho ediciones de la traducción de Baudoin entre 1633 y el año en que escribe. Esta cifra probablemente incluye las cuatro ediciones que hubo en el siglo XVII de la segunda parte de los *Comentarios Reales* (*Historia General del Perú*), traducida igualmente por Baudoin bajo el título *Histoire des guerres civiles des Espagnols dans les Indes*.

¹⁸ "À bien considérer la façon de vivre des plus civilisés d'entre ces peuples, il paraît assez que les connaissances naturelles leur ont appris à joindre ensemble celles de la politique et de la morale. En quoi certes leurs rois, qu'ils appelaient Incas, ont tellement excellé, qu'en la vraie institution des lois et des coutumes de leur empire, il se trouve que leur génie admirable s'est rencontré avec celui de Platon pour former l'idée d'un parfait gouvernement".

Baudoin critica implícitamente el significado y valor desmedido que se atribuye en Europa a los metales llamados preciosos, contrastándolos con la relativa insignificancia que tenían, según el cronista cuzqueño, en la vida de los incas. Estos, a pesar de que habían nacido “en el país del oro” (...), pasaban inocentemente su vida, como se hacía en el siglo dorado” (*siècle doré*) (Baudoin 1633a: 6). Con el tiempo, como veremos, esta crítica habrá de convertirse en tema central de un nuevo pensamiento social y político cuyas fuentes se alimentan a la vez del Inca Garcilaso y de Tomás Moro, y que en este último, aunque probablemente también en parte en el Inca Garcilaso, se entronca con la memoria cultural del cristianismo primitivo.

Dalibard explicita asimismo la intención política de su traducción de los *Comentarios Reales*, obra que juzga “muy útil para la sociedad” (1744: IX) por los ejemplos de justicia que ofrece. Entre tales ejemplos menciona el sistema redistributivo que asegura a todos lo necesario para vivir y dispone el establecimiento de almacenes públicos (*magasins publics*), la inexistencia de pobres en el sentido europeo del término y el sistema de ayuda mutua en el trabajo; destaca igualmente la división tripartita de la tierra, caracterizando sin embargo las tierras comunales o del pueblo como tierra de los “particulares” (p. XV). La convergencia entre el pensamiento ético-religioso de los incas y el cristianismo, sugerida por el Inca Garcilaso, es considerada como un hecho por Dalibard: “el culto y la moral de los incas se funda en dos principios, Dios y el prójimo, [y] no es este el único punto en que parece concordar con el cristianismo” (p. XIII). Los dos traductores, Baudoin y Dalibard, explicitan lo que el Inca Garcilaso había dejado implícito: el “buen gobierno” de los incas representa un modelo político de alcance universal.

En segundo lugar, el impacto de los *Comentarios Reales* en el siglo XVIII francés es visible igualmente en la multiplicación de producciones textuales, iconográficas y aun musicales relativas al “Perú” basadas al menos parcialmente en la obra del Inca Garcilaso. En algunas de ellas la referencia a los *Comentarios Reales* es explícita, mientras que en otras es implícita y deducible a partir de la presencia de ciertos elementos característicos del relato historial del Inca Garcilaso, como lo son el relato del Manco Cápac fundador y

civilizador, el mito de la "primera edad" de barbarie, el tema del significado y sentido del oro entre los incas y los españoles, etc. No se trata de un repentino y caprichoso gusto por el "buen salvaje"¹⁹, el "exotismo" o el "primitivismo", según las superficiales y perezosas etiquetas²⁰ que una cierta historia literaria y de las ideas repite incansablemente desde hace más de un siglo. La casi totalidad de las obras en cuestión no presenta a los incas como seres "alejados de la cultura occidental" sino que, por el contrario, pone en evidencia la común condición humana de incas y europeos como gesto inicial para descentrar lo europeo y cuestionar el eurocentrismo. "Mi intención [ha sido de traducir la obra] para los hombres razonables y no para la gente poco cuerda que por haber oído que París es un mundo se imaginan que no hay otro, ni otra mar sino el Sena" (Baudoin 1633b: 9).²¹ El interés de Baudoin por los incas, así como el de Dalibard y la mayoría de autores y autoras del siglo XVIII, no obedece a una moda literaria sino a la intención política y cultural de favorecer un examen crítico de aspectos determinados de la propia cultura europea, incluyendo las concepciones establecidas de lo político y de la justicia social. Otros, por el contrario, utilizan el referente incaico como anti-modelo dentro de un discurso eurocéntrico, colonialista y de apología de la propiedad privada incondicional.

Entre los/las principales autores/as y artistas del siglo XVIII francés que se remiten explícita y/o implícitamente a los *Comentarios Reales*, podemos mencionar en particular los siguientes, por orden cronológico:

¹⁹ "En el siglo XVIII (...) el Perú está de moda en Francia, un Perú convencional, poblado de 'buenos salvajes'. Los incas ocupan el escenario teatral. Jamás fueron más conocidos en Europa" (Baudin 1942: 43).

²⁰ Etiquetas por lo demás cargadas de un fuerte contenido etnocentrista y esencialista que delimita "fronteras" intemporales y absolutas entre las culturas, como lo sugiere la definición del término "exotismo" por el DRAE: "tendencia a incorporar formas y estilos artísticos de países *alejados de la cultura occidental*" (subrayado por nosotros).

²¹ "Mon intention [a été de traduire l'ouvrage] pour les hommes raisonnables et non pas de leurs contraires, qui pour avoir ouï dire que Paris est un monde, s'imaginent qu'il n'y en a point d'autre, ni point de mer que la Seine".

1735: Jean-Philippe Rameau: *Les indes galantes* (Las Indias galantes). Opera-ballet: segunda entrada: “Les Incas du Pérou” (Los Incas del Perú);

1736: Voltaire: *Alzire ou les Américains* (Alzira o los Americanos);

1744: François Boucher: Dibujos de incas, en la traducción de los CR por Dalibard;

1747: Françoise de Graffigny²²: *Lettres d'une Péruvienne* (Cartas de una Peruana);

1753: Étienne-Gabriel Morelly: *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai* (Naufragio de las islas flotantes o Basiliada del célebre Pilpai);

1755: Étienne-Gabriel Morelly: *Code de la Nature* (Código de la Naturaleza);

1758: Gabriel Bonnot de Mably: *Des Droits et des devoirs du citoyen* (De los derechos y deberes del ciudadano);

1767: François Quesnay, *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou* (Análisis del gobierno de los Incas del Perú);

1777: Jean-François Marmontel: *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou* (Los Incas o la destrucción del Imperio del Perú).

1777: Jean-Michel Moreau: Dibujos de incas, en la novela histórica de Marmontel.

1780: Guillaume-Tomás Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los Europeos en las dos Indias);

1782: Antoine Le Blanc de Guillet: *Manco-Capac, premier ynca du Pérou: tragédie* (Manco Cápac, primer inca del Perú. Tragedia).

1782: Jean-Baptiste-René Robinet: *Dictionnaire universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique ou Bibliothèque de l'homme d'Etat et du citoyen* (Diccionario universal de las ciencias moral, económica, política y diplomática o Biblioteca del hombre de Estado y del ciudadano). Tomo 22: “Inca”; tomo 26: “Pérou”;

²² En esta obra Graffigny menciona cinco veces la *Histoire des Incas*, en sendas notas al pie de página (pp. 56, 66, 177, 245 y 350 de la edición original de 1747). Ver : (Graffigny 1747).

1788: Louis Genty: *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain* (La influencia del descubrimiento de América sobre la felicidad del género humano).

El interés en Francia por el “Perú” de los incas es asimismo visible en la edición de 1752 del *Abrégé historique de l'origine et de la succession des Yncas et autres souverains du Pérou* (Resumen histórico del origen y de la sucesión de los Incas y otros soberanos del Perú), escrito por un autor español, Antonio de Ulloa. Ulloa dice apoyarse en general “en los sentimientos de Garcilaso de la Vega, el autor a mi parecer más seguro que se pueda encontrar sobre el tema” (Juan y Ulloa: 211).²³ Diversos autores europeos, no franceses, utilizan en el mismo siglo la fuente inca-garcilasiana como elemento central para una reflexión crítica sobre aspectos determinados de la modernidad europea. Entre ellos destaca el italiano Gian Rinaldo Carli, quien en 1777 dedica ocho de sus *Lettere Americane* (Cartas Americanas, 1780) a presentar el funcionamiento de la “república” incaica, poniendo el énfasis en los aspectos de buen gobierno y justicia social. Las *Lettere* fueron traducidas y publicadas en francés en 1788, bajo el título *Lettres américaines*. Son igualmente notables las observaciones sobre la economía incaica hechas por el español Lorenzo Hervás y Panduro en su *Historia de la vida del hombre* (1798). Con razón se ha dicho que “en el tema específico de los incas, el libro de Garcilaso es con diferencia el más famoso e influyente de cuantos se publicaron en los siglos XVI y XVII” (Villarías: 111).

²³ En el índice de esta síntesis histórica se dice del Inca Garcilaso que es “autor de una historia del Perú, muy estimada” (Juan y Ulloa: 391). El *Abrégé...* se encuentra en el segundo tomo del *Voyage historique de l'Amérique Méridionale*, traducción francesa de textos de Antonio de Ulloa y de Juan de Santacilia. En su dedicatoria al Rey de Polonia y Elector de Sajonia, el autor de la traducción firma “Arkstee & Merkus”. Según el banco de datos de la Biblioteca Nacional de Francia, se trata de un seudónimo que, utilizando la identidad de dos librerías asociados de Ámsterdam (Hans Kasper Arkstee y Hendrick Merkus) disimula ediciones generalmente francesas, en particular de París y Rouen, entre 1753 y 1774. El libro fue impreso en Ámsterdam y editado en París por la librería de Charles-Antoine Jombert.

3. Un modelo universal de buen gobierno

A diferencia de su coetáneo británico Robertson, el español Hervás y el italiano Carli coinciden con la mayoría de los autores y artistas franceses mencionados en una valoración ética y política fundamentalmente positiva de la cultura incaica. Carli llega a sostener que las instituciones creadas por los incas fueron el “mejor de todos los sistemas políticos que han sido imaginados y aplicados en todo nuestro hemisferio (Carli: 23). En este juicio el economista e historiador italiano considera esencialmente las políticas redistributivas del Tawantinsuyo, basándose ante todo en el Inca Garcilaso pero asimismo en Acosta y otros cronistas españoles. El criterio determinante para evaluar las políticas redistributivas y por ende la justicia de un gobierno es la adecuación entre tales políticas y la satisfacción de las necesidades vitales de todos, de manera que no exista desamparo ni miseria. Mientras el destino de todos los gobiernos, incluyendo los de Europa, ha sido siempre la perpetuación del abismo entre la “prepotente e insultante riqueza y la tímida indigencia y miseria”, el de los incas fue de proveer universalmente los medios de satisfacer todas las necesidades posibles de la subsistencia. “La subsistencia de todos constituía la base fundamental de todo el gobierno económico, y se proveía tanto con los depósitos públicos cuanto con la ley de fraternidad a las desgracias y a la impotencia de cada cual” (p. 26). Carli expresa conceptualmente esta política redistributiva por medio de la diferencia entre el derecho de *propiedad natural* y el derecho de *propiedad legal*. El derecho natural de apropiación concierne las necesidades inherentes a la subsistencia y existencia del ser humano, y por lo mismo es inalienable; por su parte, el derecho legal de apropiación tiene un carácter contingente y puede ser modificado en función del bienestar e igualdad de todos. El principio político que defiende Carli es el de la supremacía del primero sobre el segundo. Por ello, aprueba la ley agraria de los incas basada en el principio de igualdad, “quitando a cada uno el derecho de propiedad y de comercio, pero dando al mismo tiempo los medios de satisfacer todas las necesidades posibles de la subsistencia” (p. 44). Según Carli en Europa ningún filósofo, ni antiguo

ni moderno, pudo nunca imaginar un proyecto efectivo de gobierno como el de los incas, que constituye por lo tanto un modelo de justicia social.

En términos muy cercanos, Hervás y Panduro elogia dos décadas después las políticas redistributivas del Tawantinsuyo: “no hallamos en las naciones antiguas, menos en las modernas (...) el cuidado y la legislación tan acertada de los incas, para que hasta el más infeliz súbdito fuese útil a la sociedad y gozase de sus beneficiosas providencias ” (Hervás: 137). La legislación en cuestión concierne la economía. Retomando las descripciones de los *Comentarios Reales*, Hervás alude a la distribución tripartita de la tierra, a la distribución a cada unidad familiar de la cantidad de *tupus* necesaria para su sustento; a la restitución al “concejo” (el *ayllu* o comuna) de las tierras que el súbdito ya no necesita; al tributo en fuerza de trabajo y al trabajo colectivo de las tierras de viudas, huérfanos e impedidos. Con estos dispositivos que “... hacen envidiable la legislación económica de los incas, no había en su imperio pobre alguno. ‘La costumbre de no pedir nadie limosna, dice el Inca Garcilaso, todavía se guardaba en mis tiempos’ (...)” (p. 135).

El modelo de legislación económica de los incas llama asimismo la atención de uno de los principales economistas franceses del siglo, François Quesnay. Para el fundador de la escuela fisiocrática la organización incaica de la economía constituye efectivamente un modelo, que confirma sus propias tesis relativas al valor y función de la agricultura como fundamento de la riqueza y bienestar de una sociedad:

En ese pueblo muy numeroso no se veía holgazanes, ni pobres, ni ladrones, ni mendigos; la ley natural había dictado las leyes del Estado, [y] modelaba los derechos y deberes del soberano y de los vasallos. En Perú solo las producciones de la tierra, necesarias al sustento de los hombres, se consideraban riqueza verdadera (Quesnay: 558).²⁴

²⁴ “On ne trouvait parmi ce peuple très nombreux ni fainéants, ni pauvres, ni voleurs, ni mendiants; la loi naturelle avait dicté les lois de l’État, elle réglait les droits et les devoirs du souverain et des sujets: on ne connaissait au Pérou, pour vraies richesses, que les productions de la terre, nécessaires à la subsistance des hommes”.

Analizando el sistema redistributivo “peruano” a partir de las normas de tributación, y comparándolo con las normas existentes en Francia, Quesnay observa que en el “Perú” las clases no productivas se apropian de la quinta parte del “producto neto” generado por el trabajo de los cultivadores, mientras que en Francia la proporción es mucho mayor y, como lo deja entender, excesiva. El sistema “peruano” es pues afín al espíritu de su propia propuesta de reforma tributaria presentada en la *Tabla económica* (1758). De manera algo más inesperada, Quesnay parece aprobar el sistema andino de propiedad colectiva de la tierra y aun el principio de una cierta igualdad económica:

Las tierras no eran bienes patrimoniales poseídos en propiedad, ni por derecho de herencia; su reparto variaba continuamente, en función de la variación del número de personas de cada familia. Este número de personas era la medida que ajustaba el reparto de las partes (*portions*) de manera equitativa; cada cual tenía la suya (...). En razón de este reparto de la tierra no había nadie en la indigencia; el estado o la fortuna de cada habitante era siempre provisto con una especie de igualdad, mantenida por el mismo reparto y por la emulación en el trabajo (p. 561).

Las *portions* son los *tupus* de los *Comentarios Reales*. La descripción que hace Quesnay del sistema de propiedad y de redistribución de la tierra en función de las necesidades de las familias corresponde fielmente a las que aparecen en la obra mayor del Inca Garcilaso. A pesar de que el economista francés no menciona sus fuentes, los contenidos de su *Análisis del gobierno de los Incas de Perú* revelan inequívocamente que su fuente principal y tal vez única son los *Comentarios Reales*.²⁵ Por fuera de los elementos ya señalados, Quesnay retoma literalmente la versión inca-garcilasiana de la empresa “civilizadora” de los incas, del orden de cultivo de las tierras, de la prioridad de cultivar las tierras de las personas impedidas, del sistema de supervisión de los deberes de las familias, etc. Y, al igual que el Inca Garcilaso, Valera, Carli y Hervás Panduro, Quesnay compara las realizaciones

²⁵ El abate fisiócrata Nicolas Baudeau, editor de la revista donde fue publicado el estudio de Quesnay sobre los incas (la *Ephémérides du Citoyen ou Bibliothèque raisonnée des Sciences Morales et Politiques*), hace referencia en su nota introductoria a “L’histoire des Incas de [sic] Pérou, par Acosta Garcillaso” (p. 558).

políticas de los incas con la obra de filósofos y legisladores de la antigüedad clásica, declarando que supera la de estos últimos por ser "tan conforme al mismo orden de la naturaleza" (p. 562). De hecho, su apreciación general del buen gobierno incaico expresa esencialmente la perspectiva interpretativa del Inca Garcilaso: la política de los incas contiene aspectos tan sabios y profundos que en ella se observa el "orden radical de un gobierno de lo más próspero y equitativo" (ídem).

El elogio de las instituciones redistributivas de los "peruanos" es utilizado por Françoise de Graffigny en sus *Cartas de una peruana* como base para una atrevida crítica del sistema redistributivo existente en Europa. La construcción ficcional a través de la cual se expresa esta crítica son las cartas que Zilia, una "peruana" refugiada en Francia después de la toma de Cuzco por los invasores españoles, escribe a su antiguo prometido el príncipe heredero Aza, hijo del "gran Capa Inca", quien permanece en el "Perú". Zilia y Aza debían contraer matrimonio en Cuzco precisamente el día de la caída de la ciudad. En la confusión del saqueo y las matanzas Zilia es capturada y embarcada en una nave española que es luego atacada en la mar por un navío francés al mando del comandante Déterville, un hombre generoso que salva a Zilia y la conduce a Francia. Desde su exilio francés Zilia transmite a Aza sus impresiones y reflexiones sobre la sociedad que va descubriendo poco a poco. El espíritu de estas últimas es esencialmente crítico, y particularmente explícito en la carta XX. En esta Zilia revela a Aza la crisis moral y espiritual que ha provocado en ella el descubrimiento de la inhumanidad del sistema económico y político europeo, comparado con el de su pueblo:

el gobierno de este imperio, totalmente opuesto al gobierno del tuyo, no deja de ser defectuoso. A diferencia [del "Perú" donde el] Capa-inca tiene la obligación de velar por la subsistencia de sus pueblos, en Europa los soberanos solo aseguran la suya por medio de las labores de sus vasallos; por ello los crímenes y desgracias provienen casi todos de las necesidades mal satisfechas (Graffigny: 167-168).²⁶

²⁶ "Le gouvernement de cet empire, entièrement opposé à celui du tien, ne peut manquer d'être defectueux. Au lieu que le Capa-inca est obligé de pourvoir à la subsistance de ses peuples, en Europe les souverains ne tirent la leur que des travaux de

Graffigny critica explícitamente la situación de extrema pobreza que padece gran parte de la población europea, aludiendo en particular a la mendicidad que se propaga por campos y ciudades: “Para vivir, una parte del pueblo se ve obligada a acudir a la filantropía de otros. Esta es tan limitada que esos infortunados tienen apenas lo suficiente para no dejarse morir” (p. 168-169). De manera no menos explícita critica el sistema de apropiación privada de la tierra: “Sin poseer oro resulta imposible adquirir una porción de esta tierra que la naturaleza entregó a todos los hombres” (p. 169). La indignación moral de Zilia-Graffigny frente a la iniquidad del sistema reviste asimismo una dimensión política, impugnando el sistema legislativo existente: “Lo que el conocimiento de esas tristes verdades despertó en mi corazón fue ante todo la piedad por los miserables y la indignación contra las leyes” (p. 170). Pero, más profundamente, Zilia-Graffigny expresa una crítica cultural del sistema, poniendo en cuestión los modos de vida de las élites y la ideología del interés privado que los sustenta. Así, le cuesta admitir que en Francia no haya hospitalidad para acoger a los viajeros, a quienes se obliga a pagar el alimento “y hasta el reposo” (p. 226), y compara este hecho con las prácticas andinas: “Los incas habían establecido en los caminos grandes casas donde se recibía a los viajeros sin ningún gasto para ellos” (ídem). Le duele el desprecio social hacia los pobres (p. 170), rechaza la superficialidad en la manera de tratarse unos a otros, la frivolidad de las conversaciones y la hipocresía de la vida mundana (p. 250sq, 268sq), la afectación²⁷ y el engaño moral: “lo que descubro de la gente de este país me hace en general desconfiar de sus palabras; sus virtudes (...) no tienen más realidad que sus riquezas (...), lo que llaman urbanidad tiene toda la apariencia de la virtud y oculta ligeramente sus defectos (p. 171sq). Desprovista de recursos propios, Zilia (y en algún momento de su vida Graffigny) confiesa que carece de la

leurs sujets; aussi les crimes et les malheurs viennent-ils presque tous des besoins mal satisfaits”.

²⁷ “Algunos aparentan pensar, pero en general sospecho que esta nación no es lo que aparenta; la afectación me parece ser su carácter dominante” (p. 140).

mínima parte de lo que “sería necesario para satisfacer el interés de este pueblo ávido” (p. 170).

4. Significados andino y europeo del oro

Desde Baudoin por lo menos, diversos autores franceses se refieren al Inca Garcilaso para renovar en el plano de los valores la tradicional crítica cristiana primitiva del culto de los bienes materiales, simbolizados por el metal oro. El referente incaico y en particular inca-garcilasiano son utilizados como punto de apoyo para sugerir o desarrollar una crítica cultural y económica del valor y significado del oro en las sociedades europeas de su época. Sin duda muchos de los autores conocían la crítica del “Oro” en la *Utopía* de Moro, la cual con no menos probabilidad era conocida por el Inca Garcilaso. Tanto en Moro y el Inca Garcilaso como en los autores del siglo XVIII la palabra “oro” tiene un sentido metafórico que designa en general las riquezas materiales significadas como valor y finalidad suprema de la vida humana, individual y colectiva. La crítica del “oro, la plata y las piedras preciosas” no atañe pues la materialidad misma sino algo “inmaterial”, a saber, el *significado* de máximo valor social y de suprema finalidad existencial que una determinada sociedad atribuye a esos minerales. Tiene por lo tanto una dimensión simbólica en la medida en que toca a la cuestión de nuestras creencias primordiales relacionadas con el sentido y valor del mundo. El “Oro” es “valor” en cuanto valor mercantil supremo que permite adquirir cualquier otra mercancía y por ende el poder y “prestigio” social que una determinada sociedad atribuye a la posesión privada y acumulativa de bienes. La crítica del “Oro” es la del oro como “dios” o, en los términos de Shakespeare, como “dios visible”²⁸ que esclaviza a los humanos. Por lo mismo, comprende la crítica de un tipo de subjetividad individualista y posesiva (MacPherson) que solo concibe la posibilidad de la cooperación en términos de contrato entre individuos “naturalmente” egoístas, esto es, como cooperación

²⁸ Sobre el tema del capitalismo como religión, ver: (Löwy 2006), (Weber 1967).

vendida y comprada o cooperación-mercancía. La crítica del “Oro” se despliega en una época en que va creciendo progresivamente el capital financiero y se fortalece su influencia sobre la política del reino de España. El siglo del Inca Garcilaso es el de la dominación de los banqueros genoveses (1527-1627), que habían sido precedidos por los banqueros de Augsburgo Fugger y Welser y que posteriormente habrían de ser sustituidos por los banqueros portugueses (1627-1647) (Bennassar: 333).

El Inca Garcilaso utiliza en su crítica del “Oro” el mismo procedimiento que Moro, a saber, la diferenciación entre el “Oro” considerado como Valor Mercantil absoluto (finalidad absoluta) y el oro considerado en su valor de uso (el metal). A partir de esta diferenciación Moro y el Inca distinguen dos modelos de sociedad: la sociedad regida por el “Oro”, donde el “Oro” tiene más valor que lo humano, y la sociedad regida por la justicia, donde lo humano tiene más valor que el oro y donde en realidad no existe el “Oro”. El oro y la plata, dice Moro, “no tienen más valor que el que la naturaleza les ha dado” (Moro: 147), y no poseen ninguna propiedad cuya ausencia pueda ser considerada como una privación (p. 148); por ello, resulta absurdo que en la Europa de su época el “Oro” pueda llegar a ser “mucho más estimado que el hombre” (p. 151).²⁹ Por su lado, el Inca Garcilaso pone implícitamente en contraste los significados del oro entre incas y españoles: para los incas el oro, plata y piedras preciosas “no era cosa necesaria para la vida humana”, lo tenían “por cosa superflua, porque ni era de comer ni para comprar de comer. Solamente lo estimaban (...) para ornato y servicio de las casas reales y templos el Sol” (CR 5. VII). El contraste implícito en los *Comentarios Reales* se hace explícito si se considera los otros relatos historiales del Inca Garcilaso, en los cuales el narrador describe actitudes, gestos y comportamientos de los españoles que revelan su fascinación por el “Oro”. Los dos relatos historiales del Inca Garcilaso sobre la invasión

²⁹ Los embajadores de Anemolia entendieron que los utopianos “... menospreciaban el oro tanto como ellos lo estimaban (...). Veían con extrañeza que el oro, tan inútil por naturaleza, había adquirido en todas partes un valor tan considerable que era mucho más estimado que el mismo hombre” (*Utopía*, libro segundo: Los viajes de los utopianos).

europea de "América" establecen, a través de múltiples y detalladas descripciones, la importancia del "Oro" como finalidad de la empresa colonialista. Tanto en el relato sobre la invasión de la "Florida" como en el de la invasión del "Perú", el cuzqueño destaca los efectos humanamente devastadores de la idolatría del "Oro" que mueve a los invasores. En la segunda parte de los *Comentarios Reales*, el "Oro" aparece como el móvil principal que mueve la subjetividad de los invasores. Así, refiere el cronista cuzqueño que al llegar Francisco Pizarro y Diego de Almagro a Catamez (hoy Atacames, Ecuador), "cobraron grandes esperanzas de mucha riqueza, porque vieron aquellos indios con clavos de oro en las caras (...), con que los españoles se tuvieron por dichosos y bien andantes imaginando ser riquísimos" (HGP I. VIII). Cuenta que luego de escuchar el relato de Pedro de Candía, los compañeros de este se dan "por satisfechos de los trabajos que por buscar tesoros y riquezas hasta allí habían pasado, pues en tanta abundancia se las prometía su buena dicha si fuesen hombres para ganarlas" (HGP I. IX). Dice que a quienes oían en España el relato de Pizarro "les parecía que publicaba más riquezas de las que eran, porque se incitasen muchos a ir a ganar tierras de tanto oro y plata" (HGP I. XIV). Señala que los indios de Tumpiz (hoy Tumbes, Perú) acusan a los españoles "de codiciosos y avarientos de oro y plata (...) [y les hacen] "un gran presente de muchas joyas de oro y plata, entendiendo aplacarlos, pues tan ansiosos andaban por ella" (HGP I. XVI). Anota que los españoles no se instalaron en las tierras fértiles de Florida "por no haber hallado en ella oro ni plata" (Fl 4. XVI),³⁰ La fascinación de los invasores por el oro es descrita en la obra del Inca Garcilaso como algo incompatible con el auténtico cristianismo. En un pasaje de la *Florida*, el sutil narrador expresa indirectamente, por boca del cacique Vitachuco, que el oro y la riqueza material son el verdadero dios de los supuestos "cristianos". Arengando a los suyos que parecen dispuestos a aceptar la dominación española, el heroico cacique les dice:

³⁰ La misma razón es evocada en el libro tercero: "como (...) en la Florida no se hubiese visto plata ni oro, aunque la fertilidad y las demás buenas partes de la tierra fuesen tantas como se ha visto, no contentaban [los españoles] cosa alguna para poblar ni hacer asiento en aquel reino" (Fl 3. XXXII).

¿No miráis que estos cristianos³¹ no pueden ser mejores que los pasados³², que tantas crueldades hicieron en esta tierra, pues son de una misma nación y ley? ¿No advertís de sus traiciones y alevosías? Si vosotros fuéades hombres de buen juicio, viéades que su misma vida y obras muestran ser hijos del diablo y no del Sol y Luna, nuestros dioses, pues andan de tierra en tierra, matando, robando y saqueando cuanto hallan... (Fl I. XXI).

En sus actos, que pueden contradecir su discurso, los invasores demuestran ser “hijos del diablo”. Lo propio de lo diabólico es, según el texto, matar, robar, saquear, explotar: “Y para poblar y hacer asiento *no se contentan de tierra alguna* de cuantas ven y huellan, porque tienen por deleite andar vagamundos, *manteniéndose del trabajo y sudor ajeno* (ídem. Subrayado nuestro). Lo “diabólico” en este sentido no es una construcción fantástica sino algo muy concreto que se expresa socialmente en prácticas, actitudes y comportamientos en los cuales “el hambre y deseo de este metal [el oro] muchas veces pospone y niega los parientes y amigos” (Fl 2. XVI).³³ Los “hijos del diablo” son los hijos del capitalismo, y su “dios” no es otro que la acumulación privada y acumulativa de capital. En esto la posición del Inca Garcilaso se entrelaza con la de Moro, sirviendo, de manera deliberada o no, de mediación entre europeos del siglo XVI y europeos del siglo XVIII. Una mediación creadora que amplía y renueva el pensamiento utópico que parte de Moro.

El tema del significado del oro en el mundo andino prehispánico (descrito en una perspectiva inca-garcilasiana) y en Europa donde se expande desde el siglo XVI una forma de subjetividad y unas relaciones de producción de tipo capitalista, es reiterado ampliamente en la producción cultural francesa del siglo XVIII. Así, en la

³¹ Los de la expedición de Hernando de Soto (1539-1542).

³² Se refiere a la expedición de Pánfilo de Narváez (1527-1528).

³³ El Inca Garcilaso hace este comentario después de narrar la manera como el capitán Pedro Calderón y sus soldados reciben al grupo de españoles que retorna al campamento después de una expedición larga y peligrosa: “... fue de notar que, a las primeras palabras que hablaron los que estaban, sin haber preguntado por la salud del ejército ni del gobernador ni de otro amigo particular, preguntaron casi todos a una, con grande ansia de saberlo, si había mucho oro en la tierra” (Fl 2. XVI).

opera-ballet de Jean-Philippe Rameau *Les Indes Galantes*, estrenada en agosto de 1735 en la Academia Real de Música, el tema es introducido por medio del personaje Huáscar, pretendiente de la bella Phani y rival del español Carlos: “Es el oro lo que con premura / Sin saciarse jamás, estos bárbaros [los españoles] devoran. El oro que de nuestros altares es solo ornato / Es el único Dios que nuestros tiranos adoran” (Rameau 1735: acto II, escena 3).³⁴ El texto expresa el diferente significado que tenía el oro para españoles e incas, utilizando términos que concuerdan parcialmente con los del relato histórico del Inca Garcilaso. La concordancia es explícita y casi literal en lo que respecta al significado del oro para los incas: el oro como “ornato de los altares” corresponde casi literalmente al oro “para ornato y servicio de las casas reales y templos del Sol” (CR 5. VII). Un año después de la representación en París de *Les Indes Galantes*, se lleva a la escena del *Théâtre Français* la tragedia en verso *Alzire ou les Américains*, de Voltaire. En ella encontramos una intriga análoga a la del libreto de la ópera (escrito por Louis Fuzelier) con el personaje central de la mujer india que es deseada a la vez por un español y un indio, y que opta por el primero, convirtiéndose al cristianismo. Como el Huáscar de Fuzelier, el indio Zamore, perteneciente al antiguo reino de Potoze (probable referencia a Potosí) describe la atracción que ejerce el oro en la subjetividad de los invasores: los “bandidos” (*brigands*) y “asesinos” de Europa son “ávidos de nuestros tesoros” (acto II, escena 1); son “tiranos crueles (...) cuya infame avaricia es la suprema ley” (acto II, escena 2); “El oro, ese veneno brillante que nace en nuestros climas / Atrae aquí a Europa, y no nos defiende” (acto II, escena 4).³⁵ La referencia inca-garcilasiana de Voltaire es sugerida en particular por dos importantes notas al pie de página. En la primera afirma el escritor francés que los peruanos “tenían sus fábulas como los pueblos de nuestro continente, [y] creían que su primer Inca que fundó Cuzco era hijo del

³⁴ “C’est l’or qu’avec empressement / Sans jamais s’assouvir, ces barbares dévorent. L’or qui de nos autels ne fait que l’ornement / est le seul Dieu que nos tyrans adorent”.

³⁵ “L’or, ce poison brillant qui naît dans nos climats / Attire ici l’Europe, et ne nous défend pas” (Voltaire: 34).

sol” (Voltaire: 32); en la segunda señala que los incas tenían conocimientos en astronomía, geografía y geometría, y que utilizaban un sistema de columnas para calcular los equinoccios y los solsticios (p. 23), todo lo cual es descrito minuciosamente en el libro segundo de los *Comentarios Reales*.

Más de veinte años después de *Alzire* aparece una nueva tragedia “peruana” que en su mismo título lleva la impronta de los *Comentarios Reales: Manco-Capac, premier Ynca du Pérou*, escrita por Antoine Le Blanc de Guillet y representada en la Comedia Francesa de París el 12 de junio de 1763. Además de la versión inca-garcilasiana de los orígenes de los incas –tan distinta de la de Huamán Poma de Ayala, Le Blanc retoma de los *Comentarios Reales* el mito de la “primera edad” y el tema de la obra civilizadora de los incas, los cuales reinterpreta de manera original situándolos en el marco de la oposición “moderna” europea entre el “estado natural” (pre-político, salvaje, bárbaro) y el “estado social” (político, civil, civilizado), la cual en el siglo XVIII constituía ya una especie de “lugar común” del nuevo pensamiento político. El personaje de Huáscar, del pueblo de los “Antis”, representa el “estado natural”, mientras que el personaje de Manco Cápac, del pueblo de los “Incas”, representa el “estado social” o la sociedad “civilizada”, esto es, por analogía desde la perspectiva del público parisino, la sociedad europea. La sociedad “civilizada” es objeto de la crítica de Huáscar y de su hijo adoptivo Zelmis, el héroe de la tragedia, un anti que desconoce su origen incaico. Dirigiéndose a Imzaé, hija de Manco Cápac, Zelmis declara abiertamente su desprecio por las riquezas materiales:

Yo no comparto con sus conciudadanos
 Esos tesoros frívolos que ellos llaman sus bienes
 Se dice que la funesta repartición de esos bienes
 Despierta usualmente la ira de unos hacia otros
 Yo no los reconozco, yo sé despreciarlos (Le Blanc 1782: 53).

La apropiación privada y acumulativa de riquezas materiales, puesta como finalidad primordial o exclusiva del quehacer humano en el mundo, genera formas de conflicto generalizado que incluyen recurrentemente la guerra. La atracción irresistible que el “veneno brillante” (Voltaire) ejerce en los europeos determina la invasión de

América. La crítica del "Oro" se enlaza en varias obras de la época con la crítica de la violencia colonialista, en particular en las obras de Graffigny y de Marmontel (1777), que fueron dos grandes éxitos literarios del siglo. En Morelly se observa no solo una crítica de la violencia colonialista sino del colonialismo como tal, del colonialismo como forma de violencia inherente a la violencia que es el "Oro" o la "propiedad", "madre de todos los crímenes" (1753, I: 204). Su crítica del colonialismo es explícita en el tomo segundo de la *Basiliada*, en el cual narra el intento de invasión de la república utópica de Zeinzimín por los reinos de las "islas flotantes" donde impera la propiedad privada. El relato utópico presenta una serie de concordancias con la historia de la invasión del Tawantinsuyo: invasores dispuestos a todo por el "oro",³⁶ valor relativo de los metales preciosos en la cultura invadida³⁷, secuestro del rey por los invasores, exigencia por parte de estos de un fabuloso rescate en oro para liberar al rey cautivo, designación del pueblo invadido como "salvaje" y "bárbaro".³⁸ Morelly entiende la empresa colonialista de una manera que evoca al capitalismo. Describe el colonialismo como un movimiento de apropiación privada y acumulativa de riquezas, a través del cual "unos pocos acumulan grandes riquezas (...) en detrimento de los pueblos" (II, 116). El colonialismo es por lo mismo

³⁶ "Cada potentado se apresura a invadir esa rica comarca; el mercader calcula ya la inmensa ganancia (*profit*) que espera obtener enviando sus naves" (canto VII); "los extranjeros que la avidez de ganancia (*gain*) había atraído a estas comarcas" (*idem*); "No dejemos escapar tan buena presa [el rey secuestrado] (...), apresurémonos a llevar a nuestra tierra inmensas riquezas, con una prenda que nos asegura el poder de amasar otras" (canto X); "Mas la gloria no es nada sin lo útil (...), resplandeceremos mucho más con tantos tesoros; los hombres solo valen el peso que les da el oro"; "tenemos cada uno de nosotros una cantidad tan prodigiosa del metal más precioso" (*plus précieux métal*) (canto XI).

³⁷ "Pero sorprende verlos despreciar todos esos obsequios [de alimentos] para dedicarse únicamente a juntar una arena brillante o piedras de colores. Los habitantes [del país de Zeinzimín] les ayudan, riéndose, a buscar esas precarias riquezas. Lejos de ser satisfecha, la avidez de estos extranjeros es causa de mayor inquietud, ya que sus naves les parecen demasiados pequeñas para contener esos tesoros; se dan prisa en llenarlas para ir de nuevo a buscar otros" (canto VII).

³⁸ "Sepan que todo es justo contra un pueblo salvaje y bárbaro (*sauvage et barbare*)" (canto X).

esencialmente injusto y deshumanizador. La posición de Morelly frente al colonialismo europeo se resume en su inequívoca condena de la figura del conquistador animado por “el deseo de dominar y el señuelo de la ganancia” (II, 75): “el terrible nombre de conquistador (*conquérant*) debería ser el más infame de todos” (idem).³⁹

En cuanto crítica del significado y valor que una sociedad atribuye a la apropiación privada y acumulativa de bienes materiales y del poder derivado de esta posesión, la crítica del “Oro” es esencialmente cultural. Utilizamos aquí este adjetivo en referencia al concepto antropológico de cultura como modo de vida articulado por sistemas determinados de ideas, creencias, prácticas e instituciones. Siendo un elemento constitutivo de ese “sistema complejo de referencias” (Lévi-Strauss: 72, 141) que es la cultura, la apropiación privada y acumulativa de la materialidad remite a otros elementos del mismo sistema que la determinan y son a la vez determinados por ella: por ejemplo, concepciones establecidas y dominantes de la subjetividad, el trabajo, la economía, la sociedad, la ética, los valores y el sentido del existir humano en general. A varios de estos elementos se extenderá la crítica cultural de Mably y de Morelly, más allá de los contenidos esbozados en la crítica del “Oro”. En esa crítica que está parcialmente basada en el referente histórico incaico representado por el Inca Garcilaso, se describe el singular fenómeno de un estrechamiento del horizonte de las finalidades humanas. Un estrechamiento que pone en cuestión la posibilidad de un “mundo” y el significado mismo de la noción de cultura.

³⁹ El *Código de la Naturaleza* reitera este rechazo del colonialismo: la institución de la propiedad privada le abre al hombre la posibilidad de ser “ladrón, asesino, conquistador” (*conquérant*) (p. 122). Las empresas de conquista son por lo demás generadoras de “desórdenes” (p. 83).

Capítulo 9

Bien común “peruano” y propiedad privada: discusiones políticas en el siglo XVIII

1. Una crítica cultural de la propiedad por Mably

En un ensayo de filosofía política escrito en 1758 y publicado póstumamente, Gabriel de Mably afirma con evidente zozobra: “Hemos llegado a tal punto extremo de corrupción que el saber extremo debe parecer extrema locura, y lo es en efecto” (Mably 1793: 183).¹ Dice sentirse abrumado por la situación de la Europa de su tiempo, la cual se le presenta como un “espectáculo fastidioso e insensato” (p. 182), y agrega: “Nos arrastramos en el fondo de un abismo, cargados de pesadas cadenas que ninguna fuerza humana puede romper” (p. 184). En este juicio crítico sobre la sociedad en la que vive, Mably asocia la extrema “corrupción” con la incapacidad de reconocer lo que es saber: lo sabio es considerado locura, y en ello la sociedad revela su propia insensatez, su sin-sentido. El saber (*sagesse*) al que alude Mably no es un conocimiento abstracto, ni tiene tampoco un carácter teológico. Se trata más bien de un saber concreto y existencial, que tiene que ver con los motivos y móviles de nuestra actividad en el mundo, incluyendo nuestro trabajo. ¿Por qué y para qué trabajamos? El saber en cuestión trata del sentido y valor de nuestra actividad en el mundo y por ende del sentido y valor del estar juntos unos con otros en el mundo. Es el saber que crea una cultura para acoger el existir humano en el mundo.

¹ “Nous sommes parvenus à ce point extrême de corruption, que l’extrême sagesse doit paraître l’extrême folie, et l’est en effet”. “Nous rampons dans le fond d’un abîme, nous y traînons des chaînes pesantes, qu’aucune force humaine ne peut rompre...”.

En una sociedad en la que el saber es locura, los humanos ya no son acogidos en el mundo. La densa multiplicidad de significados y valores que la cultura confiere a la actividad humana tiende a perderse, dejando prevalecer una finalidad característica: “Yo sé lo mucho de ardor y de gusto por el trabajo que la propiedad inspira; (...) en nuestra corrupción no reconocemos ningún otro resorte capaz de ponernos en movimiento” (p. 180). Con el colapso de la cultura se estrecha singularmente el horizonte de móviles y motivos para obrar, de tal manera que la generalidad de los sujetos tiende a orientar su actividad hacia la apropiación privada de bienes y la conquista de esa forma de reconocimiento y de poder social que la apropiación acumulativa permite. Mably emplea el término “avaricia” (*avarice*) para designar el afán de propiedad. En su época este término tenía, según el *Dictionnaire universel contenant tous les mots français, tant vieux que modernes*, el significado de “pasión desmedida de amasar riquezas” o de “apego excesivo a los bienes” (Furetière 1727). El diccionario precisa que la avaricia deriva del “amor de sí mismo” que nos lleva a desear ardientemente la “posesión de riquezas” (ídem); el “apego excesivo” excluye el desprendimiento en relación con los bienes materiales, es decir, la “liberalidad” o generosidad, y va junto con el “ahorro excesivo” o sea el hecho de retener las riquezas y de acumularlas. Según Mably la avaricia, que el diccionario asocia a la codicia (*cupidité*), se va convirtiendo en el principal motivo y móvil de nuestras acciones, cuando no en finalidad absoluta de nuestra actividad y de nuestro vivir.

En su crítica de la propiedad privada como principal fuente de “los males que afligen a la humanidad”, Mably no considera la propiedad privada únicamente en su significado objetivo, jurídico y económico. La considera ante todo en su significado subjetivo de móvil y finalidad capaz de determinar la acción y el comportamiento de la subjetividad, y su crítica concierne específicamente el carácter hegemónico y absoluto que tiende a adquirir esta finalidad particular en la sociedad de su época. Al decir: “no reconocemos ningún otro resorte capaz de ponernos en movimiento” (p. 180), Mably denuncia el estrechamiento del horizonte de nuestras finalidades, cuya multiplicidad tiende a desaparecer tras la finalidad

única de la apropiación privada y acumulativa de bienes. No cabe ya esperar que el bien público sea el primer interés del ciudadano que considera bienes más preciosos "su propiedad y las distinciones que le ha procurado su orgullo" (p. 177). El primer efecto del estrechamiento del horizonte de finalidades que Mably observa en las sociedades europeas de su época, es el desvanecimiento del valor y sentido de lo público y lo común. El bien público y/o común deja de ser el primer interés de "ciudadanos" que tienden a determinarse exclusivamente por el interés privado o particular, con lo cual la noción misma de ciudadano entra en crisis. Significativamente, en esta misma época se comienza a designar a los agentes humanos como *individuos*.

El imperio incondicional de esa finalidad posesiva es considerado por el filósofo francés como la causa primordial del infortunio social: "la principal fuente de todas las desgracias que afligen a la humanidad [es] la propiedad de los bienes" (p. 173). Hambre, desigualdad, sufrimiento, miseria, violencia y sometimiento del bien común al interés privado forman parte de estas desgracias. La extrema corrupción se revela precisamente en la institución de esta finalidad como finalidad humanamente válida, que excluye como "locura" el saber orientado hacia fines que trasciendan la apropiación privada y acumulativa de bienes y señalen la posibilidad de un ordenamiento social diferente, basado en la *comunidad de los bienes*. Si pudiese llegar a nuestra razón

el menor rayo de esperanza tendríamos que aspirar a esa feliz comunidad de los bienes (*communauté des biens*) (...) que Licurgo estableció en Lacedemonia, que Platón quería hacer revivir en su república, y que por la depravación de las costumbres ya solo puede ser una quimera en el mundo (Mably: 174).

Mably asocia el "saber" con un ordenamiento social y económico basado en la comunidad de los bienes. En la sociedad establecida en su tiempo la comunidad de los bienes es descartada como "locura" y "quimera", mientras que la apropiación privada y acumulativa de bienes es lo razonable y cuerdo. La crítica social y política de Mably es pues al mismo tiempo crítica de una visión del mundo

que confunde cordura y locura, y en la cual estas nociones, así como otras que aseguran una función de orientación en el mundo, han perdido todo sentido. La crítica social y política es aquí inseparable de la crítica cultural de una visión del mundo que concibe la actividad humana y la vida en general como una implacable lucha de todos contra todos por la apropiación privada y la dominación. En su crítica cultural y social Mably menciona solo referentes culturales pertenecientes a la Grecia antigua (Licurgo, Platón), pero se puede deducir asimismo la influencia probable de Moro, de su contemporáneo Morelly y, por vía directa o indirecta, del Inca Garcilaso. Al igual que el Tawantinsuyo descrito por el cuzqueño, la “república” que imagina Mably, fundada en la comunidad de los bienes, dispondría de un sistema redistributivo basado en depósitos públicos: “Habría almacenes públicos (*magasins publics*) a los cuales llevaríamos los frutos de nuestro trabajo; estos serían tesoro del Estado y patrimonio de cada ciudadano” (p. 180); asimismo, habría personas encargadas de “distribuir las cosas necesarias para satisfacer las necesidades (*nécessaires aux besoins*) de cada particular, y de asignarle la parte de trabajo que le exigiría la comunidad...” (ídem).

La crítica cultural y social de Mably relativa a los motivos y móviles de la actividad individual y colectiva pone en cuestión concepciones establecidas y dominantes de la subjetividad, el trabajo, la economía, la sociedad, la ética, los valores y el sentido del existir humano en general. Esta crítica cultural y este cuestionamiento filosófico se habrán de desarrollar a lo largo del siglo XVIII, en particular en la obra de Étienne-Gabriel Morelly.

2. Individualismo posesivo y ley de socialización: una alegoría de Morelly

El presente histórico del siglo XVIII europeo que Mably caracteriza por la generalización del interés privado como móvil y finalidad exclusiva de los “individuos” es descrito igualmente, en forma de ficción, por Morelly. En el *Naufragio de las islas flotantes o Basiliada* (1753), Morelly juzga su presente histórico a través de una descripción crítica del presente ficticio de las “islas flotantes”, que terminarán

colapsando, y del pasado remoto de la sociedad que existió antes de la creación de la república "utópica" de Zeinzemín, y que fue destruida en un tremendo cataclismo. La ficción dice la inviabilidad *humana* del imperio de la propiedad privada y acumulativa.

El narrador de la *Basiliada* refiere que los lejanos ancestros del justo Zeinzemín vivían en un país donde imperaba el interés privado y acumulativo. La vida era allí un infierno: nadie aceptaba ya los límites que imponen los "deberes de humanidad", puesto que el móvil exclusivo de todos era la "avidez" (*avidité*) de poseer y de poder; los sujetos de esta avidez eran como átomos dispersos que entrechocaban unos con otros, y no existía entre ellos "ningún lazo"; su constitución subjetiva era individualista y posesiva, de manera que cada uno de ellos hubiera visto "con alegría perecer el mundo entero, con tal que él solo pudiese recoger los despojos" (Morelly 1753: 55). Cualquier medio era válido en la medida en que el sujeto lo estimaba útil para construir su individual "felicidad", así fuese "sobre las ruinas de la humanidad" (*ídem*). El modelo de intersubjetividad característico de tales sujetos era la violencia, la hipocresía y el engaño.² La avidez, la codicia y otros "Monstruos" eran pesadas cadenas que cada cual "se había dejado imponer" (p. 54), hasta el día en que un cataclismo desatado por "la Verdad" destruyó el país. Fueron separados del continente algunos territorios (las "islas flotantes") donde pudieron encontrar refugio los sobrevivientes de la sociedad del lucro privado. En el continente los únicos sobrevivientes fueron el joven Zeinzimín y su hermana, quienes, cuales nuevos Manco Cápac y Mama Ocllo, habrían de crear una sociedad regida por el principio de la comunidad de bienes. Por su lado, las sociedades de las "islas flotantes" reprodujeron el modelo de la propiedad privada acumulativa que continuó siendo la finalidad dominante de su quehacer individual y social. Por su misma lógica de acumulación indefinida de riquezas, las sociedades de las "islas flotantes" van a intentar invadir la república comunitaria de Zeinzimín, con el

² La avidez "oculta su violencia bajo una falsa cortesía", y lo que ella no consigue robar impunemente los particulares intentan obtenerlo "por medio de simuladas atenciones, lo cual les impide devorarse unos a otros" (*ídem*).

apoyo de los “Monstruos”. Entre estos últimos, Artimaña (*Ruse*) se le aparece en sueños a Zeinzimín con el fin de persuadirlo a abandonar el sistema de la comunidad de bienes y de reemplazarlo por el de la propiedad privada y acumulativa. Los argumentos de este personaje alegórico explicitan una ideología que parece corresponder a la realidad histórica de los cercamientos (*enclosures*).

El primer argumento de la Artimaña se refiere de manera suficientemente explícita a la práctica de los cercamientos:

Reparte las tierras entre las familias, haz que ninguna pueda poseer lo de otra, fija a cada una los límites de su patrimonio; con ello harás que tengan interés en valorizarlo: el deseo de verse con mayor confort, provistas de mayores riquezas unas que otras, estimulará entre ellas la emulación, y entonces verás la abundancia reinar en todas partes (p. 191-192).

La instauración de la propiedad privada (el fijar los límites del patrimonio de cada familia) pondría término al sistema de la comunidad de bienes donde “todo se confunde” (p. 191). Artimaña propone abolir el sistema existente en la república comunitaria de Zeinzimín, en la cual no existen rangos sociales y “las familias apenas se distinguen unas de otras” (*idem*). Artimaña condena la ausencia de “rangos” o de jerarquías sociales que separen a los humanos en superiores e inferiores; afirma que las jerarquías sociales son un valor y la desigualdad social debe ser principio y norma del ordenamiento social. Su discurso explicita cual ha de ser el criterio de jerarquización: la cuantificación del patrimonio, es decir, la cantidad de riqueza privada acumulada. Un humano es socialmente superior a otro humano en la medida en que posee más riqueza acumulada. Sobre la base de este supuesto ideológico afirma que el móvil primordial que mueve a la subjetividad es el deseo de ser superior a los otros, de dominarlos y no ser dominado por ellos, como el “hombre natural” descrito por Hobbes. Así, la finalidad primordial de la vida humana es la acumulación privada de riqueza y del poder social que confiere la riqueza acumulada. El carácter de la apropiación de riqueza es claramente acumulativa: “el comercio florecerá y el lujo y la magnificencia brillarán con el deseo de poseer mucho” (p. 194). A este modelo de subjetividad individualista y posesiva, para

la cual “valorizar” la tierra significa conferirle un valor patrimonial, corresponde un modelo de intersubjetividad esencialmente antagónico que excluye toda solidaridad y gratuidad: “que nada se obtenga gratuitamente” (ídem). La lucha de todos contra todos por dominar al otro y no ser dominado por él es llamada por Artimaña “emulación” y, según ella, esta supuesta emulación entre los humanos sería factor de abundancia “en todas partes”. El cercamiento o apropiación privada y acumulativa de los bienes comunales y en general de los bienes producidos socialmente sería por consiguiente una medida económicamente necesaria a fin de que haya abundancia “en todas partes”.

Artimaña enuncia un segundo argumento o “máxima de gobierno” que precisa el significado de tal “abundancia”:

En un Estado no es útil que todos reciban una parte igual, que todos los sujetos sean igualmente satisfechos. Es preciso que el temor de carecer de lo necesario empuje al que tiene menos a ayudar al que tiene más, para incitar a este a suplir con sus dádivas o con recompensas lo que le falta al más pobre. (...). No hay que preocuparse si tal particular sufre, esos son detalles minuciosos indignos de un Rey. Se precisa que entre los miembros de una sociedad algunos posean mucho, y otros poco, o incluso nada (p. 192).³

De hecho, la retórica de la abundancia general o del buen funcionamiento de la economía por la “emulación” de todos en la posesión de riquezas no consigue ocultar que, en la realidad del sistema económico basado en la apropiación privada y acumulativa de los bienes, hay pobres que carecen de lo necesario para vivir e incluso que no poseen nada. Bajo el imperio de la competencia generalizada por la propiedad privada no hay abundancia “en todas partes”. En realidad hay abundancia en ciertas partes, y no hay ninguna en

³ “Dans un État il n'est pas utile que tout le monde soit également partagé, tous les sujets également à leur aise. Il faut que la crainte de manquer excite celui qui a moins à aider celui qui a plus, pour engager celui-ci à suppléer par ses largesses ou par récompense ce qui manque au plus pauvre (...). On ne doit pas s'embarrasser si ce particulier souffre, ces détails minutieux sont indignes d'un Roi. Il est nécessaire qu'entre les membres d'une société les uns possèdent beaucoup, les autres peu, ou même rien du tout”.

otras. En la perspectiva del primer argumento esta diferencia en la distribución social de la abundancia se justificaría por la necesidad subjetiva de diferenciación social basada en la posesión privada de riqueza: el “rango” social se basa en la diferencia de acceso a los bienes necesarios para la vida; siendo esta diferencia necesaria para que haya “rangos”, la pobreza y la miseria formarían parte del orden normal de las cosas, y proponer su desaparición en una sociedad de igualdad social equivaldría a oponerse a ese orden. En la perspectiva del segundo argumento, la justificación de la diferencia de acceso a los bienes necesarios para la vida es hecha en términos que sugieren la relación capital/trabajo característica de la economía capitalista. En el plano de la subjetividad, el punto de partida de esta relación es un sentimiento que acompaña habitualmente al desposeído: el *temor* de carecer de lo necesario para vivir. Movidado por este sentimiento el que “tiene menos” pone su capacidad de trabajo a disposición del que “tiene más”, con el fin de obtener una “recompensa”. En la teoría crítica del siglo siguiente se diría: el que solo cuenta con su fuerza de trabajo alquila esta fuerza al que dispone de capital, esto es, trabajo social acumulado. En otros términos, se requiere que haya diferencia de acceso a los bienes necesarios para la vida –se requiere que haya pobres que carezcan de lo necesario para vivir– para que haya alquiler de trabajo en beneficio del capital y por ende crecimiento del patrimonio y abundancia para los poseedores de capital. En este sentido es necesario que “algunos posean mucho y otros poco, o incluso nada”.

La retórica de Artimaña, alegoría del nihilismo capitalista, no triunfa, y las “islas flotantes”, representación literaria de las sociedades capitalistas, terminan en un colapso general simbolizado por el naufragio. Morelly pensaba que las sociedades regidas por la apropiación privada y acumulativa de la riqueza social hacen naufragar diariamente a muchos de sus miembros, como cualquier observador de su época podía constatarlo en la tragedia de la extrema pobreza generada por la expropiación de las tierras comunales y en general por el proceso de concentración de la propiedad rural y del capital. Pudo entender que en este diario naufragio de multitudes se revela al mismo tiempo el colapso de un modo de

vivir y por ende de una cultura que va perdiendo su capacidad de crear horizontes de sentido susceptibles de acoger el existir humano en el mundo. Al igual que Mably, Morelly asocia la posibilidad de un existir “acogido” en el mundo y por el mundo –la posibilidad de “habitar el mundo”– con la práctica del humano acogerse unos a otros. En Mably esta posibilidad y esta práctica reciben el nombre de “saber” (*sagesse*), y este término no designa un mero acervo de especulaciones sino un saber concreto que se despliega en la institución económica de la comunidad de los bienes. En el pensamiento ético-existencial de Morelly, el existir “acogido” en el mundo supone una conformidad entre el vivir humano y las “leyes de la naturaleza” (*lois de la nature*). El autor del *Código de la Naturaleza* entiende que la primera ley natural es la “ley de sociabilidad” (Morelly 2011: 85), la cual se encuentra inscrita en la vulnerabilidad y finitud de nuestro ser “individual”. Los otros, la sociedad, están de entrada inscritos en nuestro ser en la medida en que nuestra existencia resulta imposible sin los otros. El vínculo con los otros no es resultado de un “contrato” (Hobbes, Rousseau, etc.) establecido por “individuos” inicialmente atomizados y soberanos, porque la idea de tales “sujetos” es fundamentalmente ajena a la realidad humana. La “ley de sociabilidad” no establece la sociabilidad por contrato, lo cual supone racionalidad y cálculo, sino que expresa el común deseo de cooperación entre partes siempre juntas en su condición de vulnerabilidad y necesidad compartidas. De este deseo primario y de la conciencia de la comunidad de intereses surge el principio ético, económico y político de la propiedad en común de los bienes que la Naturaleza ha dejado “indivisiblemente (...) a todos y a cada uno” (p. 55). Vivida según tal principio la vida humana no es un permanente naufragio en medio hostil y destructor, sino un estar acogido en un mundo que se habita, es decir, un mundo que tiene el sentido de Casa o de Abrigo del vivir. Morelly emplea la metáfora de la Mesa, un espacio que acoge nuestra vulnerabilidad:

El mundo es una mesa suficientemente abastecida para todos los comensales, en la cual todos los manjares a veces pertenecen a todos, porque todos tienen hambre, y a veces solo a algunos, porque los

otros están ya colmados; así, nadie es absolutamente dueño de ellos, ni debe pretender serlo... (2011: 55).⁴

La conformidad con la “ley natural” prescribe el acogerse unos a otros, a través de la ayuda mutua y la comunidad de bienes. La noción de “ley natural” utilizada aquí por Morelly no está muy alejada de la del Inca Garcilaso de la Vega, explicitada, por ejemplo, en el siguiente pasaje: “El Inca Manco Cápac (...) les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón y ley natural les enseñaba...” (CR I. XXI). De esta concepción de la “ley natural” –de raigambre cristiana y helénica– surge un modelo de cultura basado en la comunidad de bienes. En la *Basiliada* Morelly propone a través del narrador Pilpai una descripción poética de lo que podría ser un modelo de sociedad articulada por esta cultura, precisando que su descripción no es puramente imaginaria. El poema de Pilpai

da prueba de la posibilidad de un sistema que no es nada imaginario, dado que las costumbres de los pueblos que gobierna Zeinzemín se asemejan en lo esencial a las de los pueblos del Imperio más floreciente y mejor organizado socialmente (*policé*) que jamás ha existido: me refiero al de los peruanos (*Péruviens*) (Morelly 1753: XLI).

El modelo de cultura incaico sustenta un modelo redistributivo que Morelly asocia a la comunidad de los bienes, y del cual toma en particular la institución de los depósitos públicos de alimentos, prendas de vestir y otros bienes necesarios para la vida. Pero este modelo redistributivo es algo más que un dispositivo económico. Es también, indisociablemente, una manera concreta de acoger la vida vulnerable y vulnerada en el seno de una cultura que confiere sentido a la existencia humana acogiéndola en un mundo humano. La economía tiene sentido o *es* sentido cuando es humanamente “acogedora”, esto es, cuando se integra en una cultura creadora de

⁴ “Le monde est une table suffisamment garnie pour tous les convives, dont tous les mets appartiennent, tantôt à tous, parce tous ont faim, tantôt à quelques-uns seulement, parce que les autres sont rassasiés; ainsi personne n’en est absolument le maître, ni n’a droit de prétendre l’être...”.

una simbólica del existir humano acogido en el mundo y de una ética del acogerse los humanos unos a otros. El acogerse los humanos unos a otros (la “ley natural”) se sustenta en una concepción de lo humano como ser social y en la configuración de una subjetividad horizontal y cooperativa.

La crítica cultural de Morelly al modelo de la apropiación privada y acumulativa de la riqueza social y natural va pues a contracorriente de la concepción atomista del ser humano y de la configuración individualista y posesiva de la subjetividad, cuyo desarrollo en Europa se correlaciona con el proceso de expansión capitalista desde el siglo XVI. En la perspectiva de Morelly como en la de Mably el “mundo” de la subjetividad individualista posesiva, característica de las sociedades de mercado de tipo capitalista y base “antropológica” de la ideología política de la modernidad individualista (Macpherson), no es en sentido propio un *mundo* sino un medio hostil donde se desarrolla una implacable lucha de todos contra todos por la finalidad absoluta del poseer y del poder. La “locura” (Mably) o el sinsentido del existir humano se despliega en la deshumanización de una sociedad en donde la idea misma de acoger la vulnerabilidad humana se vuelve insignificante, como lo explicita Morelly:

Algunos dirán: “El comercio que vincula a los conciudadanos y a los pueblos de la tierra, por más que esté fundado en el interés particular, ¿no es una fuente profunda de comodidades, de delicias, de riquezas, de magnificencia, de industria, de buen gusto, de civilidad, etc.?” Sí, pero ni siquiera la tercera parte de los hombres se beneficia de él; al resto solo le quedan labores e inquietudes, consiguiendo a duras penas algo para no morir de hambre (Morelly 1753: 74).⁵

La discusión representada a través de este diálogo ficticio fue de hecho una “discusión” real que tuvo lugar en el siglo XVIII y que gira en primer lugar en torno de la función y significado de la propiedad

⁵ “Quoi ! dira-t-on, le commerce (74) qui lie des concitoyens et les peuples de la terre, tout fondé qu’il est sur des intérêts particuliers, n’est-il pas une source profonde de commodités, de délices, de richesses, de magnificence, d’industrie, de bon goût, de politesse, etc. ? Oui, mais il n’y a pas un tiers des hommes qui en profite ; le reste a pour lui les travaux et les inquiétudes, avec à peine de quoi ne pas mourir de faim”.

privada y del comercio de tipo capitalista en la sociedad. El referente “incaico”, representado generalmente a través del relato historial del Inca Garcilaso, conforma uno de los espacios más importantes de esta “discusión”. Para Morelly la sociedad de los incas, “la más floreciente y mejor organizada socialmente que jamás ha existido”, adquiere el carácter de un modelo histórico que se inscribe en la memoria cultural y política de la comunidad de bienes. El sistema incaico revela que la comunidad de bienes “no es nada imaginario”: es la experiencia histórica concreta de una sociedad sin propiedad privada. Frente a las tesis de Morelly y, más allá de él, frente a la memoria cultural y política de la comunidad de bienes, los partidarios de la apropiación privada y acumulativa de los bienes desarrollan una estrategia argumentativa según la cual la ausencia de propiedad privada en la sociedad incaica sería una marca de imperfección y de atraso. El discurso de la reacción en defensa de la propiedad privada se revela así indisociablemente como un discurso eurocéntrico y colonialista que confiere un valor absoluto a los modos de vida característicos de la subjetividad individualista y posesiva. Los textos más característicos de esta reacción fueron escritos por dos abates franceses: la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1780), de Guillaume-Tomás Raynal, y *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain* (1788), de Louis Genty.

3. Propiedad privada, eurocentrismo y colonialismo: Raynal y Genty

En la perspectiva de Raynal, la sociedad incaica constituiría una excepción histórica. Todos los intentos por construir sociedades sin propiedad privada habrían fracasado “miserablemente”, lo cual sería ya una refutación de los “osados especuladores” (Raynal 1780: 143) que consideran la propiedad y en particular la propiedad hereditaria como una usurpación de unos por otros (alusión muy probable a Morelly). La única sociedad histórica sin propiedad privada que habría podido durar y, hasta cierto punto, prosperar, habría sido la de los incas. Para explicar esta excepción, visible en la abundancia

de la producción agrícola en tiempos de los incas y en la satisfacción de las necesidades vitales de todos los "peruanos", Raynal invoca una serie de factores naturales (clima y tierra favorables) y políticos: el sistema tributario en especie, el hecho que los bienes del soberano se hallaban "confusamente mezclados" (ídem) con los bienes de los vasallos. Retomando una serie de elementos de los *Comentarios Reales* (división tripartita de las tierras, propiedad comunal inalienable, trabajo comunal, ayuda mutua, apoyo social a los más vulnerables, sistema de almacenes públicos), el historiador jesuita sostiene que los incas "sustituían en la medida de lo posible el interés personal y el espíritu de propiedad, resortes comunes de las demás legislaciones, por las virtudes más sublimes y amables" (p. 140). Esta excepcionalidad del Perú de los incas resulta inaceptable para Raynal, en la medida en que podría ser testimonio de la viabilidad de una sociedad sin propiedad privada. A este respecto se ha dicho que el abate Raynal "se debate en medio de contradicciones porque no consigue explicar cómo un imperio ha podido prosperar habiendo ausencia de propiedad individual" (Baudín 1942: 44). De hecho Raynal "resuelve" la contradicción atribuyendo al modelo de "prosperidad" característico de la modernidad capitalista europea el significado de norma universal y absoluta:

A pesar de todas esas ventajas (...), los peruanos nunca se elevaron por encima de la más estrecha necesidad. Podría asegurarse que si su genio hubiera sido estimulado por la propiedad de bienes inmuebles, comercializables, hereditarios, habrían adquirido los medios para variar y extender sus disfrutes. A pesar de ser la fuente del oro y de la plata, los peruanos no conocían el uso de la moneda. Carecían de comercio en sentido propio (...). Su legislación era sin duda imperfecta y muy limitada (Raynal: 143-144).

A pesar de la tragedia de la pobreza masiva y estructural en Europa, Raynal considera la legislación de su continente mucho más perfecta que la de los incas, por cuanto defiende la apropiación privada y acumulativa de bienes –esa misma en la cual Mably y Morelly veían el principal factor de violencia e inequidad. En efecto, el sistema incaico de propiedad comunal inalienable

ha sido universalmente reprobado por los hombres ilustrados. Estos siempre han pensado que un pueblo jamás podrá elevarse a un cierto grado de fuerza y de grandeza si no es por medio de la propiedad fija y de la propiedad hereditaria. Sin el primero de estos medios no habría en el mundo más que salvajes errabundos y desnudos, viviendo miserablemente de frutas y raíces, producto único y limitado de la naturaleza bruta. Sin el segundo ningún mortal viviría por otra cosa que por sí mismo, y el género humano quedaría privado de todo lo que la ternura paterna, el amor de su nombre y el encanto de hacer el bien de su posteridad hacen emprender de manera duradera (p. 142).

En razón de la ausencia de propiedad alienable, es decir, “comprable” y “vendible” (propiedad-mercancía), los incas habrían tenido en definitiva un modo de vida que Raynal reprueba: el modo de vida de “salvajes errabundos y desnudos” que viven miserablemente de frutas y raíces. La base del juicio negativo de Raynal sobre los “salvajes” es etnocentrista: la falla esencial de estos últimos es el ser nómadas (“errabundos”) y el hecho de andar “desnudos”, inadmisibles en Europa donde los órganos sexuales externos suelen ser denominados “vergüenzas”. El jesuita francés ignora la separación no menos etnocentrista que establece el cronista cuzqueño entre los pueblos andinos de la “primera” y de la “segunda” edad. Estima que son “fábulas” (p. 145-148) todas las descripciones relativas a realizaciones materiales incaicas que un cierto etnocentrismo considera “superiores” (arquitectura en piedra, centros urbanos, sistema vial, acueductos, etc.). Los incas, dice, “no tenían el menor conocimiento de la hidráulica [y] sus progresos en dibujo eran nulos” (p. 148).

En una perspectiva cercana, el abate Genty califica a los incas de “pueblo semisalvaje” (1788: 23), es decir, no totalmente “salvaje” como lo pretendía de Pauw en sus *Investigaciones filosóficas sobre los Americanos* (1768). No eran los incas “salvajes” porque “avanzaban a grandes pasos hacia la civilización” (p. 24). Al igual que de Pauw y la generalidad de sus contemporáneos, Genty entiende por “civilización” la cultura europea, erigida en modelo universal. Sobre esta común base ideológica y a pesar de la diferencia que separa el historicismo de Genty del ontologismo de de Pauw, el abate encuentra un punto de acuerdo con el panfletista holandés, sosteniendo que

las razones que este invoca para calificar las realizaciones materiales de los incas como “monumentos eternos de la estupidez de esa nación (...) pueden ser plausibles si se juzga en comparación con *nuestra* arquitectura” (idem. Subrayado por nosotros). Ser “semi-salvaje” significa para Genty encontrarse avanzando o progresando hacia el modelo cultural europeo. Lo anterior equivale, desde la ideología del progreso del abate ilustrado, a encontrarse en la edad infantil, avanzando hacia la edad adulta (considerada “superior” a la edad infantil). Los incas eran un “pueblo aún en la infancia” (p. 26), una “sociedad naciente” (p. 28). Genty distingue dos momentos en la evolución de las sociedades, que van de la edad infantil o naciente a la edad adulta. Las sociedades nacientes, como la de los incas, son aquellas que están regidas por la simplicidad de las costumbres, la ausencia de propiedad privada, la comunidad de trabajo, la justicia, el respeto a las leyes y el amor mutuo o interés colectivo, que Genty denomina amor a la “patria” o al “Estado” (lo público). Las sociedades adultas se caracterizan según el gentil abate por la imposición de la propiedad privada (“propiedad exclusiva”) como principal “re-sorte” de la actividad pública y privada, por la instrumentalización de los animales y de la naturaleza en general, y por la “fuerza” y “grandeza” del poder estatal, es decir, por la capacidad de dominación de un Estado sobre otros Estados o sobre los pueblos sin Estado. Genty explica el paso de un tipo de sociedad a otro por determinaciones demográficas: en la sociedad de los incas el interés colectivo y la ayuda mutua habían cumplido hasta un determinado momento la función de

la propiedad exclusiva, que no conocían todavía. Sin embargo, esos vínculos sagrados deben debilitarse a medida que la población aumenta (*fait des progrès*), y cuando la multiplicación de los hombres hace sentir cada día necesidades nuevas, resulta difícil que el interés personal no ocupe el lugar que tenían antes los sentimientos patrióticos (...). Insensiblemente la gente se acostumbra a no ver su única felicidad en la del Estado, y todos los principios de la actividad general pierden en poco tiempo su energía (p. 27).

Genty expresa de manera transparente una visión del mundo ampliamente extendida en su época, según la cual el “interés personal”

se opone al interés público y colectivo. Una visión del mundo que es asimismo una concepción del “progreso” y de la “civilización”: el principal criterio de progreso de una sociedad es el predominio en su seno del “interés personal”, que Genty asocia a la “propiedad exclusiva” (privada), sobre el interés público y colectivo y sobre la ayuda mutua. En consecuencia con este criterio, el abate juzga negativamente la forma comunal de trabajo (la “comunidad del trabajo”) y de redistribución de los incas:

la comunidad del trabajo trae como consecuencia apagar toda especie de emulación, en la medida en que el más fuerte, recibiendo lo mismo que los demás en la distribución de los frutos, debe ajustar el empleo de sus fuerzas a la medida de las del más débil (...). Mientras el amor a la patria es la base de las sociedades nacientes, la propiedad exclusiva debe serlo de la prosperidad de los grandes Estados, y es un resorte que faltaba al desarrollo del poder (*puissance*) de los peruanos. La falta de propiedad hacía que el comercio fuera inútil y sin objeto (...) Entre ellos [los peruanos] no había pues ningún motivo que pudiera despertar la emulación ni estimular la industria (p. 28).

La “falta” de propiedad privada en la sociedad incaica es vista por Genty como una deficiencia grave y como marca de imperfección y de atraso: “todos los resortes de su actividad eran aún muy imperfectos” (p. 29), y “la mayor parte de la actividad nacional se consumía inútilmente” (*idem*). La conclusión del discurso de Genty deja ver su finalidad ideológica: la justificación de la invasión colonial europea (que no española) de América. Por todas las “imperfecciones” culturales anotadas, los incas no habrían podido “civilizar” el continente americano en breve tiempo, dejando por muchos siglos a sus habitantes sin la posibilidad de gozar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado:

Por lo tanto no es posible poner en duda que el descubrimiento de América hubiera sido muy útil para el género humano, al acelerar los progresos de esta revolución por la influencia de nuestras artes y de nuestros conocimientos religiosos, políticos y morales. Este es el principal efecto que hubiera debido producir este descubrimiento, si los conquistadores del Nuevo Mundo no hubiesen sido los hombres más malos (p. 32).

El eurocentrismo-colonialista de Genty y Raynal es *ideología* en el sentido marxiano del concepto: una ideología es un discurso de *legitimización* de una determinada relación de *dominación* entre grupos humanos. La base de su justificación ideológica de la invasión es la construcción discursiva de la dicotomía imperfección/perfección, que es simétrica de la dicotomía atraso/progreso así como de las dicotomías tradicionales inferioridad/superioridad y niñez/adulthood. De lejanas raíces aristotélicas y medievales, estas dicotomías son reinterpretadas por Genty y Raynal a partir del sistema de apropiación de la riqueza social dominante en su época, la propiedad privada, a la que asignan la función de criterio de diferenciación entre lo imperfecto y lo perfecto humano. El grado de hegemonía de la propiedad privada en una sociedad determinada es puesto como criterio de "civilización": entre mayor sea esta hegemonía, mayor será el progreso y la "adulthood" de la sociedad. La propiedad privada adquiere de este modo el carácter de principio normativo absoluto de la práctica social, económica y política, así como de la teoría de la práctica. Absoluto quiere decir: que no depende de nada más ni está subordinado a nada más. Todo otro posible principio normativo –por ejemplo un principio de redistribución que asegure a todos lo necesario para vivir dignamente– queda entonces excluido como norma rectora de la práctica individual y colectiva. No hay más "resortes" para actuar, producir, pensar y juzgar. La multiplicidad creadora de motivos, móviles, fines y finalidades de la acción tiende a desaparecer, desplazada por la finalidad única de la apropiación privada y acumulativa de bienes-mercancía o de capital. Con la desaparición de la multiplicidad de fines y finalidades desaparece todo aquello que trascienda el ordenamiento establecido de la sociedad sobre la base de la propiedad privada, esto es, desaparece lo posible como tal.

El carácter total y totalitario de esta desaparición en la ideología de Genty y Raynal, que ya es hegemónica en la sociedad europea de su época, es palpable en su incapacidad para imaginar lo posible de otras motivaciones, fines y finalidades: los "peruanos", dice Genty, no tenían "ningún motivo que pudiera despertar la emulación ni estimular la industria" (Genty: 28), porque entre ellos no existía el "resorte" de la propiedad privada. Se observa aquí un vuelco radical

del significado del término “emulación”, que ha perdido todo significado ético. La ayuda mutua o comunidad del trabajo apaga “todo tipo de emulación, en la medida en que el más fuerte, recibiendo lo mismo que los demás en la distribución de los frutos, debe ajustar el empleo de sus fuerzas a la medida de las del más débil” (ídem). En el argumento del abate y profesor emérito de filosofía del Colegio Real de Orleans, la “fuerza” de una persona es entendida no como un aspecto constitutivo de su ser social, sino como una propiedad alienable que posee privativamente y de la que puede esperar obtener un beneficio exclusivo. Su “fuerza” es pues una mercancía, como bien lo señaló Macpherson al mostrar que en la moderna sociedad de mercado, basada en la competencia generalizada, la energía y aptitudes de una persona no son consideradas “como partes integrantes de su personalidad sino como bienes que posee y puede poner a disposición de otros por un determinado precio” (Macpherson: 48). En tal modelo de sociedad de “mercado posesivo” (*possessive market society*), en la cual impera un modelo de subjetividad individualista posesiva, el

intercambio de mercancías por medio del mecanismo mercantil de fijación de precios permea las relaciones entre las personas, dado que en ella toda posesión, incluida la de energías humanas, es mercancía. En la cuestión fundamental relativa a la adquisición de los medios de subsistencia, los individuos se relacionan esencialmente unos con otros como poseedores de mercancías, incluyendo sus propias capacidades (*powers*). Cada cual debe ofrecer bienes (...) en el mercado, compitiendo con otros (Macpherson: 55).

El significado de “emulación” ha cambiado por el de “competencia”. La emulación ya no se concibe como un estímulo subjetivo para contribuir al esfuerzo común por el bien común, sino como una competencia implacable entre individuos separados que luchan unos contra otros para apropiarse privativamente las cosas del mundo y buscar poseer siempre más que el otro. La alegoría de Artimaña en la *Basiliada* lo explicita de manera transparente: “el deseo de verse con mayor confort, *provistas de mayores riquezas unas que otras*, estimulará la emulación” entre las personas y las familias (Morelly 1753: 191-192. Subrayado por nosotros).

Al igual que el término "emulación", la palabra "comercio" es objeto de un singular estrechamiento de significado. Raynal anota que los incas "carecían de comercio en sentido propio" (Raynal: 143), en tanto que Genty sostiene que entre ellos "la falta de propiedad hacía que el comercio fuera inútil y sin objeto (Genty: 28). "Sin objeto" significa aquí: sin finalidad. No tiene ni finalidad ni sentido intercambiar bienes por su valor de uso y su aporte al bienestar de la gente.¹ Carece de todo sentido la idea de vivir por otra cosa que "por sí mismo" (Raynal), lo cual, en definitiva, equivale a decir que el existir humano carece de posibles, del posible de un sentido. Incapaz de generar posibles y de crear sentido, la cultura colapsa dejando a los humanos en un desierto de motivos y móviles, totalmente ocupado por la finalidad absoluta de la apropiación privada y acumulativa de riqueza. Un desierto hostil donde no es acogida la vulnerabilidad humana y donde el acogerse entre humanos tiende a ser un negocio, como lo observa Graffigny. Un desierto de sentido que no es por consiguiente un *mundo*, en su significado heideggeriano y arendtiano de "abrigo" del existir humano. A ese desierto de fines y finalidades más allá de la finalidad absoluta del poseer y del poder, Mably le llama "locura". Es la "locura" como sinsentido o la locura de la ausencia de sentido. En el siglo siguiente Nietzsche denominará a esta locura *nihilismo*. Primariamente el nihilismo no es una filosofía sino la experiencia singular del cercamiento de lo posible en los lindes de la finalidad absoluta del poseer y del poder. En este sentido Raynal es característicamente nihilista cuando anota que la propiedad hereditaria es lo único que haría que una persona viva por otra cosa que "por sí mismo" (p. 142).⁷ Lo único absoluto: no habría ninguna otra razón ni ningún otro sentir que pueda abrir a la subjetividad la posibilidad de vivir por otra cosa que por sí misma. El horizonte de lo posible ha desaparecido, y para el

¹ Los incas y las otras culturas del continente americano practicaban el comercio entendido como intercambio de bienes definidos por su valor de uso material o simbólico, y no como actividad de compra y venta de mercancías orientada hacia el lucro privado y acumulativo.

⁷ Esta otra cosa es ante todo el "amor de su nombre" que se perpetúa en la descendencia heredera de la propiedad.

buen abate ni siquiera Dios puede hacer que alguien “viva por otra cosa que por sí mismo”.

La crítica de este vivir incapaz de vivir por otra cosa que por sí mismo constituye precisamente el núcleo de la crítica cultural de Morelly:

la comunidad de todos los bienes [y] de todos los servicios (...) puede movilizar más eficazmente a los hombres que los tristes motivos de intereses particulares que los mantienen sujetos a temores fútiles, a esperanzas [y] perspectivas muy limitadas, a tímidas empresas [y] bajas intrigas, y que los llevan a ocuparse únicamente de los esfuerzos y dificultades de una promoción [o] de una fortuna, que no influyen casi en nada en el bien de la sociedad (Morelly 1753: I, 73).

Morelly observa que en la sociedad dominada por tales “tristes motivos” la finalidad del poseer contiene la finalidad del poder entendido como dominación de unos sobre otros, y es indisoluble de ella. El señuelo de la ganancia (*appât du gain*) acompaña siempre al deseo de dominar (*désir de dominer*) (II, 75). No se trata de una tesis particular de Morelly, sino de la descripción de un lugar común de la ideología constitutiva del individualismo posesivo, que ya en el siglo XVII Hobbes había explicitado en su correlación entre Poseer y Poder.⁸ Genty y Raynal se valen de este lugar común ideológico, propio de la organización capitalista de la actividad social, en su reacción contra el comunismo incaico y, a través de este, contra la memoria europea de la comunidad de bienes. Genty relaciona explícitamente el Poseer entendido como propiedad privada y el Poder entendido como poder estatal, afirmando que la propiedad privada debe ser la base “de la prosperidad de los grandes Estados, y es un resorte que faltaba al desarrollo del poder (*puissance*) de los peruanos” (Genty: 28). Sin embargo, el abate no reduce el Poder a la dominación que ejerce un gran Estado sobre otros Estados y sobre pueblos sin Estado. La dominación estatal subsume asimismo otras

⁸ Ver en particular el capítulo XI del *Leviatán* (1651). Hemos comentado la imbricación del Poseer/Poder en Hobbes en *Ética, coexistencia y sentido* (Gómez-Muller 2003: 77-81).

dos formas de dominación política: la dominación incondicional en el espacio ecológico de los seres vivos y la dominación de género. Sobre la primera anota:

Los diversos pueblos de América apenas sospechaban la dominación (*l'empire*, el imperio) que el hombre tiene el derecho de arrogarse sobre los animales (...). El hombre en esas comarcas se hallaba pues desprovisto de corona, no supo nunca gozar de su prerrogativa más bella, por la cual su especie somete al resto de habitantes de la tierra (...). El imperio de los incas carecía pues de los medios más eficaces para adquirir toda la fuerza que señala la época de la juventud y de la virilidad de los Estados (p. 29-30).

La finalidad del poder estatal es la “fuerza”, lo cual es coherente con la expresión “grandes Estados”. El Estado que verdaderamente cuenta es el “gran” Estado, es decir, aquel que dispone de suficiente “fuerza” para poder dominar a los “pequeños” Estados y a los pueblos sin Estado. Lo político es concebido aquí desde el Poder-dominación, y hacia él. La misma idea es expresada por Raynal en su crítica del comunismo inca: “un pueblo jamás podrá elevarse a un cierto grado de *fuerza* y de *grandeza* si no es por medio de la propiedad fija” (1780: 142. Subrayado nuestro), esto es, privada o “exclusiva”. El “adquirir poder”, finalidad absoluta de la política y en general de la vida humana, supone someter incondicionalmente a los animales que son simplemente un “medio eficaz” para alcanzar tal finalidad. El espacio ecológico de los seres vivos no es otra cosa que medio y recurso para la apropiación privada, y ha perdido cualquier otro significado,⁹ valor y sentido.

Asimismo la “fuerza” y la “grandeza” del Poseer/Poder son concebidos según el modelo de la “virilidad” violenta y la desvalorización política de lo femenino que es asociado a lo “suave” y a la “blandura”, igualmente desvalorizados. Pocos años antes de que Genty escribiese sobre la “fuerza” que asegura la “virilidad” de los Estados y sugiriese por ende la poca “virilidad” del Estado inca, otro

⁹ En un Estado moderno capitalista y contemporáneo como Francia solamente en enero de 2015 la ley ha reconocido al animal como un “ser vivo dotado de sensibilidad” y no como un “bien mueble” (ver el artículo 515-14 del Código civil).

historiador del “Perú” y pastor de la iglesia presbiterana de Escocia había afirmado ya que el sistema de solidaridad social instituido por los incas tenía por efecto *suavizar* las costumbres y, con ello, *afeminar* el espíritu del pueblo y determinar su *debilidad política* (Robertson 1780: 258).¹⁰ Una sociedad basada en la comunidad de los bienes y en la solidaridad social sería *afeminada*, como lo dice de manera suficientemente clara el buen pastor al sostener que el singular estado de la propiedad en el “Perú” contribuyó a imprimir al carácter del pueblo un rasgo de suavidad (*a mild turn of character*) que lo llevaba a evitar la guerra (ídem). En este mismo orden de ideas una sociedad capitalista basada en la lucha implacable de todos contra todos por la apropiación privada y acumulativa de capital y de poder sería “viril”, entendiéndolo por “virilidad” un modelo de subjetividad dura, competidora y hostil.

El poco gusto que habrían tenido los “peruanos” por la guerra (*unwarlike spirit*) sería según este pastor que llegó a ser Rector de la Universidad de Edinburgo la principal causa de su derrota militar frente a los españoles, a quienes describe admirativamente como hombres duros y osados movidos por el “deseo rapaz de riqueza”¹¹ y capaces de soportar cualquier obstáculo para llegar a sus fines. En el siglo siguiente otro autor británico que escribirá sobre el “Perú” habrá de expresar de manera aún más explícita el tópico ideológico de la propiedad privada como base y condición del poder político: “El espíritu de independencia no podía ser fuerte en un pueblo [los incas] donde no había una parcela de tierra por defender, ni derechos personales que reclamar” (Prescott 1847: 173).¹² El triunfo de

¹⁰ “The influence, perhaps, of those institutions which rendered their manners gentle, gave their minds this unmanly softness (...), perhaps, some principle in their government, unknown to us, was the occasion of this political debility”.

¹¹ “... we discover the same daring courage, the same persevering ardour, the same rapacious desire of wealth, and the same capacity of enduring and surmounting every thing in order to attain it” (Robertson 1780: 260).

¹² “Yet the spirit of independence could hardly be strong in a people who had no interest in the soil, no personal rights to defend; and the facility with which they yielded to the Spanish invader—after every allowance for their comparative inferiority—argues a deplorable destitution of that patriotic feeling which holds life as little in comparison with freedom” (Prescott: 173). Cunow anota que “después de Prescott

la invasión europea se debería, en definitiva, a la ausencia de propiedad privada en la sociedad incaica. Como los otros ideólogos de la propiedad privada y del colonialismo, Prescott no pudo concebir formas de cultura donde la gente pudiera vivir por otra cosa que la propiedad privada.

puede estar seguro de encontrar opiniones análogas en cualquier estudio sobre la historia de los incas (Cunow 1933 [1896]: IX).

Quinta parte
**“Comunismo incaico” y
anticapitalismo “moderno”**

Capítulo 10

Los *Comentarios Reales* en el nacimiento del socialismo europeo

I. La “cuestión social” y la comunidad de bienes

En los siglos XVII y XVIII el referente del “buen gobierno” incaico, construido esencialmente a partir de la lectura de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, es utilizado por múltiples autores que asumen una posición crítica frente al ordenamiento social, económico, político y cultural de las sociedades europeas y en especial de la sociedad francesa. Desde la posición crítica basada en la memoria cultural de la *comunidad de bienes*, Morelly presenta en 1753 el referente incaico como una experiencia histórica que aporta la “prueba de la posibilidad de un sistema que no es nada imaginario” (1753: XLI); de este modo, integra el referente incaico (que es a la vez “real” e “imaginario”) en esa memoria, y confiere a esta última una dimensión que trasciende el horizonte cultural “europeo”. A este respecto, no se equivoca un crítico francés del socialismo al señalar que “es a través de Morelly que el Imperio de los Inka, aunque mal conocido y mal entendido, ha ejercido una cierta influencia sobre el socialismo moderno” (Baudin 1928: 248).

En los últimos días de la Revolución francesa el proyecto político-social de la comunidad de bienes aparece explícitamente en el *Manifiesto de los Iguales* (1797), una de las iniciativas socialmente más interesantes del proceso revolucionario. En él se dice que los Iguales –círculo político que promovía entre otros Gracchus Babeuf– buscan “el bien común o la comunidad de los bienes. ¡No más propiedad individual de las tierras! La tierra no es de nadie. Reclamamos (...) el disfrute comunal (*communale*) de los frutos de la tierra: los frutos son de todos” (Desanti: 43). Sylvain Maréchal, a quien se ha atribuido la redacción del *Manifiesto*, conocía los

Comentarios Reales, directa o indirectamente. En su libro *Costumes Civils actuels de tous les Peuples connus* (1788) presenta a Huayna Cápac como el duodécimo Inca, según el orden referido por el Inca Garcilaso, y refiere su profecía sobre la llegada de los españoles y la destrucción del “Imperio” utilizando los mismos términos que aparecen en el libro IX de los *Comentarios Reales* (Maréchal 1788: 308). En otro escrito publicado después de la Revolución retoma la versión típicamente inca-garcilasiana de la obra civilizadora de Manco Cápac en el Nuevo Mundo.¹ Maréchal alude al “estado brillante” en que se encontraba el “Perú”, antes de la invasión europea, en lo que respecta “a las Artes e incluso a la Política”.² Grasset de Saint-Sauveur, uno de los autores de los grabados publicados en el libro de Maréchal, publicará años más tarde su *Encyclopédie des voyages* (1796), con nuevos dibujos de “peruanos” y con un texto que retoma múltiples descripciones de los *Comentarios Reales*, sin mencionar el nombre de su autor. Entre ellas hay una que alude brevemente a temas de justicia social: “Cada peruano tenía un pedazo de tierra proporcionado al número de hijos (...). Las tierras de los impedidos, las viudas y los huérfanos eran laboradas en primer lugar por todos los ciudadanos; cada cual se ocupaba en seguida del cultivo de sus tierras” (Grasset: 10).³

En las décadas siguientes la cuestión de la igualdad socioeconómica que “Los Iguales” intentaron en vano poner al orden del día de la Revolución francesa resurge en el contexto de la nueva “cuestión social” planteada por el despliegue de la “Revolución industrial” en el siglo XIX europeo. En cuanto incorporación de nuevas tecnologías a la actividad productiva orientada hacia la apropiación privada

¹ “Dans le Nouveau Monde (...) Manco Capac civilise le Pérou, dont l’or devait attirer bientôt le fer des Européens” (Maréchal 1800: CLV).

² “... l’état brillant où l’on trouva le Pérou, quant aux Arts et même à la Politique” (Maréchal 1788: 308). Esta imagen positiva de la antigua sociedad incaica contrasta con su visión fundamentalmente etnocentrista y despreciativa del indígena del siglo XVIII.

³ “Chaque Péruvien avait une pièce de terre proportionnée au nombre de ses enfants (...). Les terres des impotents, des veuves, des orphelins, étaient travaillées les premières par tous les citoyens ; chacun s’occupait ensuite de la culture de ses terres”.

y acumulativa de capital, la Revolución industrial constituyó una verdadera catástrofe social, en particular en su país de origen, la Gran Bretaña, y en Francia. En las grandes unidades industriales los obreros y obreras, adultos y niños, efectúan jornadas de trabajo de catorce, quince y hasta dieciséis horas, en ambientes insalubres, bajo una vigilancia y disciplina de tipo militar, sin disponer de ningún derecho laboral. Los salarios son miserables y no existe ninguna protección social. En 1835 los salarios en la industria textil francesa, donde se trabaja hasta quince horas y media, son en promedio de “2 francos para el hombre, 1 franco para la mujer, 45 céntimos para el niño de 8 a 12 años, 75 céntimos para el de 13 a 16 años” (Dolléans: 20). Apoyándose en diversas fuentes,⁴ el historiador francés anota que en ciertas regiones del país los salarios en las manufacturas son aún más bajos; en una gran fábrica de Alsacia, por ejemplo, los obreros ganan en 1832 un promedio de 73 céntimos (*idem*). Según las descripciones proporcionadas por diversos informes y estudios de la época, las condiciones de trabajo revelan lo que muchos comienzan a designar como una nueva forma de esclavitud. En una hilandería cerca de Manchester, por ejemplo, los hombres

Trabajan, incluida la hora de la comida, 14 horas por día, a una temperatura de 80° a 84° Fahrenheit; la puerta permanece cerrada durante las horas de trabajo, salvo unos treinta minutos para la hora del té; a los trabajadores no se les autoriza enviar por agua para refrescarse en medio de la atmosfera sofocante de la hilandería; incluso el agua de lluvia está bajo candado, por orden del patrón (Dolléans: 27).

El informe del *Political Register* citado por Dolléans reproduce además la lista de multas que establece el reglamento de la empresa: 1 chelín por abrir una ventana, por llegar cinco minutos después del último toque de campana, por no poner la aceitera en su sitio, por encender el gas demasiado temprano, 6 chelines por no poder

⁴ En particular el barón de Morogues (*La misère des ouvriers et la marche à suivre pour y remédier*, 1832), los médicos Ange Guépin y Eugène-Charles Bonamy (Nantes au XIXe siècle. Topographie industrielle et morale, 1835), el médico Louis-René Villermé (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840).

proporcionar en caso de enfermedad un reemplazante que dé satisfacción, etc. (ídem). Sobre el trabajo de los niños, Dolléans cita entre otros el siguiente texto del médico Jean-Baptiste Monfalcon, relativo a la industria de la seda en Lyon:

Niños muy pequeños son ocupados en el torno destinado a las canillas de las maquinas de tejer; allí, constantemente encorvados, sin movimientos, sin posibilidad de respirar aire puro y libre, contraen irritaciones que se convierten luego en afecciones escrofulosas; sus débiles miembros se deforman, y su espina dorsal se desvía (...). Otros niños son ocupados en hacer girar ruedas que ponen en movimiento largos mecanismos para devanar; la nutrición de los brazos se hace a expensa de la de las piernas, y estos pequeños desdichados tienen a menudo los miembros inferiores deformados” (Dolléans: 23).⁵

A la baja remuneración (sobre-explotación) y a las pésimas condiciones de trabajo se agrega, coherentemente, el efecto de condiciones de vida igualmente inhumanas. A la masa de los obreros –que comienzan a ser llamados los “proletarios”– le resulta imposible alimentarse convenientemente: se vive “con quince o veinte céntimos de pan y quince o veinte céntimos de patatas” (Dolléans: 22). Con este régimen de vida y trabajo el raquitismo y la tasa de mortalidad son elevadas: en Mulhouse en los años 1820 la probabilidad de vida entre los hijos de los pobres que trabajan en la industria algodonera es de 2 años, contra 29 años para los hijos de las familias acomodadas (ídem). Hacia finales del siglo XIX la capital de Gran Bretaña cuenta con más de un millón de desharrapados entre una población total aproximada de cuatro millones de habitantes. Hambrientos o desnutridos, amontonados en sótanos y cuchitriles insalubres, víctimas privilegiadas de las epidemias, los pobres sobreviven en un universo dantesco: en los peores lugares, solamente un niño de cada dos logra llegar a la edad de cinco años (Barret: 3). Flora Tristán describe así en 1840 su visita al “barrio de los irlandeses” en Londres:

⁵ Cf. Jean-Baptiste Monfalcon, *Histoire des insurrections de Lyon*, Lyon: Louis Perrin; París: Delaunay, 1834, p. 30 (disponible en la biblioteca virtual Gallica, de la BNF).

Es con un sentimiento de espanto que el visitante ingresa en la estrecha y sombría callejuela de Baimbridge. Apenas ha dado diez pasos y lo sofoca un olor pestilencial (...). A la derecha entramos en otra callejuela sin pavimento, enlodada y llena de charcos donde se estancan las aguas nauseabundas del jabón, los restos del lavado de platos y otras más fétidas aun (...). Hombres, mujeres y niños, descalzos, caminan entre el fango hediondo de esa cloaca (...). Allí vi niños enteramente desnudos, muchachas y mujeres que amamantaban descalzas, sin más ropa que una camisa desgarrada que dejaba al descubierto casi todo su cuerpo... (Tristán: 73-74).

La “cuestión social” –eufemismo con el cual se designa y se oculta al mismo tiempo la tragedia de la extrema pobreza del nuevo “proletariado” en Europa– planteada de manera inédita por la “Revolución industrial” suscita a lo largo del siglo XIX la protesta obrera y popular. En Francia la protesta llega a alcanzar proporciones insurreccionales con las revoluciones de 1830, 1848 y 1871 (la Comuna de París), así como en numerosas revueltas como la de los trabajadores de la seda de Lyon en 1831 y 1834. Significativamente, durante la primera de estas tres revoluciones el nuevo gobierno acepta financiar la reedición de la traducción de los *Comentarios Reales* hecha por Baudoin, con el fin de “procurar trabajo a los obreros tipógrafos”. Por otra parte, en el terreno de la reflexión y de la teoría, la “cuestión social” suscita asimismo múltiples propuestas de solución, sustentadas por nuevas teorías sociales. Todas ellas se enlazan en mayor o menor medida con la memoria política de la *comunidad de bienes*, la cual desde Morelly y otros autores del siglo XVIII francés se apoya parcialmente en la representación de la sociedad incaica construida en los *Comentarios Reales*. Asimismo, se enlazan con el proyecto político de “Los Iguales” y con la tradición igualitaria del cristianismo primitivo. En las tres primeras décadas del siglo XIX Henri de Saint Simon elabora lo esencial de su propuesta; en las décadas de 1810 y 1840, Robert Owen; en la década de 1820, Charles Fourier; en los años 1840, Wilhelm Weitling, Étienne Cabet, Pierre-Joseph Proudhon y Karl Marx (Proudhon prosigue esta elaboración en la década de 1850, y Karl Marx en las de 1850 y 1860); en los años 1850, 1860 y 1870 Mijail Bakunin. De

esta gran creatividad teórica y práctica surgen nuevos conceptos para designar al proyecto de una sociedad justa e igualitaria, así como al programa de un “buen gobierno”. Entre ellos, los conceptos de *comunismo* y de *socialismo* se van imponiendo poco a poco desde los años 1840, solos o acompañados de adjetivos diversos.

En esta época temprana, la palabra *comunismo* designa el sistema de la comunidad de bienes, el cual es asociado desde el *Manifiesto de los Iguales* al principio revolucionario de igualdad. Los Iguales reconocen el principio de la “igualdad condicional” (igualdad de “condición”, esto es, igualdad ante la ley) alcanzado por la Revolución, pero consideran que esa forma de igualdad ha de ser completada por la “igualdad real” (égalité réelle) o “igualdad de hecho” (égalité de fait):

Reclamamos no solo esa igualdad transcrita en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; la requerimos en medio de nosotros, bajo el techo de nuestras casas. Consentimos a todo por (...) la igualdad real (...). Propendemos (...) al bien común o la comunidad de bienes. ¡No más propiedad individual de las tierras! La tierra no es de nadie. Reclamamos (...) el disfrute comunal de los frutos de la tierra” (Desanti: 43).

La igualdad “bajo el techo de nuestras casas” es la igualdad que se despliega en lo cotidiano, en el lugar donde habitamos y en la forma como nos alimentamos y protegemos de las intemperies. Esta forma de igualdad concreta es la que en su libro *Historia de los Iguales, o Medios para establecer la igualdad absoluta entre los hombres* (1840) defiende Jean-Jacques Pillot, quien se define como *comunista* y organiza en el mismo año en París un banquete público de *comunistas*, en el cual se aboga por la “comunidad igualitaria” o la “comunidad social” (Bravo: 210-230). Ser *comunista* significa originariamente ser partidario de la comunidad de bienes, entendida como un sistema igualitario de redistribución basado en la propiedad común de los bienes y servicios necesarios para la vida humana.

Desde el inicio de su historia, el término *comunista* es asociado por diversos protagonistas del movimiento social al sistema incaico de propiedad comunal y redistribución, que en el siglo ante-

rior ya había sido integrado por Morelly a la memoria cultural de la comunidad de bienes. Étienne Cabet, quien se designa como *comunista*, escribe en 1842:

Cuando América fue descubierta, en 1492, se encuentra un inmenso imperio de 1.300 leguas de extensión, el Perú, en el cual desde más de 400 años se practica la igualdad de fortunas y la *comunidad de bienes*; “en el cual jamás se pudo ver (dice Robinet) ni holgazanes, ni ladrones, ni pobres, ni mendigos” (Cabet: 479; 427).⁶

Cabet entendía que “el comunismo es la misma cosa que el cristianismo” (p. 574) por cuanto la prédica de Jesucristo apunta a la *comunidad de bienes* (p. 417, 478).

Algunos años después, en 1854, aparece lo que constituye probablemente la primera caracterización explícita del sistema incaico como “comunista”. Su autor, el médico y filósofo Ange Guépin, escribe en su enciclopédica *Filosofía del siglo XIX*:

Los peruanos estaban sometidos a una teocracia comunista muy paternal y muy hábil en su gobierno. No hacían la guerra a otros pueblos para destruirlos, sino para civilizarlos (Guépin: 801).⁷

La referencia histórica de Guépin es fácilmente identificable, no solo por la reiteración del tema etnocentrista y típicamente inca-garcilasiano de la empresa “civilizadora” de los incas, sino también por la caracterización general de la civilización incaica como

⁶ La referencia que indica Cabet remite a la “*Bibliothèque de l’homme d’Etat*”, esto es, al *Dictionnaire universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique ou Bibliothèque de l’homme d’Etat et du citoyen*, editado por Jean-Baptiste Robinet en 1777-1778. Esta enciclopedia contiene dos artículos anónimos sobre la sociedad incaica: “Inca” y “Perú”. En el primero es mencionado el nombre del Inca Garcilaso; en el segundo, que reproduce amplios pasajes del texto de Raynal comentado en el anterior capítulo, se retoman varios aspectos específicos del relato historial del Inca Garcilaso, sin mencionar al autor. En ninguno de los dos se encuentra el texto citado por Cabet. La afirmación atribuida a Robinet se encuentra, expresada de otra manera, en los *Comentarios Reales* (CR IX, XI, XIII).

⁷ “Les Péruviens étaient soumis à une théocratie communiste très-paternelle et très-habile en son gouvernement. Ils ne faisaient point la guerre aux peuples pour les détruire, mais pour les civiliser”.

civilización “moral” (*“la civilisation morale des Incas”*, p. 801). En esta segunda mitad del siglo XIX el uso de los términos *comunismo* y *socialismo* se extiende gradualmente en relación con el crecimiento político del movimiento obrero: en 1864 se crea la primera Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT); en Alemania, el país europeo donde los obreros han alcanzado mayor fuerza política en un marco legal-estatal, se funda en 1869 el Partido Obrero Socialdemócrata (SDAP); en 1871 los obreros construyen en la Comuna de París su primera y breve experiencia de gobierno popular. Al mismo tiempo, los significados de ambos términos tienden a diferenciarse cada vez más.

La misma referencia inca-garcilasiana, relacionada con el tema del “socialismo” y del “comunismo” incaico, aparece cuatro años después, en 1860, en la *Historia antigua del Perú*, escrita por el liberal español (emigrado al Perú) Sebastián Lorente. Sostiene Lorente que “el gobierno de los incas realizó el socialismo en la escala más vasta, y en toda la pureza posible” (Lorente: 231). El término “socialismo” es utilizado aquí como equivalente de “comunismo”: “aquella utopía de comunismo aunque más bien parecía forjada para la novela que para la vida real, llegó a extenderse por la fuerza de las cosas” (p. 232). Ambos términos designan para el historiador liberal un régimen social y político altamente represivo, donde no hay libertad “individual” y donde se sacrifica “la familia a la comunidad, la propiedad privada a la propiedad social” (p. 7). A pesar de esta visión esencialmente negativa del socialismo/comunismo, Lorente anota que

aunque la vida del pueblo fuese tan poco regalada, su condición era muy superior (...) a la del siervo de la edad media y a la del indigente de las capitales europeas. Cualesquiera que fuesen los infortunios y la orfandad del Peruano, nunca le faltaban vestidos con qué cubrir su desnudez, albergue contra la inclemencia, alimentos y un sitio honrado en los banquetes de la comunidad (p. 335-334).

El liberal español se apoya en diversos elementos del relato historial del Inca Garcilaso: no había en la sociedad incaica mendicidad (p. 6), la “suerte de los desvalidos y menesterosos no estaba abandonada a la caridad privada” (p. 249), “todos tuvieron asegurada la

subsistencia y a todos se prescribió una tarea social” (p. 6), a cada familia se le concedía una cantidad de *tupus* según sus necesidades (p. 232). Admirativo, Lorente menciona la lista de leyes sociales y redistributivas establecida por Valera y transcrita en los *Comentarios Reales*: ley común, ley de hermandad, ley agraria, ley municipal, etc. (p. 249). De manera implícita, Lorente introduce un matiz positivo en su visión negativa del socialismo/comunismo, asociando estos términos con una política redistributiva que en lo económico permite asegurar a todos lo necesario para vivir dignamente.

En un contexto de fuerte conflictividad social en Europa, cuando el poder capitalista se siente amenazado por el nuevo crecimiento político del movimiento obrero, el tema del “comunismo incaico” comienza a ser utilizado en un sentido negativo por ideólogos defensores del orden establecido. En Alemania Johannes Scherr, un profesor de historia y literatura, sostiene en 1874 que el Estado inca fue una realización del ideal comunista (*kommunistische Ideal*) entendido como proyecto de una sociedad en la que no existe la propiedad privada (Scherr: 791). Sin mencionar los *Comentarios Reales*, Scherr retoma literalmente la versión inca-garcilasiana de la división tripartita de la tierra y del sistema de redistribución anual de la tierra a las familias según las necesidades vitales, así como su relato historial sobre el origen de los incas y sobre la invasión europea. Y, reiterando las comentarios de Robertson, Prescott, Genty, Raynal y otros, Scherr reproduce lo que se está convirtiendo ya en un lugar común de la reacción ideológica contra la propuesta ética y política de la comunidad de bienes: la caída del sistema incaico es atribuida por el profesor al hecho que los incas no conocían la propiedad privada en el sentido moderno capitalista del término.⁸ Según él, la propiedad privada proporciona el único móvil que pone en movimiento a la sociedad y la hace mejorar.⁹ Al año siguiente, que es el

⁸ “...die peruanische Gesellschaft den Keim frühzeitigen und unaufhalt-samen Welkens in sich: sie mußte an ihrem Kommunismus sterben, die Eigenthumslosigkeit brachte sie um” (Scherr: 792).

⁹ “Nur die Einrichtung des Privateigenthums begründet das große Gesetz des so-cialen Vorschritts, das heißt den thatkräftigen Trieb im Menschen, sein Loos zu verbessern”. (Scherr: 792).

de la fundación del Partido socialista obrero de Alemania,¹⁰ Johann Jakob von Tschudi, un etnólogo y lingüista suizo que había vivido cinco años en Perú, afirma que la monarquía inca “logró poner en práctica gran parte de los ideales postulados por los socialdemócratas” (*die Sozialdemokraten*) (Tschudi 1875: 16), agregando no obstante que tales ideales no pueden ser alcanzados. Para describir esos ideales Tschudi se apoya ante todo en el Inca Garcilaso de la Vega, señalando que los *Comentarios Reales*, la obra “más conocida y más utilizada en la historia del Perú” (p. 15), proporciona una gran cantidad de informaciones de gran valor sobre las instituciones sociales y políticas de los incas. Por aquella época la apelación “socialdemócrata” era asimilada a la de “comunista”, en la medida en que la principal referencia filosófica y política del Partido obrero alemán era el comunismo en la versión de Marx y Engels, esto es, como una forma de sociedad sin clases que habría de advenir necesariamente en la historia, luego de la conquista del poder estatal por el proletariado. En 1889 los seguidores de Marx y Engels crean una asociación internacional de partidos obreros inspirados por una versión política del “marxismo”, la cual recibió el nombre de “Segunda Internacional”. Al año siguiente el etnólogo Heinrich Cunow, miembro de la socialdemocracia alemana (el más fuerte de los partidos de la “Internacional obrera”), es probablemente el primer autor que caracteriza a las instituciones de los incas como una forma de *comunismo primitivo*, noción derivada de la caracterización marxista de la “comunidad primitiva” estudiada por Morgan.

2. El “comunismo primitivo”: antropología y política

La tesis de Cunow según la cual existía en el “Perú” antiguo una forma de *comunismo primitivo* habrá de tener una gran resonancia en las décadas siguientes. En su estudio *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo* (1890) anota el etnólogo alemán:

¹⁰ El Partido socialista obrero de Alemania (SAPD) surge de la fusión del SDAP y de la Asociación general de trabajadores alemanes (ADAV, fundada en 1863).

Lo que hoy se estima en esas instituciones [incaicas] semejante a nuestros conceptos actuales del socialismo (...), no es otra cosa que aquel comunismo primitivo que se encuentra en diferentes tribus como producto natural de las formas sociales fundadas en las relaciones de parentesco. Solo que en el Perú este comunismo había logrado alcanzar un exponente superior al que estamos acostumbrados a reconocer en los pueblos primitivos (Cunow 1929b: 12-13).

El estudio de Cunow se enmarca en una línea de investigaciones en antropología que desde mediados del siglo XIX aporta nuevos conocimientos sobre las formas de organización comunal en sociedades de diversas épocas y lugares del mundo. Entre ellas figuran las de Maurer¹¹ sobre las antiguas comunidades germanas, las de Maine¹² dedicadas a las comunidades agrarias de la India, y, ante todo, las de Lewis Henry Morgan sobre la *gens* o comunidad originaria de parentesco, quien publica en 1877 su obra mayor *Ancient Society*. El sistema comunitario originario descrito en este libro, que llegó a tener un impacto considerable en la antropología y en la sociedad de su época (por ejemplo, en Marx y Engels), es designado por Cunow con la expresión *comunismo primitivo*: “el derecho común sobre la tierra, animado de un espíritu recíproco de solidaridad, no es otra cosa que aquel comunismo primitivo que se encuentra en diferentes tribus como producto natural de las formas sociales fundadas en las relaciones de parentesco” (Cunow 1929b: 12-13). Morgan, por su parte, no utiliza la expresión “comunismo primitivo” para caracterizar la organización socioeconómica de la *gens*, aunque señala que las *gentes* iroquesas que compartían un mismo lugar de habitación practicaban el “comunismo” en su forma de vida (*practised communism in living*) (Morgan 1877: 69). Por lo demás, Morgan hace escasa referencia al Perú de los incas, señalando no obstante, a partir de datos proporcionados por el Inca Garcilaso de la Vega, que las antiguas comunidades (*communities*) andinas tenían la obligación de

¹¹ Georg Ludwig von Maurer (1790-1872): *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt* (1854); *Geschichte der Markenverfassung in Deutschland* (1856).

¹² Henry Sumner Maine (1822-1888): *Villages communities of the east and west* (1871).

construir una vivienda para las parejas que contraían matrimonio, y precisando que el término “comunidad” corresponde aquí a la forma social general que él denomina *gens*.¹³

En la expresión *comunismo primitivo* se asocian dos vertientes semánticas. El primer término de la expresión proviene de la esfera política, y se relaciona con el contexto de luchas sociales en Europa que hemos descrito anteriormente. Empleada por Cunow, la palabra *comunista* se vincula al referente filosófico e histórico marxista del partido socialdemócrata alemán, del cual es militante. El propio Marx, sin embargo, utiliza la expresión de “comunidades primitivas” (Marx 1978: 322, 333) para designar las primeras formas económicas y sociales descritas por Morgan, y evoca un “modo de propiedad comunitario” (p. 188) que sería el del antiguo Perú. El segundo término (“primitivo”) es de procedencia antropológica, y se relaciona con los nuevos conocimientos proporcionados por Morgan y otros autores sobre las primeras formas socioculturales. Estos descubrimientos de la naciente antropología despertaron muy pronto un interés político en el seno de las jóvenes corrientes “socialistas” (en el sentido amplio que tenía la palabra en el siglo XIX), que encuentran en ellos las bases para una crítica del discurso establecido sobre el carácter “natural” y por ende universal y necesario de la propiedad privada. No es por causalidad que *Ancient Society* fuera traducido al alemán en 1891 por dos destacados dirigentes del partido socialdemócrata alemán, Karl Kautsky y Wilhelm Eichhoff. En la versión alemana del libro el título *Ancient Society* es traducido por *Urgesellschaft*, que remite a la idea de lo originario y lo primigenio (*Ur*)¹⁴. En la perspectiva de Morgan y de autores influenciados por su obra (como el propio Cunow y el sociólogo ruso Maxim

¹³ “Garcilasso de la Vega remarks of the tribes of the Peruvian Andes, that ‘when the commonality, or ordinary sort, married, the communities of the people were obliged to build and provide them houses’. For communities, as here used, we are justified in understanding the *gens*. (Morgan 1877: 76). Morgan remite a la traducción inglesa de los *Comentarios Reales hecha por Paul Rycaut y publicada en 1686*.

¹⁴ En castellano la obra fue intitulada *Sociedad primitiva o Sociedad antigua*, y en francés *Société archaïque*. [Edición en castellano: Morgan, Lewis H. (1970), *La sociedad primitiva*, Madrid: Editorial Ayuso.]

Kovalewski) la forma originaria de propiedad es comunal, lo cual pone en cuestión el discurso establecido que naturaliza la propiedad privada. Según este discurso, que retomaba ciertos elementos de la ficción del “estado natural” elaborada por las teorías contractualistas, el modo originario de apropiación de la tierra habría sido individual¹⁵ y no colectivo; la propiedad comunal originaria no habría sido más que una fábula asociada al mito de la Edad de Oro. En otras variantes, “ilustrada” y colonialista (representadas por autores como Raynal, Genty, Robertson y Prescott) el discurso asociaba la propiedad privada con el progreso de la “civilización”, de tal modo que se consideraba la propiedad comunal en Europa como un pasado definitivamente superado y, fuera de Europa, como un presente que solo existía entre grupos humanos atrasados y reacios al “progreso”. El sistema comunal era visto como una anomalía generadora de anormalidad entre los humanos, y, en su versión “peruana”, como el factor determinante del colapso del Tawantinsuyo.

En el contexto social y político de la época, la desnaturalización de la propiedad privada y la valoración de lo comunal adquieren un significado no solo antropológico sino político. Algunos de los autores que revolucionan el discurso establecido sobre las sociedades originarias asumen la dimensión política de los nuevos saberes que han contribuido a crear, llegando en ciertos casos a sostener una posición ética y política que contiene elementos de valoración de lo “arcaico” y de crítica de la ideología moderna capitalista del “progreso”. Entre ellos, el propio Morgan, a pesar de estar muy influido por las ideas evolucionistas de su siglo, ofrece un juicio bastante elogioso de la *gens* (comunidad gentilicia) iroquesa, con la que mantuvo estrechas relaciones. Más aún, al considerar que los iroqueses practicaban el “comunismo” en su forma de vida,

¹⁵ A este corriente individualista pertenecerían según Rosa Luxemburgo autores como Kindlinger y Möser, cuyas ideas habrían predominado en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX. Nikolaus Kindlinger (1749-1819), religioso franciscano, fue historiador y publicó en particular *Geschichte der Familie und Herrschaft von Volmestein. Ein Beitrag zur Geschichte des Bauern- und Lehnwesens, und der Staatsverfassung* (1801). Justus Möser (1720-1794), jurista e historiador, publicó en 1768 su libro *Osnabrückische Geschichte: Allgemeine Einleitung*.

extiende implícitamente su elogio al comunismo de la comunidad de bienes. Adoptando un punto de vista diametralmente opuesto al juicio despreciativo de Prescott, Morgan valora positivamente las construcciones culturales y sociales de las diversas *gens* de América y de otros continentes:

Todos sus miembros son hombres libres comprometidos a defender la libertad del otro; iguales en sus derechos personales, ni los dirigentes de la paz ni los jefes guerreros pretenden preeminencia de ninguna especie; constituyen una hermandad, ligados por lazos de parentesco. La libertad, la igualdad, la fraternidad, aunque nunca formuladas, eran los principios básicos de la *gens*, y esta era la unidad de todo un sistema social, el fundamento de la sociedad india organizada. Esto explica el indoblegable sentido de independencia y la dignidad personal en la conducta que todos reconocen a los indios (Morgan 1877: 85).

Al mismo tiempo, el juicio de Morgan sobre el estado de la “civilización” de su época, esto es, del mundo capitalista, es bastante reservado. Observa el crecimiento enorme de la riqueza (*property*) desde el “comienzo de la civilización”, pero anota que esta riqueza ha sido administrada hasta ahora en función de los “intereses de los propietarios” (Morgan 1877: 561). La riqueza, dice, se despliega frente al pueblo como un “poder incontrolable”, de tal manera que “el espíritu humano se encuentra perplejo ante su propia obra” (ídem). Perplejidad ante lo que parece ser una paradoja: la “civilización”, que desde su punto de vista evolucionista representa el progreso y la forma “superior” de la cultura, parece anunciar la autodestrucción de la humanidad. Esta perspectiva es según Morgan la consecuencia inevitable de la orientación de la actividad humana hacia la finalidad única y exclusiva de la propiedad y la riqueza: “La disolución de la sociedad se nos presenta amenazante como el término de una carrera histórica cuya única meta (*end and aim*) es la riqueza” (ídem). Morgan asocia la disolución de la sociedad con el estrechamiento extremo de los horizontes de la actividad humana, esto es, con la pérdida de sentido. La perspectiva de destrucción de la “civilización” se relaciona con la destrucción de la capacidad cultural de producir sentido y valor, más allá de la finalidad absoluta de la acumulación de propiedad: “La mera persecución de la riqueza no

es el destino final de la humanidad, al menos si el progreso sigue siendo la ley del futuro como lo fue en el pasado” (ídem). A partir de este diagnóstico, Morgan señala la necesidad de una política de reorientación cultural que permita “revivir” de otra forma “la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gentes*” (p. 562), es decir, de aquellas sociedades “salvajes” y “bárbaras” que fueron y son capaces de abrir horizontes de sentido contruidos a partir de formas comunales de propiedad y de vida social.

La dimensión política de los nuevos saberes es percibida igualmente por los ideólogos del “progreso” capitalista basado en la acumulación privada de capital. Rosa Luxemburgo, quien hacia 1907-1910 es colega de Cunow en la Escuela Central de la socialdemocracia alemana, describe la reacción política de diversos letrados alemanes contra los nuevos avances de la antropología y, en particular contra los análisis de Morgan sobre la formación social de la *gens*. Historiadores de la cultura (Lippert¹⁶, Schurtz¹⁷), economistas (Bücher¹⁸) y sociólogos (Starcke¹⁹, Westermarck²⁰, Grosse²¹) niegan toda validez a los más recientes descubrimientos de la investigación científica relacionados con la antigua comunidad rural. Starcke califica esta teoría de “sueño salvaje”, “por no decir un delirio” (Luxemburgo: 614); Lippert pretende que entre los pueblos cazadores de Norteamérica no existe ninguna regulación comunitaria ni de la producción ni del futuro, y que allí impera “la más absoluta ausencia de reglas y de pensamiento” (p. 615); Bücher contrapone a la economía comunista originaria su “teoría de la búsqueda individual

¹⁶ Julius Lippert (1839-1909): *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau* (1886).

¹⁷ Heinrich Schurtz (1863-1903): *Altersklassen und Männerbünde* (1902).

¹⁸ Karl Bücher (1847-1930): *Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge und Versuche* (1906).

¹⁹ Carl Nikolai Starcke (1858-1926): *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung* (1888).

²⁰ Edvard Alexander Westermarck (1862-1939): *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe* (1913).

²¹ Ernst Grosse (1862-1927): *Die Formen der Familie und die Formen des Wirtschaft* (1896).

del alimento” (p. 116) en los pueblos primitivos, en tanto que Grosse invierte la perspectiva histórica de Morgan afirmando que el punto de partida y de llegada de la cultura es el “individuo” y la propiedad privada, y que la propiedad comunal sería solo una fase transitoria correspondiente a un estadio inferior de agricultura (p. 618). Con agudeza Luxemburgo observa que la burguesía ha intuido

una oscura relación entre las antiquísimas tradiciones comunistas que le oponían en los países coloniales la más enconada resistencia al avance de la “europeización” ávida de lucro (...), y el nuevo evangelio del impulso revolucionario de las masas proletarias en los viejos países capitalistas (p. 614).

Sin embargo, el significado político de la tesis antropológica de la *gens* antigua o del comunismo originario no se limita a la crítica de la naturalización de la propiedad privada, base de la ideología del capitalismo. También se refiere a la crítica del evolucionismo eurocéntrico, y pone en juego diferentes concepciones políticas del comunismo/socialismo. En efecto, lo comunal originario puede ser interpretado políticamente como algo “primitivo” en el sentido negativo que la ideología eurocéntrica del Progreso atribuye al término, asimilándolo a algo “atrasado” o definitivamente “superado”. Este es el caso, por ejemplo, del discurso marxista ortodoxo sobre el “comunismo primitivo”, empleado por Cunow en su caracterización de la organización socioeconómica incaica. Pero, desde otra concepción, no ortodoxa, del marxismo, lo comunal originario puede ser interpretado políticamente como una memoria que sustenta el presente y el futuro, y que puede tener un significado anticolonial o descolonizador. Esta es la concepción de Rosa Luxemburgo, quien prefiere utilizar la expresión “comunismo originario” (*Urkommunismus*) o “comunismo antiguo” (*Uraltekommunismus*) para caracterizar al modelo de economía de la antigua comunidad igualitaria analizado por Morgan (*uralte kommunistische Wirtschaft*), así como al régimen agrario comunal descrito por Kovalevski en sus textos sobre las antiguas culturas de América (*uralten agrarkommunistischen Verhältnisse*) (p. 612). Rara vez utiliza la expresión “comunismo primitivo” (*primitive Kommunismus*) y, cuando lo hace,

en un contexto discursivo donde predomina la idea de lo originario, el término *primitivo* recupera su significado básico de lo primero o lo primordial, lejos de la descalificación evolucionista de lo primitivo como algo rústico, tosco, atrasado o superado por el “Progreso”.

El “país maravilloso de los incas peruanos” (p. 605) es, para Rosa Luxemburgo, una construcción mítica que remite a un fondo histórico real, la estructura comunal originaria (el *ayllu*). Conoce la existencia de una larga memoria social europea marcada por la referencia inca, anotando que en la literatura europea de los siglos XVII y XVIII se extendía la “noticia de la existencia de un Imperio Inca (...) donde el pueblo vivía en una total comunidad de bienes, bajo el gobierno teocrático y paternal de déspotas benevolentes” (ídem). Estas tres características recogen elementos reales e imaginarios presentes en múltiples relatos desde el Inca Garcilaso hasta Carli, Morelly y Cabet, en los cuales se constituyen los “temas fantásticos de un legendario reino comunista (*Reich des Kommunismus*) en el Perú” (ídem). En el siglo XIX lo fantástico en tales relatos se va transformando paulatinamente en conocimiento positivo, como resultado de las nacientes ciencias humanas y sociales que aportan nuevos conocimientos sobre el mítico reino de los incas. Apoyándose básicamente en los estudios de Kovalevski y de Cunow, la pensadora marxista pone de relieve la estructura básica del *ayllu* andino (asociación de parentesco, *Verwandtschaftsverband*), señalando dos de sus elementos constitutivos, descritos en el relato historial del Inca Garcilaso: la existencia de tierras comunales y la redistribución anual de lotes en función de las necesidades de cada familia (p. 604). Por otra parte, introduce un tercer elemento, de índole política, que no está presente en los estudios de Cunow: “los asuntos públicos eran resueltos por la asamblea de la aldea, que además elegía al jefe” (ídem). Este elemento político, que parece provenir de los estudios de Morgan sobre la *gens* en general, es valorado por Luxemburgo como un referente válido para el presente del comunismo en Europa. El antiguo “Perú” no es solo un referente socioeconómico en materia de justicia redistributiva de los bienes necesarios para la vida; es igualmente un referente político, a partir de su

experiencia comunal. A diferencia de su colega y correligionario Cunow, Luxemburgo sugiere claramente una relación entre el *comunalismo* de ayer y el *comunismo* moderno en cuanto proyecto político anticapitalista que se construye en el contexto histórico de las luchas sociales y políticas de los siglos XIX y XX en Europa. En la perspectiva de Cunow tal relación no existía. El antropólogo socialdemócrata distinguía de manera tajante la forma incaica de *comunismo primitivo* de “nuestros conceptos actuales del socialismo”, esto es, de la interpretación del socialismo de Marx que prevalecía en su época en la socialdemocracia alemana (Cunow 1929b: 12-13). Por su parte, Luxemburgo sugiere una continuidad entre la forma política comunal, democrática e igualitaria,²² y el comunismo de hoy:

La sociedad comunista-democrática (*kommunistisch-demokratische*) (...) abarca todo el largo pasado de la historia de la cultura humana anterior a la civilización actual. La noble tradición del lejano pasado extendió así la mano a los esfuerzos revolucionarios del futuro” (p. 612).

La metáfora de la mano extendida sugiere una relación de transmisión entre el pasado y el presente como futuro del ayer. El presente toma la mano extendida del pasado reiterando de manera inédita lo originario. En esta perspectiva se puede observar una coherencia política entre, por una parte, la valoración que hace Luxemburgo del sistema de autogobierno comunal de las sociedades originarias, y, por otra, su apoyo a la autonomía de los consejos obreros frente a la tutela de los partidos políticos, en la revolución rusa de 1905. El antiguo comunalismo, incluido el que ella atribuye a los incas, es para ella un referente central para pensar lo *democrático* de la memoria *comunista*. Sin duda coincidía en esto con la idea de Morgan según la cual la nueva sociedad del futuro habría de ser “un renacer (*a revival*), en una forma superior, de un tipo social arcaico” –frase que suscita en Marx el comentario

²² La *gens* o comunidad gentilicia de Morgan sería la demostración de que “el comunismo originario (*Urkommunismus*) y la correspondiente democracia e igualdad social son la cuna del desarrollo social” (p. 612).

siguiente, en un proyecto de carta a Vera Zassulitsch: “no hay que dejarse asustar mucho por la palabra ‘arcaico’”²³–.

Durante más de medio siglo –de la década de 1880 a la de 1930– habrán de afirmarse tanto en Europa como en América Latina posiciones encontradas sobre el *comunismo inca* o el *socialismo inca*, basadas en gran parte en el relato historial del Inca Garcilaso de la Vega. Independientemente de su pertinencia o no pertinencia como categorías históricas, las nociones de *comunismo inca* o de *socialismo inca* contribuirán al diseño de ideas y prácticas políticas muy diversas, que pondrán en juego la definición misma del *comunismo* o del *socialismo*, las concepciones de la emancipación, de la libertad y de la justicia social, la crítica (pos)colonial y la descolonización, la relación entre lo estatal y lo comunal, entre otros temas. Ambas expresiones serán utilizadas en el marco de conflictos en los que se enfrentan dos posiciones políticas y éticas antagónicas, diferenciadas por su manera de entender el capitalismo. Según una de ellas, heredera de autores como Raynal, Genty y Scherr, el comunismo/socialismo incaico tendría el significado de un anti-modelo para el presente; es la posición de quienes, considerando el capitalismo como el modelo acabado de sociedad, juzgan no válido un sistema social donde el “individuo” no puede enriquecerse y dominar a otros económicamente. Según la otra, que se inscribe en la línea de Morelly, Carli y Cabet, el comunismo/socialismo incaico constituye por el contrario un referente fundamental para la construcción de una sociedad igualitaria en la cual se garantiza a todos y a cada uno lo necesario para vivir dignamente.

3. El anticomunismo: “nadie era pobre, pero nadie era rico”

En el invierno de 1885-1886 Charles Letourneau, uno de los principales exponentes franceses de la ideología eurocéntrica conocida con el nombre de “darwinismo social” (Bernardini 1997), aborda

²³ Karl Marx, *Werke*, Berlin, 1971, Band 19, p. 386. Sobre el romanticismo revolucionario en tanto que dimensión determinante del pensamiento de Marx y de Mariátegui, ver: (Löwy 1987).

el tema del socialismo o comunismo inca en el marco de una serie de lecciones impartidas en la escuela de Antropología de París. Letourneau conoce la expresión “comunismo primitivo” pero, a diferencia de Cunow, no atribuye al “comunismo” de la sociedad incaica un carácter comunal sino estatal: los incas habrían resuelto el “problema social (...) de una manera bárbara (...), por el socialismo de Estado que deriva sin duda directamente del comunismo primitivo” (Letourneau: 257). Su imagen del “socialismo de Estado” de los incas es fundamentalmente negativa. Se basa esencialmente²⁴ en los *Comentarios Reales*, cuya traducción francesa (*Histoire des Incas*) es citada varias veces, y reproduce por otra parte los comentarios negativos de Prescott sobre la ausencia de toda “libertad” del “individuo” en la sociedad incaica. Refiriéndose al relato mítico del Inca Garcilaso sobre el origen de los incas, atribuye a Manco Cápac la fundación de ese “socialismo de Estado” de tipo patriarcal, centralizado y autoritario, y explicita en que consistía concretamente su carácter centralizado y autoritario:

Manco Cápac (...) habría organizado un socialismo patriarcal, centralizado y autoritario, prescribiendo la asistencia mutua, imponiendo el trabajo, haciendo acopiar en almacenes públicos la lana de las llamas, el producto de las cosechas, y todo ello se destinaba a ser repartido entre los particulares según las necesidades de cada cual (p. 255).

Utilizando como equivalentes las palabras “socialismo” y “comunismo”, anota el profesor francés que los españoles hallaron una “curiosa sociedad comunista, dirigida y administrada por un poder central, despótico” (p. 256). Se trataba del “intento más importante de socialismo centralizado jamás realizado”, en el que la población era administrada “como ganado” (ídem); la siembra, la cosecha, el esquila, el tejido y todo lo demás se hacía por orden superior, y la asistencia mutua era “un deber general y primordial” (ídem); el “individuo” vivía pues esclavizado, sin capacidad de iniciativa ni ninguna “libertad”; no tenía el derecho de desplazarse, “como

²⁴ Letourneau se inspira “casi únicamente de Garcilaso, de d’Orbigny et de Prescott” (Baudin 1928: 23).

sucede de ordinario en régimen comunista” (p. 255). Con esta última afirmación Letourneau extiende a todo tipo de “comunismo” su descalificación del “comunismo” inca, en lo cual se transparenta la dimensión política actual de esta descalificación. Lo que “sucede de ordinario en régimen comunista” no es en realidad algo que ha sucedido en su época en ninguna parte del mundo; en su época el “comunismo” es solo una idea y una aspiración de justicia e igualdad social que a través de los siglos se ha expresado de múltiples formas constituyendo una memoria social de la que la tradición de la comunidad de bienes –designada con el nombre de “comunismo” en el siglo XIX– es una expresión particular. Lo que el materialista francés pretende descalificar a través y más allá de su descalificación del “comunismo” inca es precisamente la concepción de una sociedad justa basada en la igualdad y la solidaridad social.

Letourneau habrá de considerar “admirable” el prefacio de Clémence Royer a la edición francesa de 1862 del *Origen de las especies*. En este prefacio la traductora del libro de Darwin y precursora del darwinismo social en Francia pretende explicitar lo que le parece ser las consecuencias sociales y políticas de la teoría darwiniana: el rechazo del principio de igualdad, del cristianismo y de las “utopías socialistas” que según ella buscan subordinar los fuertes a los débiles, los “aptos” a los “inaptos”, y la proposición de un modelo de sociedad y de Estado basado en la afirmación del poder irrestricto de los más “fuertes” y la eliminación de los más “débiles”. Presentando curiosamente como una sola obra el libro de Darwin y el prefacio de Royer,²⁵ Letourneau afirma en un banquete de homenaje a esta última que el libro es como una “explosión de verdad” (Blanckaert: 119). Aplicada a las relaciones entre culturas, la “verdad” de Royer, una de las primeras exponentes del “racismo bio-evolucionista” (p. 118), es sustento ideológico del colonialismo. En Letourneau la ideología colonialista se despliega en su concepción del evolucionismo, en la cual los términos “primitivo” y “bárbaro” no tienen el mismo significado que en la obra de Morgan.

²⁵ “La publication du livre de Darwin et de Madame Cl. Royer fut donc comme une explosion de vérité” (Blanckaert: 119).

Mientras que en este último la *gens* primitiva y su específica forma de propiedad comunal no son objeto de una valoración negativa, en Letourneau la forma de la comunidad de bienes o “comunismo primitivo” es descrito como el régimen característico de “las hordas o tribus, totalmente primitivas” y poseedoras de una moral “bestial” (Letourneau : 257). En la misma línea, Letourneau atribuye al término “barbarie” el significado de una sociedad esencialmente “inmovilista”, esto es, opuesta al “progreso” que sería la movilidad y el cambio; la idea de progreso está asociada aquí al desarrollo de la “libertad” individual y en particular a la “libertad” de apropiación privada y acumulativa de los bienes producidos socialmente. Es el progreso que encarna la Europa materialista, positivista, individualista, colonialista y capitalista. Toda cultura y toda civilización que no tienda a este modelo único y absoluto de “progreso” es vista por Letourneau –quien llegaría a ser presidente de la Sociedad de Antropología de París– como algo inferior, grosero, tosco o imperfecto. “Al igual que la civilización mexicana, la del antiguo Perú era grosera en más de un aspecto” (p. 254); y el “defecto capital” de los incas habría sido el de haber encadenado “toda libertad individual, entorpeciendo así todo progreso” (p. 258). El significado de este “defecto capital” es explicitado en el siguiente juicio general sobre la sociedad incaica: “en Perú nadie era pobre, pero nadie era rico; nadie se encontraba abandonado, pero nadie era libre. La asistencia mutua era un deber general y primordial” (p. 257). La asistencia mutua es, en efecto, un defecto capital cuando se entiende la relación social como guerra de todos contra todos.

En la misma Francia, cuatro décadas después, la fórmula de Letourneau (“en Perú nadie era pobre, pero nadie era rico”) seguirá resonando en los escritos de Louis Baudin, un jurista y economista ultra-liberal. En la sociedad incaica, dirá Baudin, “el hombre no podía empobrecerse, pero raramente conseguía enriquecerse” (1928: 227). Expresada más escuetamente, la misma afirmación será reiterada algunos años después: “No había ni ricos ni pobres” (1942: 134). Baudin es conocido ante todo por su libro *El Imperio socialista de los Inka* (1928), en el cual desarrolla su tesis del carácter “socialista” del “Estado” incaico, que ya había presentado el

año anterior en un artículo publicado en el *Journal des Économistes* (Baudin 1927). Posteriormente, en plena guerra mundial y bajo la ocupación alemana, publicará en París, en una colección de “ensayos sobre el socialismo”, un nuevo libro titulado *Los incas del Perú* (1942), con un elogioso prefacio del embajador peruano, Francisco García Calderón. El libro termina con una serie de mensajes y reflexiones políticas sobre el presente peruano y francés. A los peruanos les dice que “el socialismo inca no debe revivir” (p. 152), y les llama a no injertar “la lucha de clases en la lucha de razas” (*ídem*), acusando a José Carlos Mariátegui de suscitar confusión de ideas (p. 139). A sus compatriotas les señala que si bien su gobierno (el régimen de Vichy) nunca ha pretendido socializar la economía, por la fuerza de las circunstancias (la guerra) y “atento a sus deberes” (p. 171) se ha visto forzado a adoptar “procederes socialistas” que trastornan las concepciones y costumbres de los franceses y hacen recordar el régimen “de los incas, guardadas las proporciones” (p. 172). El discurso “científico” de Baudin sobre el “socialismo” de los incas se orienta claramente hacia finalidades políticas, como el de Scherr y Letourneau.

Baudin, sin embargo, pretende que estas finalidades no existen en sus escritos. “La finalidad de este trabajo es puramente científica” (1928: IX), declara en la introducción de su primer libro. Más aún, señala su propósito de mostrar “las exageraciones de los autores que buscan en la experiencia peruana una apología o una condena del socialismo moderno” (*ídem*). En la misma línea, afirma en su segundo libro la necesidad de mostrar las diferencias entre “los socialismos europeos, actuales o antiguos [y el] socialismo peruano de antaño” (1942: 22). Tales diferencias parten no obstante de una identidad compartida, puesto que unos y otros son caracterizados como formas específicas de algo común que sería el “socialismo”. Baudin no renuncia a calificar al Tawantinsuyo como “Estado socialista”, a pesar del anacronismo subyacente. Es que para Baudin no hay anacronismo, en la medida en que parte del supuesto que existe una especie de esencia socialista que trasciende los tiempos:

El Imperio de los Incas era pues ciertamente socialista. Si nos referimos al problema capital de toda economía, a saber, el de la adaptación

de la oferta a la demanda, encontramos la confirmación de lo anterior en el hecho que en el Perú no hallamos ninguno de los automatismos propios del individualismo. El mecanismo de los precios está totalmente ausente. Hablar de socialismo no es pues aquí aplicar formulaciones modernas a realidades antiguas. El socialismo es de todos los tiempos (1942: 156).

La esencia socialista es pues la negación de la esencia individualista, que se compone de categorías como “oferta”, “demanda”, “mecanismo de precios”, esto es, de categorías propias a la economía de mercado específicamente capitalista, en el cual los bienes intercambiados adquieren la forma de mercancías. “En oposición al individualismo, el socialismo sustituye el equilibrio espontáneo obtenido por medio del interés personal y del libre juego de la competencia, por un plan racional de organización” (1928: V). En el socialismo “la forma ‘mercancías’ de los bienes deja de existir. Los productos son riquezas transportables y provisiones, no objetos de intercambio” (1942: 31). Socialismo e individualismo son pues dos esencias contrarias que componen un “díptico fundamental” (p. 27) o dualismo básico: mientras que el individualismo parte del “individuo” y busca promoverlo, el socialismo parte de la “masa” y busca promover la colectividad, destruyendo al “individuo” y a la “personalidad”;²⁶ mientras que el socialismo es un artificio construido por la razón, el individualismo es algo “natural”, un “sistema espontáneo de organización social conforme a la psicología de los individuos” (p. 28), una “ley económica natural” que el socialismo transgrede. Los individuos buscan “naturalmente” su interés *privado*, sean cuales sean las consecuencias sociales de ello. En síntesis, Baudin postula cuatro elementos que caracterizarían la esencia ahistórica del socialismo: racionalización de la sociedad, desaparición del individuo, tendencia a la igualdad y supresión de la propiedad privada (1928: V). Todos ellos estarían presentes en el “Perú” incaico o más precisamente en la forma de gobierno de los Incas, que Baudin califica –siguiendo en esto

²⁶ “... en Perú [el “Perú” de los incas] el individuo socializado pierde su personalidad en provecho del Estado” (Baudin 1942: 175).

a Letourneau- de “socialismo de Estado”. En un artículo de 1927 asocia la noción de *socialismo de Estado* con la intervención permanente del poder público en la economía en vista de regular la producción y el consumo, equilibrándolas por medio de “un sistema de estadísticas y de reservas” (1927: 510). Baudin identifica pues “socialismo” y “socialismo de Estado”, de manera que lo “socialista” del ordenamiento incaico reside únicamente en su modelo de “Estado” y no en sus estructuras comunales, que el economista liberal tiende a desconocer²⁷ y designa simplemente como “colectivismo agrario” (1928: VI).

Baudin, sin embargo, señala que el “socialismo de Estado” de los incas no es “puro”, agregando que de manera general el socialismo *puro* (esto es, la esencia “socialista” predeterminada por Baudin) no existe en la realidad histórica (ídem). En el caso peruano el “socialismo” del Estado no es “puro” puesto que el “elemento igualitario no es absoluto” y que existen “islotes de propiedad privada” (se refiere a las tierras del Inca y de los *curacas*) (1928: 114). No obstante, por *impuro* que pueda ser, se trata esencialmente de una forma de “socialismo” que se puede constatar en el hecho que los “peruanos” crearon un “marco socialista” de producción, de repartición y de consumo, concentrando “todos los poderes” en manos de los jefes (p. 187). Con todo, algunas líneas más adelante, Baudin parece intuir que la palabra “socialista” no es la más adecuada: “El Imperio no estaba *socializado*, estaba en vía de *socialización*” (p. 188). De hecho las contradicciones se acumulan en los textos del profesor de derecho. Pretende diferenciar el socialismo inca del socialismo moderno, y al mismo tiempo afirma su similitud;²⁸ declara distanciarse de los autores que pretenden condenar

²⁷ Hay un contrasentido evidente en la afirmación de Baudin según la cual los *ayllus* “no se transformaron en comunidades agrarias” (Baudin 1942: 57)

²⁸ “En Europa, los socialistas de Estado modernos entienden respetar el orden existente, es decir, la propiedad privada y la iniciativa individual; sucede lo mismo en el Perú, donde los Incas mantienen las comunidades agrarias, que representan el orden existente de su tiempo” (1928: 114). La interpretación de la comunidad agraria como instancia de “propiedad privada” y de iniciativa “individual” es un contrasentido histórico.

el socialismo moderno a partir de la experiencia peruana, y al mismo tiempo sugiere implícitamente esta condena.²⁹

Más interesante resulta sin duda la relación que Baudin señala entre la experiencia incaica y la tradición del pensamiento utópico europeo. Según el profesor francés, las instituciones y prácticas “socialistas” de los incas son la realización de ese pensamiento: “Como es natural, encontramos en las obras de los utopistas concepciones que fueron realizadas en los tiempos de los Inka” (1928: 248). Entre las obras que menciona figuran la de Vairasse d’Alais, “quien conoce los *Comentarios* de Garcilaso” (ídem), Rétif de Bretonne y Bellamy, precisando que las representaciones que más se acercan al modelo del “Imperio peruano” son “los Estados imaginarios de Morus, de Morelly (en su *Basiliade*) [y] de Cabet” (p. 249). Este último juicio será reafirmado por Baudin en *Les Incas du Pérou*, donde evoca una “sorprendente analogía” entre la “doctrina” de Moro expresada en *Utopía* y la “práctica” de los incas (1942: 164-167). Con respecto a la memoria utópica del siglo XVIII, en particular francesa, el comentario de Baudin es superficial, despreciativo e irónico: “Es en el siglo XVIII que los Inka despiertan furor en nuestro país, pero son Inka ‘buenos padres de familia’, tal como pueden concebirlos los lectores de Garcilaso y de Las Casas” (1928: 249). Como se observa, la referencia al Inca Garcilaso de la Vega es central en la caracterización que hace Baudin de la memoria de la utopía, esto es, en aquella memoria crítica que según él se vio realizada al menos parcialmente en el “socialismo de Estado” incaico. La memoria utópica, cuyo contenido es socialista, se ha nutrido en parte de la imagen del “buen gobierno” inca representada en los *Comentarios Reales*. En la perspectiva de Baudin esta imagen es totalmente ficticia en la medida en que el “socialismo de Estado” destruye al “individuo” que separa su interés individual del interés colectivo. El ideólogo liberal francés atribuye al Inca Garcilaso el origen de esa imagen ficticia del “buen gobierno” inca, reproducida por múltiples autores desde

²⁹ “El hombre está hecho para el Estado y no el Estado para el hombre. Esto es claramente socialismo en el sentido pleno de la palabra y es un gran error el negarse a considerar al Imperio peruano como un Estado socialista” (1928: 227).

los siglos XVII y XVIII. Así, el Inca Garcilaso de la Vega tendría la responsabilidad de la “grosera deformación de la realidad” (ídem) incaica en la que habría incurrido Gian Rinaldo Carli en sus escritos sobre el Perú antiguo. De manera general, Baudin considera al Inca Garcilaso como “jefe de escuela de toda la línea de los apolo-gistas de los incas” (1942: 37), esto es, de una parte de la tradición utópica así como del socialismo que surge y se desarrolla en Europa en el siglo XIX. Reconoce así, implícitamente, la influencia de los *Comentarios Reales* en el desarrollo del pensamiento utópico y socialista que, de su punto de vista “individualista”, es un mal que debe ser combatido. Por lo mismo, su descalificación del “socialismo de Estado” de los incas, a través de la cual busca descalificar al socialismo contemporáneo, supone asimismo la descalificación global de la obra del Inca Garcilaso como fuente histórica. El emigrado cuzqueño solo habría escrito “exageraciones”, arrastrado por la “piedad filial” (p. 42). El interés de tales “exageraciones”, había escrito ya años antes, es que revelan “la mentalidad de los indios, que viven en la perpetua añoranza del pasado. Garcilaso tiene el gran mérito de sintetizar admirablemente su raza” (1928: 12). Y Baudin tiene sin duda el mérito de reconocer en ese momento la indianidad del Inca Garcilaso, reconocimiento que abandonará años más tarde, en la época de su amistad con García Calderón y las élites peruanas, al adoptar el discurso oficial sobre el Inca Garcilaso como padre de la nación “mestiza”. Sin embargo, nunca habrá de alcanzar Baudin el mérito de plantear la pregunta del por qué de la “añoranza del pasado” de los “indios”.

4. El anticapitalismo: “a cada cual según sus necesidades”

Desde una perspectiva política muy distinta de la de autores como Scherr, Letourneau y Baudin, otros investigadores, escritores y actores políticos (hombres y mujeres) de Europa y América utilizan por la misma época los términos “socialismo inca” y/o “comunismo inca” para designar una experiencia original y políticamente valiosa de “socialismo” y/o de “comunismo”. Para la mayoría de estos autores la obra del Inca Garcilaso de la Vega constituye una de

las fuentes principales, y en ciertos casos la única; la referencia inca-garcilasiana es a menudo explícita, y en algunos casos implícita y deducible por la presencia de elementos característicos del relato historial del Inca Garcilaso, que denotan un conocimiento directo o indirecto de su obra. A pesar de que todos pueden ser vinculados a formas muy diversas del pensamiento social y político, que van desde el socialismo cristiano hasta el socialismo libertario o anarquista y la versión marxista del comunismo, estos autores tienden a compartir una misma actitud de apertura a formas culturales no europeas, llegando algunos de ellos/ellas a delinear concepciones y modelos alternativos de un socialismo/comunismo no eurocéntrico y descolonizador, y abriendo por lo mismo un debate político y teórico en el seno del socialismo/comunismo establecidos en su época.

Esta serie de autores/autoras puede encontrar una primera expresión en Émile de Lavelaye, un belga que fue profesor de economía política en la Universidad de Lieja, y que es considerado como uno de los representantes del socialismo cristiano de su tiempo. En 1891 Lavelaye publica la cuarta edición, corregida y aumentada, de su obra *De la propiedad y de sus formas primitivas*, que había sido editada inicialmente en 1874. En esta nueva edición Lavelaye dedica varias páginas al “Perú” de los incas, apoyándose en tres fuentes: el Inca Garcilaso, Prescott y Anello Oliva (*Historia del Perú*, traducida al francés en 1857). Expresando su juicio general sobre las instituciones y prácticas sociales de los incas, Lavelaye anota: “todo el régimen social del Perú estaba basado en un sistema comunista lógicamente aplicado y en la propiedad colectiva de la tierra” (Lavelaye: 321). A diferencia de Baudin, para quien el “socialismo” incaico existe únicamente a nivel estatal, Lavelaye considera el “comunismo” de los incas de una manera más compleja, que incluye el nivel de lo comunal.

La palabra “comunista” tiene en el texto tres significados, que tienen que ver con el modo de redistribución, con la forma de propiedad y con el modo de vida. En primer lugar el comunismo es un sistema de redistribución basado en el principio de distribuir a cada cual según sus necesidades: “La idea fundamental era que cada cual recibiese con qué satisfacer las necesidades básicas de la existencia”

(p. 317). Los elementos característicos del comunismo como sistema redistributivo son descritos a partir de los *Comentarios Reales*: distribución a cada nueva pareja de casados de un lote de tierra y de una casa construida por la “comuna” (*commune*), es decir, por el *ayllu*; redistribución anual de una parte de las tierras en función de las necesidades de las familias; distribución a cada familia de un “lote” (*tupu*) suplementario por el nacimiento de cada varón y de medio lote por el de cada hembra; distribución de lana a las familias para la confección de vestidos; distribución general de alimentos conservados en depósitos comunales o públicos, en situaciones de escasez (p. 318-321). En segundo lugar, es un modo de apropiación colectiva de los bienes necesarios para la vida y en particular de la tierra: los aborígenes de América solo concebían la “propiedad común de la tierra” y a este respecto ninguna “nación” llegó tan lejos como los incas (p. 321). Por último, el comunismo es un modo de vivir³⁰ y de trabajar en común,³¹ basado en la ayuda mutua. Lavelaye menciona aquí la práctica de la ayuda mutua entre vecinos, así como el trabajo comunal de las tierras de las personas discapacitadas o movilizadas (“ancianos, enfermos, viudas, huérfanos, guerreros y obreros al servicio del Estado”). “Garcilaso, descendiente de los Incas, cuenta que Huayna Capac (...) mandó ahorcar a un peruano que había cultivado el campo de uno de sus parientes, un Curacas, antes de los de las viudas y los inválidos” (p. 318. Cf. CR 5. II).

Lavelaye no construye una imagen idílica de la sociedad incaica, en la que observa una gran fractura social y una excesiva reglamentación de la vida. A pesar de ello, su evaluación política y ética del sistema “comunista” de los incas es globalmente positiva. Basado en el “trabajo colectivo” y la “propiedad común de la tierra”, este

³⁰ Lavelaye relaciona el “comunismo” con formas de vida colectivas; así, evoca las “costumbres socialistas” (p. 309) comunes a todas las “naciones” indígenas del continente, y menciona la “habitación en común de grandes casas familiares” como ejemplo de “costumbres verdaderamente comunistas” (p. 311).

³¹ La relación que establece Lavelaye entre “comunismo” y “trabajo en común” de la tierra poseída colectivamente se expresa por ejemplo en el siguiente comentario sobre los Natchez: “el cultivo de la tierra se hacía en común; encontramos pues aquí un ejemplo de la forma más antigua de comunismo agrario” (p. 306).

sistema permitió el desarrollo de una agricultura altamente perfeccionada que contrasta con el mediocre estado de la producción agrícola en el marco poscolonial de finales del siglo XIX. En esta época el cultivo de la tierra no llega a ser “tan intensivo y tan extenso” como lo fue en la época prehispánica, a pesar de que la población de hoy dispone de técnicas nuevas y de “capitales más importantes” (ídem). Adicionalmente, Lavelaye entiende que el “comunismo” incaico fue la base de una civilización que permitió el florecimiento humano, y cuestiona implícitamente la ideología según la cual solo habría un modelo civilizatorio basado en la propiedad privada. Así, anota que la historia demuestra que el desarrollo económico y social basado en el sistema de propiedad privada (el modelo que “se practicaba en Roma”) no ha sido

el único que favorece los progresos de la cultura. Las ruinas grandiosas de la antigua civilización americana (...) y las relaciones fidedignas que han sido hechas sobre las costumbres de los peruanos del tiempo de los incas, y que recuerdan los primeros tiempos del cristianismo, son la prueba de ello (p. 322).

Por lo demás, Lavelaye sugiere que el modelo civilizatorio “comunista” (entendido según los tres aspectos mencionados más arriba, y considerado afín al cristianismo primitivo) es humanamente (étiicamente) preferible que el modelo estrechamente individualista y nihilista de la propiedad privada:

¿No encuentra el filántropo un mejor tipo de humanidad en ese pobre peruano que siendo pagano está lleno de amor por su prójimo y posee un profundo sentimiento de la solidaridad humana, y no en el “cazador de dólares” actual de los Estados Unidos, que siendo cristiano se ocupa sin cesar en ganar dinero? (ídem).

El profesor de Lieja esboza aquí una crítica cultural del capitalismo. Contrariamente a la opinión de Baudin según la cual en el siglo XIX “ya nadie pone a los rojos como ejemplo para los blancos” (1928: 253), Lavelaye sugiere claramente que Europa tendría que aprender algo del modelo civilizatorio incaico. Y, oponiéndose al discurso colonialista establecido, sostiene que la “civilización” que llevó Europa

al Perú “no elevó a las poblaciones primitivas a un grado más alto de cultura económica e intelectual” (Lavelaye: 322). El efecto intelectual y cultural de la invasión europea fue más bien contrario, como lo sugiere no sin cierta ironía el socialista cristiano belga:

Antes de la llegada de los españoles los peruanos se saludaban con las palabras: “*Ama sua*,³² no robarás”, y se respondía: “*Ama qualla*”³³ o “*Ama thella*”³⁴ (no mentirás, no serás flojo). Después de la conquista se decía: “Ave María purísima”, y se respondía: “Sin pecado concebida” (idem).

En el mismo país y a pocos años de intervalo el sociólogo Guillaume de Greef esboza una interpretación original de la relación entre lo comunal y lo estatal en el “Perú” antiguo, sin utilizar los términos *comunista* ni *socialista* para caracterizar al sistema incaico, pero presentando sin embargo a este último como una realización histórica de las “utopías socialistas” de Moro, Campanella y otros. La principal fuente “peruana” de de Greef –la única, dirá injustamente Baudin– es sin duda el Inca Garcilaso de la Vega, cuyo nombre, acompañado de algunos datos biográficos, aparece en el capítulo dedicado al “Perú antiguo” en *L'évolution des croyances et des doctrines politiques* (1895). Apoyándose en los *Comentarios Reales* y presumiblemente también en Cieza de León, cuya crónica peruana es igualmente mencionada, focaliza su atención en los aspectos del sistema incaico más llamativos en Europa, en el orden económico (ausencia de propiedad privada, de “ley” de la oferta y la demanda, de moneda, de comercio y de impuestos según el modelo europeo, distribución tripartita de la tierra), redistributivo (depósitos públicos, redistribución anual de lotes de tierra a las familias en función del crecimiento o decrecimiento de la prole), social (principio de ayuda

³² *Ama Suwa*, según otra versión en quechua contemporáneo.

³³ *Ama Llulla*, según la versión más extendida en quechua contemporáneo.

³⁴ *Ama Quella*, según la versión más extendida en quechua contemporáneo. En algunos textos se transcribe “*Ama kella*”, “*Ama qhilla*”, entre otras versiones. Los principios éticos de *Ama Suwa*, *Ama Llulla* y *Ama Qhilla* fueron reconocidos por la ONU el 14 de septiembre de 2015, en el marco de la Resolución A/RES/69/327, titulada: “Promoviendo los Servicios Públicos inclusivos y responsables para el desarrollo sostenible”.

mutua) y político-administrativo (organización de la población en agrupamientos de decurias) (Greef: 156, 160). Sobre la base de estos elementos sostiene que los incas realizaron “despóticamente” la estructura social que en Europa propusieron “como ideal los Th. Morus y los Campanella” (p. 161). Estima, incluso más, que la “mecánica regular, a la vez despótica y relativamente bienhechora [de la organización incaica] superaba con creces las más bellas utopías de los siglos XVI et XVII en Europa” (idem). Formula la hipótesis –plausible– de que Campanella pudo tener conocimiento de la existencia del reino incaico a través de cronistas y viajeros españoles, lo cual “no implica que las *utopías socialistas* de Campanella y otros no hayan tenido factores internos” (p. 162), es decir, europeos.

Sin embargo, de Greef, quien fue profesor en la Universidad Nueva de Bruselas, no hace un elogio incondicional del sistema de los incas, y difiere del Inca Garcilaso en un punto central que se relaciona con la raíz comunal o estatal del “buen gobierno” incaico. En el relato historial del cuzqueño esa raíz es puramente “estatal”; son los gobernantes incas, los Incas, quienes en su gran sabiduría redistribuyen las tierras a las familias, hacen construir depósitos públicos y aseguran a todos lo necesario para vivir dignamente. En la interpretación que propone el profesor de Bruselas y que refleja la influencia de los análisis de Morgan sobre la *gens* primitiva y probablemente también de los de Cunow sobre las comunidades gentilicias o de aldea del “Perú” antiguo (1890), los aspectos igualitarios, redistributivos, de ayuda mutua y de organización en decurias que conformarían lo “utópico” del ordenamiento incaico, son de raíz comunal. Son creaciones de las “formas igualitarias y comunitarias primitivas” (p. 161), y no instituciones ni dispositivos estatales establecidas por los Incas. La ayuda recíproca es un “legado (*survivance*) de las instituciones económicas primitivas” (p. 159); la organización en decurias “no es una creación de la autoridad central, era al contrario (...) un legado de las formas comunitarias primitivas, a las cuales fueron superpuestas, con el crecimiento de la sociedad peruana, las otras divisiones gubernamentales” (p. 156). Sin embargo, a diferencia de Cunow y posteriormente de Murra, quienes descartan totalmente la presencia de aspectos “socialistas”

o de bienestar común en la forma estatal incaica, reservando estos aspectos a la forma comunal, de Greef piensa que lo “superpuesto” (lo “estatal”) y lo “puesto” originariamente (lo comunal) constituyen conjuntamente una nueva realidad, en la cual de alguna manera ambas formas se “concilian”. La estructura social utópica que corresponde al ideal de Moro y de Campanella es el producto de una “notable conciliación entre las formas de conquista [estatales] y las formas igualitarias y comunitarias primitivas” (p. 161).

De Greef no habla de “socialismo inca”. Tampoco de “comunismo quechua”, como sí lo hará su amigo Elisée Reclus.³⁵ Probablemente de Greef consideraba que ninguna de estas expresiones permitía caracterizar el singular sistema construido por los incas. En su perspectiva, para “entender la civilización del Perú” (p. 158) se requiere considerar dos “tendencias” o lógicas divergentes: por una parte, la lógica horizontal-igualitaria de lo comunal que ha estructurado el mundo andino durante siglos y tal vez milenios; por otra, la lógica vertical-jerarquizadora de lo estatal que sustenta el proyecto incaico del Tawantinsuyo. Para poder realizar este proyecto las élites incas han debido establecer una “conciliación por medio de un régimen transaccional”, es decir, transar con la multiplicidad comunal una serie de ajustes recíprocos que hacen del sistema político incaico “un tipo aparte en la historia de las sociedades”. El “Perú” fue el resultado de una “notable mixtura” entre las “tendencias” opuestas a la libertad y al despotismo, a la igualdad y a la desigualdad, a la paz y a la guerra, al federalismo y al centralismo (ídem).

Las tendencias “federativas” que cree observar en las “formas igualitarias y comunitarias primitivas” remiten al principio de la federación de iguales o federación de la multiplicidad, opuesto al de la

³⁵ Reclus parece sin embargo asociar el “comunismo” con el comunalismo tradicional: “Los quechua constituían una nación comunista, y probablemente sus amos (*maîtres*), los Incas, solo habían codificado ese modo de funcionamiento social, sin haber contribuido en nada a darle nacimiento” (Reclus 1893: 339). El geógrafo anarquista había leído al Inca Garcilaso, a quien consideraba el principal escritor de la generación posterior a la “conquista” (p. 492). Sin embargo, a diferencia de su amigo belga, Reclus no dirige su atención a las formas redistributivas del sistema incaico, en el que solo cree poder ver lo “despótico” y lo que no permite la libertad del “individuo” (p. 540-541).

“autoridad central” (p. 156) o del “poder central” (p. 163). La influencia de Proudhon está presente en la evocación que hace de Greef de los “vínculos contractuales del principio federativo” (ídem), y determina parcialmente su afinidad con ciertos elementos del pensamiento libertario.³⁶ Sin embargo, su discurso sobre las “tendencias” federativas e igualitarias de las comunidades primitivas no es simplemente un acto político, ni la simple expresión de una nostalgia de un pasado remoto. Es como sociólogo que anota que de manera general en las diversas sociedades de la historia se puede observar la tendencia de las “formas más o menos comunitarias primitivas”, a “persistir, en mayor o menor medida” (p. 164), y a “mantener una cierta autonomía local” (ídem). En aquello que persiste en el tiempo a través de lo que hoy se denominaría *memorias largas* (Thompson: 102; Rivera 1984: 212), se pueden reconocer elementos que pueden tener un valor político y ético en el presente. En el presente que le correspondió vivir, el pensador social belga considera políticamente valioso el legado federativo e igualitario del primitivo sistema comunal. En este caso, lo que la “modernidad” (capitalista) desecha como “arcaico” puede ser lo más actual, en el sentido de lo que tiene mayor vigencia hoy día. Es en este punto que aparece el principal significado político del breve texto del sociólogo belga sobre el “Perú antiguo”, basado esencialmente en los *Comentarios Reales*. Esta dimensión política, poco compatible con el eurocentrismo “moderno”, se manifiesta a través de una serie de analogías:

Según nuestra hipótesis, el Perú habría ejercido a comienzos del siglo XVII en los publicistas europeos, Campanella por ejemplo, la misma influencia que Inglaterra en Montesquieu y Voltaire, Suiza en J.J. Rousseau y ambas, junto con las repúblicas americanas y las formas comunitarias primitivas, en la democracia contemporánea (p. 162).³⁷

³⁶ En su juventud de Greef había conocido en Bruselas a Bakunin, Proudhon y Herten, y en 1868 se había afiliado a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT). (Académie: 359).

³⁷ “En notre hypothèse, le Pérou, au commencement du XVIIe siècle, aurait exercé sur les publicistes européens, Campanella par exemple, la même influence que l’Angleterre sur Montesquieu et Voltaire, la Suisse sur J.J. Rousseau et toutes deux

El término *democracia* no tiene ciertamente aquí el significado estatista y “representativista” que predomina hoy en día;³⁸ la expresión *repúblicas americanas* alude sin duda a ciertas formas de institucionalidad pública que en algunos momentos del siglo XIX permitían en América formas de libertad mayores³⁹ que las que se conocían por entonces en Europa. La tesis según la cual las *formas comunitarias primitivas* contribuyen a ejercer una influencia en la “democracia contemporánea” sugiere una concepción de la democracia basada en la horizontalidad, la igualdad y la autonomía local y regional, esto es, de la democracia como libre federación de multiplicidades. Una concepción que estaba en juego en la década de 1890 en Europa, durante la cual la contestación obrera construía progresivamente una nueva manera de concebir la dimensión política del sindicalismo. Era la época de la invención del anarcosindicalismo.

avec les républiques américaines et les formes communautaires primitives sur la démocratie contemporaine”.

³⁸ Recordemos por ejemplo que Bakunin asumía en 1868 la idea de una “democracia socialista”, como lo indica el mismo nombre de la Asociación Internacional por la Democracia Socialista.

³⁹ Elisée Reclus había escrito que la Nueva Granada de mediados del siglo XIX era, sin saberlo, la nación más libre del mundo, y admiraba “su régimen liberal [y] sus clubes socialistas” (Gómez-Muller 2009: 67).

Capítulo 11

“Comunismo incaico”, indigenismos y comunismos en América Latina

1. Memorias del Inca Garcilaso en el indigenismo y el anarquismo peruanos

En el anarquismo peruano de la misma época y de las primeras décadas del siglo XX el tema del “comunismo” incaico será el punto de partida de importantes replanteamientos teóricos y políticos que contribuirán a sentar las bases de una crítica poscolonial del anarquismo. La apropiación anarquista de la idea del “comunismo” incaico se apoya, explícita o implícitamente, en los elementos más conocidos de la representación del “buen gobierno” de los incas elaborada por el Inca Garcilaso de la Vega. Desarrollada esencialmente en el periódico *La Protesta* desde 1911, esta apropiación se inscribe en la línea de la crítica política y cultural inaugurada en el siglo anterior por el escritor Manuel González Prada.

Después de la Guerra del Pacífico (1879-1884) González Prada se había enfrentado a las élites gobernantes de su país, afirmando que la derrota revelaba el fracaso del proyecto de “nación” establecido en el Perú desde la Independencia, un proyecto en el cual lo “nacional” era imaginado a partir de lo hispánico y lo “blanco”, vale decir, a partir del imaginario de una minoría de la población. En contra del discurso establecido sobre la “nación”, González Prada dijo entonces (1888) que el “verdadero Perú” no estaba formado por las “agrupaciones de criollos” que habitaban en la región costera: “la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera” (González Prada: 45). El Perú de la época de González Prada era en su mayoría indígena, y casi medio siglo después los indígenas todavía representaban “las cuatro quintas partes” del país (Mariátegui 1981: 217). González Prada abogaba por un

nuevo Perú basado en la justicia y la inclusión de las mayorías; fue el primero en entender –como lo reconocerá después Mariátegui– que la “cuestión indígena” era en lo fundamental un asunto de justicia económica y social, que requería importantes transformaciones en el país. Más aún, rompiendo con toda una tradición paternalista González Prada fue también uno de los primeros no-indígenas en entender que la emancipación del indígena solo podría ser hecha por el indígena mismo: “el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por la humanización de sus opresores” (González Prada: 343). Hay elementos de *indigenismo* en la posición de González Prada, si entendemos el término indigenismo en su sentido lato de “tomar partido a favor del indio” en un contexto en el cual el “indio” es objeto de desprecio, discriminación, explotación y violencia por parte de los “no-indios” y del Estado supuestamente “nacional” de los “no-indios”. El indigenismo de González Prada, cuya familia pertenecía a la élite “blanca” del país, se forja en su juventud y encuentra una primera expresión poética en sus *Baladas Peruanas*, escritas durante los años 1870. En la creación de este primer indigenismo que parte de la catástrofe de la invasión, interviene en gran medida la obra del Inca Garcilaso. Tomando a los *Comentarios Reales* como principal referencia histórica y literaria, el joven González Prada propone una lectura alternativa de la historia oficial de la “conquista”, transformándola en historia de la destrucción de una cultura altamente estimable y en historia de la instauración de un régimen que institucionaliza la opresión del indígena. Así, la intención ética y política del Inca Garcilaso de la Vega se prolonga tres siglos después en los escritos del joven “poeta indigenista”, al decir de Luis Alberto Sánchez; a este respecto se ha dicho con acierto que “las *Baladas* pueden interpretarse (...) como el profundo eco decimonónico (...) de las protestas de Garcilaso de la Vega” (Gómez García: 191). El contraste entre el “antes” y el “después” de la invasión, descrito tan magistral y discretamente por el cuzqueño, constituye el contenido central de las *Baladas*. Cuatro de estas son encabezadas por un epígrafe tomado de los *Comentarios Reales*, y en todas ellas cristaliza lo que un sociólogo peruano denominara el “trasfondo ideológico de toda la obra de González Prada” (Portocarrero 2008).

La expresión más clara y precisa del indigenismo de González Prada se encuentra en su artículo "Nuestros indios", ya citado anteriormente. Se trata de un texto relativamente breve, escrito hacia 1904, en la época en que se inicia su colaboración con el periódico anarquista *Los Pariás* (1904-1910), editado por un grupo de artesanos de Lima. En la parte final del artículo hace González Prada una breve pero importante alusión al sistema social de los incas: "La organización política y social del antiguo imperio incaico admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos" (González Prada: 340). Este breve y un tanto enigmático comentario (su autor no dice quiénes son los "reformadores y revolucionarios" que evoca) aparece al término de una reflexión sobre el sentido del término "civilización", en la cual González Prada sostiene, en contra de la opinión establecida, que no son ni la ciencia ni el arte los criterios determinantes de la "civilización", sino la justicia y la moral; según ello, una sociedad basada en la lucha de todos contra todos (*struggle for life*) no constituye "civilización" (cultura)¹ sino barbarie:

El *summum* de la moralidad, tanto para los individuos como para las sociedades, consiste en haber transformado la lucha del hombre contra el hombre en el acuerdo mutuo para la vida. Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización; donde se proclama ley social la *struggle for life*, reina la barbarie (...). Sociedades altamente civilizadas merecerían llamarse aquellas donde practicar el bien ha pasado de obligación a costumbre (*ídem*).

Después de sugerir que los "dominadores del Perú" (los españoles de antes, las élites "criollas" de hoy) no adquirieron ni han adquirido tal capacidad de justicia y moral, introduce su breve anotación sobre las instituciones sociales y políticas de los incas, que admiran hoy "a reformadores y revolucionarios europeos". De este modo deja entender que los incas sí habían construido una civilización en sentido propio, y una que siglos después de su destrucción seguía

¹ La crítica cultural y ética que hace aquí González Prada del modo de vida capitalista es afín a la que expresa Lavelaye en su evocación, mencionada más arriba, del "cazador de dólares" estadounidense dedicado sin cesar a "ganar dinero".

despertando admiración en los pueblos del mundo. ¿Quiénes serían esos “reformadores y revolucionarios europeos” que se referían con admiración a la experiencia incaica, y por qué?

El escritor peruano había viajado a Europa en 1891, donde permaneció siete años y donde comenzó a conocer el pensamiento anarquista. Vivió en París y en Madrid, y estuvo en Bélgica. En esos años en que dedica lo esencial de su tiempo al estudio y la lectura, tuvo probablemente acceso a los escritos de Lavelaye y de de Greef, entre otros. Pero es ciertamente en Madrid donde tuvo ocasión de conocer a un “reformador y revolucionario” que admiraba las instituciones de justicia social del Tawantinsuyo: el pensador y político federalista Francisco Pi y Margall, traductor de Proudhon y figura mayor de la Primera República española (1873-1874), de la cual llegó a ser presidente del poder ejecutivo por espacio de un mes. Hacia 1897 González Prada entabla amistad con Pi y Margall, y mantiene conversaciones sobre anarquismo y sobre el sistema social de los incas. De estas conversaciones queda un eco probable en la forma de una ficción epistolar escrita por Pi y Margall y publicada póstumamente bajo el título *Cartas íntimas* (1911). Una parte del intercambio epistolar ficticio entre “Carlos” y “Eusebio”, en particular la serie que va de la Carta XVII (7 de diciembre de 1897) a la carta Carta XXI (9 de enero de 1898) podría ser una recreación escrita de los diálogos entre ambos escritores y políticos. González Prada podría estar representado por “Carlos”, quien dice haber sido cautivado por el Inca Garcilaso en su juventud, agregando que posteriormente ha tomado distancia frente a su relato historial. Pi y Margall (73 años en 1897) parece corresponder a “Eusebio”, quien declara que “por viejo” no puede ya estudiar a fondo la experiencia de los incas.

El tema del “comunismo incaico” es introducido por Eusebio, a partir de una definición de lo que sería el “comunismo” según los anarquistas. Es una definición estrictamente económica (redistributiva) y no política: “el comunismo de los anarquistas no es a lo que entiendo sino el del trabajo y sus productos” (Pi y Margall: 50). El comunismo es aquí un sistema de redistribución de los productos del trabajo según las necesidades de cada cual. Eusebio asevera que este sistema fue realizado, en sus líneas más generales, por los

incas: la repartición anual de las tierras y la redistribución de lo necesario para vivir, almacenado en graneros públicos, impidieron el hambre y la mendicidad. "Esta organización del antiguo Perú es sin duda la más digna de estudio" (ídem). Para Eusebio la enseñanza más interesante de la experiencia "peruana" es social, y no política; concuerda con Carlos en que el modelo político era "absolutista" o "despótico", y en esto opuesto al anarquismo. "Créola con todo digna de estudio, porque ó mucho me engaño o hay en ella algo que pueda facilitar la realización del ideal anarquista" (p. 58). Finalmente el mismo Carlos, atento ante todo a la libertad "individual" y crítico del "despotismo" de los Incas, termina expresando una actitud más matizada y abierta a la investigación histórica:

Puede la organización social de los peruanos ser de provechosa enseñanza; te diré sí que mientras no se la conozca en todos sus pormenores y en su conjunto no será mucho lo que de ella saquen los modernos innovadores. Me cautivó también a mí al leerla por primera vez en Garcilaso de la Vega (...). Hay mucho que rastrear y mucho que sondear en aquella organización verdaderamente original y distinta de todas las que nos dio a conocer la historia de los antiguos pueblos de Asia y Europa (p. 62).

Por la misma época en que las *Cartas íntimas* sitúan el intercambio epistolar entre Carlos y Eusebio, el periódico *Nuevo Régimen*, editado por Pi y Margall, publica un largo fragmento de los *Comentarios Reales*. Si bien el fragmento seleccionado no trata del sistema redistributivo de los incas, el breve texto de presentación anota que el Inca Garcilaso "describió minuciosamente las instituciones, las leyes y las costumbres del antiguo Imperio, memorables así bajo el punto de vista social, como bajo el punto de vista político" (*Nuevo Régimen*, 18 de noviembre de 1897).

A diferencia de Pi y Margall y de muchos otros "reformadores y revolucionarios", González Prada no relaciona nunca el proyecto político-social comunista y/o anarquista con la experiencia incaica de la propiedad comunal y de la justicia redistributiva. En "Nuestros indios" sugiere un comentario positivo sobre la "organización política y social del antiguo imperio incaico", admirada por "reformadores y revolucionarios europeos", pero nunca llegará a desarrollar

este juicio (“Nuestros indios” es por lo demás un texto inconcluso). González Prada no consideró o no tuvo tiempo para considerar la creatividad política visible en la articulación incaica de lo comunal y lo “estatal”. A ello se oponía ciertamente su concepción del anarquismo, eurocéntrica, positivista y racionalista, como observa Gerardo Leibner (Leibner 1997: 115). En la línea de esta concepción, el anarquismo no tiene nada que aprender de las culturas indígenas, ni de las de cualquier parte del mundo que no sea europea; en cambio, para “progresar”, estas culturas deben asimilar el anarquismo entendido como un producto definitivo y acabado, elaborado en Europa. A este anarquismo eurocéntrico corresponde una forma de indigenismo que sin duda fue valioso en su tiempo, pero que no supera el marco del eurocentrismo. El compromiso indigenista implica en esta perspectiva la defensa del indígena atropellado, pero no la valoración de su cultura; implica educarle, pero nunca aprender de él. Era el indigenismo paternalista de Clorinda Matto de Turner, amiga de González Prada, y de Dora Mayer, quien colaboraba con el grupo de *Los Parias*. En las páginas de *Los Parias*, un periódico en el que coexistían ideas anarquistas y humanistas, este indigenismo era acogido en la medida en que la denuncia de las tropelías de los gamonales y la reivindicación de los derechos del indígena, como los de cualquier “ciudadano”, formaban parte del objetivo de “redención social” que se había fijado el grupo editor. Una decena de artículos “indigenistas” fueron publicados en *Los Parias* entre 1905 y 1909, entre ellos dos de González Prada sobre la “cuestión indígena” (1905 y 1906), y uno del anarquista Glicerio Tassara (“Raza indígena e inmigración”, 1909).

La publicación de *Los Parias* cesa en 1910, en el umbral de dos décadas en las cuales tanto el indigenismo como el anarquismo conocerán un fuerte desarrollo, hasta convertirse en las dos grandes fuerzas de protesta social, política y cultural de ese periodo. Durante ese proceso de expansión se producirán múltiples interacciones entre ambos movimientos, las cuales contribuirán, junto con las nuevas movilizaciones indígenas, a importantes replanteamientos en el seno de cada uno de ellos, así como al surgimiento de significativas diferenciaciones internas. El replanteamiento central

concierno la revaloración de lo indígena y, correlativamente, la descolonización del indigenismo y del anarquismo. Se producirá así un cuestionamiento del anarquismo y del indigenismo eurocéntricos, con sus discursos y prácticas paternalistas. Hacia el final de estas dos décadas de extraordinaria creatividad política, social y cultural, el cuestionamiento se extenderá hasta el marxismo eurocéntrico, con José Carlos Mariátegui. En el proceso de revaloración del legado cultural y social indígena estará presente, de manera explícita o implícita, entre otros elementos de la memoria cultural y política de Perú, el relato historial del Inca Garcilaso sobre el Tawantinsuyo.

La cronología de hechos que marca el inicio de estas dos décadas es altamente significativa: en 1909 es creada en Lima la Asociación Pro-Derecho Indígena; en 1910 cesa la publicación de *Los Parias*; en 1911 es fundado el periódico anarquista *La Protesta*, y se inicia en la provincia de Azángaro (Puno) un ciclo insurreccional indígena que habrá de extenderse en los años siguientes a todo el sur del país. El objetivo de la Asociación Pro-Derecho Indígena (API) está claramente indicado en su nombre: la defensa de los derechos ciudadanos y humanos del indígena, el reconocimiento pleno de la ciudadanía del indígena, el fin del gamonalismo y su violencia. González Prada no formará parte ni del grupo de la API ni del de *La Protesta*, pero su indigenismo será la matriz política del primero y ejercerá una influencia en miembros del segundo. Dora Mayer, quien había colaborado con *Los Parias*, fue, junto con Pedro Zulen y Joaquín Capelo, una de las fundadoras de la API. Glicerio Tassara, también colaborador de *Los Parias*, fue uno de los principales activistas de *La Protesta*, junto con Manuel Caracciolo Lévano. Siendo presidente de la API, Joaquín Capelo escribe en 1915 que el "imperio incásico" era una organización "sin igual en la historia, y donde no se conocía ni la mendicidad ni el ocio" (Kapsoli 1980: 72); María Jesús Alvarado Rivera, miembro del Comité Directivo de la API en 1913, y una de las principales figuras del primer feminismo peruano, anota en 1911 que la organización del Tawantinsuyo estaba "fundada en el régimen del comunismo" (p. 148), y retoma el mito inca-garcilasiano de la fundación del imperio por Manco Cápac y del sometimiento voluntario de los otros pueblos andinos: "Manco Cápac

echó los cimientos del imperio del Tahuantinsuyo, cuya portentosa organización no tiene parangón en la historia” (ídem). Asimismo, entre los anarquistas de *La Protesta* se observa la presencia de temas inca-garcilasianos en un “debate” implícito que se desarrolla entre los colaboradores del periódico.

El fondo del “debate” es cultural, y toma la forma de una crítica implícita del anarquismo eurocéntrico o, en los términos de Gerardo Leibner, de una “andinización del anarquismo” (Leibner 1994). Su trasfondo social y político se despliega en el nuevo ciclo de resistencia indígena del periodo 1911-1923 en el sur andino, en particular en los departamentos de Puno, Cuzco y Apurímac. Esta resistencia cuestionaba de hecho y en la práctica el estereotipo poscolonial y eurocéntrico del indígena como un ser sumiso, pasivo, ignorante e incapaz de afirmarse libremente. Un estereotipo que impregnaba el discurso de anarquistas como Caracciolo Lévano, cofundador de *La Protesta*, quien consideraba en febrero de 1912 (n° 13) que era deber de los anarquistas enseñar al indio sus

deberes y derechos individuales y colectivos de hombre libre y consciente, para que sepa sentir, pensar y obrar con altivez y voluntad propias; despertando en él el espíritu de resistencia y rebeldía. Indicándole los medios que ha de poner en práctica para disfrutar de la felicidad (...); enseñándole que la única Verdad está en la Razón y en la Ciencia (Leibner 1994: 90).

La Verdad estaba pues en la Razón y en la Ciencia, y la Razón y la Ciencia estaban en Europa. Así lo había precisado dos meses antes Glicerio Tassara, en el número de diciembre (n° 10) de 1911 de *La Protesta*:

La corriente civilizadora, que parte de Europa, se desparrama por el mundo, no puede ser detenida en nuestras playas por el esfuerzo de uno que otro espíritu arcaico (...): no en vano el Perú se halla en contacto moral e intelectual con otros países de superior cultura (Leibner 1994: 86).²

² Glicerio Tassara: *La Protesta*, n° 11, diciembre de 1911. Citado en: (Leibner 1994: 4).

Motines, ocupaciones de haciendas y aldeas, sublevaciones, intentos de levantamiento –como la rebelión legendaria de “Rumi Maqui”³ (1915-1916)– y otras acciones de resistencia contribuyen a romper algunos de los estereotipos poscoloniales. La protesta indígena se hace sin *La Protesta* de los anarquistas de Lima. Algunos colaboradores del periódico se dan cuenta de que “el espíritu de resistencia y rebelión” de la población indígena no necesita ser “despertado” por los anarquistas, como lo pensaba Caracciolo Lévano en su texto de 1912. Incluso más, comienzan a intuir que el espíritu de resistencia de los indígenas tiene relación con una memoria andina de la justicia, esto es, con una determinada raíz civilizatoria, y se abren a la idea de que la noción de “civilización” no remite necesariamente a Europa. Emprenden de este modo una revisión (auto)crítica de la posición “anarquista” sobre los indígenas de Perú, así como de su política poscolonial de “educación” del indígena en escuelas racionalistas donde se aprende la Razón y la Ciencia. Distanciándose del tradicional eurocentrismo, acogen entonces la idea de un “comunismo” o de un “socialismo” incaico, una idea que se venía gestando desde el siglo anterior y que se apoya esencialmente en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. Tal idea, según lo que hoy podríamos juzgar, no corresponde a una realidad histórica; sin embargo, independientemente de lo que pueda contener de “idealización”, en aquella época se va convirtiendo en un dispositivo central de crítica del eurocentrismo.

En *La Protesta*, la idea del “comunismo incaico” aparece probablemente por primera vez en enero de 1912 (n° 12), en un artículo que lleva precisamente por título “El Comunismo en el Perú”. Su autor, B.S. Carrión, recoge la caracterización inca-garcilasiana del gobierno paternal de los Incas, pero parece asociar lo comunista a la práctica del “trabajo en común” (Leibner 1994: 88; Kapsoli 1984: 183) y a la redistribución de los productos según las necesidades de cada cual. La continuación del artículo, anunciada en el texto,

³ Según Flores Galindo, el nombre de Rumi Maqui podría ser un seudónimo colectivo para designar a uno de “esos incas imaginarios que aparecen reiteradamente en la historia andina” (Flores Galindo 2008: 277).

no será nunca publicada en el periódico. Sin embargo, a partir de 1914 la idea del “comunismo” incaico reaparece en varios artículos, algunos de los cuales la relacionan de manera explícita con la crítica del eurocentrismo. Uno de los más significativos, firmado por E. de Arouet Prada y titulado “Raza Indígena” (n° 39, 21 de noviembre de 1914) afirma que los indios, “bajo el Comunismo y gobierno socialista –autoritario– de los Incas (...) no carecían de pan, techo y abrigo” (Kapsoli 1984: 179; Leibner 1994: 97). En una variante de la misma idea el texto dice: “En el imperio socialista autoritario –no libertario– ellos no carecieron de pan, techo y abrigo, ni sufrieron el látigo, el sable” (ídem). Arouet Prada establece pues una distinción entre el socialismo autoritario de los incas y el socialismo libertario, que sería el que proponían los anarquistas de su época. En su perspectiva, el “socialismo” incaico es una experiencia valiosa en cuanto sistema económico y redistributivo capaz de asegurar a la población el pan, el techo y el abrigo, pero no lo es en cuanto sistema autoritario de gobierno –distinción que recuerda la que aparece en las *Cartas íntimas* de Pi y Margall, en relación con los dos aspectos social y político de la experiencia “peruana”–. Sin embargo, Arouet Prada no separa su visión crítica de lo autoritario y despótico en el modelo incaico de gobierno, de su visión crítica de lo autoritario y despótico en el modelo colonial y republicano de gobierno: “A quienes se lamentan del despotismo de los incas les preguntaremos: ¿son verdaderamente libres todos los hombres de hoy? (...) los indios fueron más felices en el despotismo de los incas que en la tiranía de los Virreyes y Presidentes?” (Leibner 1994: 97; Kapsoli 1984: 179). Contrasta la situación del indígena antes y después de la invasión, evocando diversos aspectos de su condición de “siervo de la gleba”, y llega a una conclusión que se opone diametralmente a las tesis de Caracciolo y Tassara: “La civilización misma de los Incas fue más humana que la de los conquistadores” (Leibner 1994: 97).⁴ Desajustando la dicotomía eurocéntrica entre la “barbarie” y la “civilización”, observa que la “civilización” puede ser “barbarie”, e inversamente. La invasión

⁴ El mismo texto citado por Kapsoli dice “los españoles”, en lugar de “los conquistadores” (Kapsoli 1984: 179).

europea no fue un hecho de "civilización" sino de "barbarie": "Los invasores destruyeron el Comunismo imperial incaico, para explotar a los indios en nombre de un amo; desolaron su civilización en nombre de una fe mentida, más bien barbarie" (Leibner 1994: 96; Kapsoli 1984: 178). En la línea de González Prada, a quien llama "nuestro apóstol de la libertad" (Kapsoli 1984: 180), Arouet Prada sugiere que el principal criterio de civilización es la justicia social, una justicia que asegura a todos el pan, el techo y el abrigo. En esta perspectiva, el relato sobre el "comunismo incaico" funciona como operador crítico del eurocentrismo, cuestionando de hecho la identificación establecida entre la "civilización" y "Europa". La dura realidad de la Primera Guerra mundial, que tanto contribuyó a la crisis del modelo civilizatorio europeo en el mundo "criollo" latinoamericano de principios del siglo XX, es calificado claramente por Arouet Prada como *barbarie*: "La actual carnicería y desolación europea es una prueba también de que la civilización del siglo XX es una 'barbarie de guante blanco'" (Leibner 1994: 97). De hecho la barbarie está destruyendo lo que hay de civilización en el mundo, incluyendo a la misma Europa. Es la barbarie que Arouet Prada simboliza como un monstruo de tres cabezas (el Capital, el Estado y la Iglesia) que "devora a los hombres y hasta a los animales y plantas de la tierra" (Kapsoli 1984: 180).

Por esa época, el elemento "comunista" del "comunismo incaico" es generalmente asociado a lo comunal. Así, Arouet Prada alude al "comunismo" que pudo subsistir después de la destrucción del "Estado" incaico y que en el presente de 1914 "está desapareciendo merced a la ambición y al hambre canina de los gamonales" (Leibner 1994: 95). Este "comunismo" antiguo que todavía existía en 1914 y se encontraba amenazado es el de las tierras comunales o del *ayllu*. En la misma perspectiva, Encino del Águila presenta una versión "comunalista" del relato histórico del Inca Garcilaso en un artículo publicado en 1921 en *La Protesta* (n° 97):

La organización agraria comunista del imperio, que daba como resultado el bienestar económico del pueblo, hacía imposible la miseria y sus inevitables consecuencias (...). La organización social depende de la economía y es natural que la solidaridad y la armonía social

florecieron en el imperio, en tanto que el más feroz individualismo y antagonismo de clases han descollado en el coloniaje y la República (Kapsoli 1984: 181).

La “organización agraria comunista”, esto es, el *comunismo agrario*, constituye la base económica del sistema social y político de los incas; la sustitución del “comunismo” por el “individualismo feudal” se acompañó por consiguiente en lo social de la sustitución de la “solidaridad” por la “servidumbre social”, y, en lo político, de la del “paternal gobierno de los incas” por la “tiranía política” (ídem). Esta asociación de lo “comunista” con lo comunal se relaciona sin duda con el impacto de los estudios de Cunow sobre la organización comunal de las sociedades andinas, en los cuales el antropólogo alemán sostiene la tesis que lo “comunista” del sistema incaico reside en lo comunal y no en lo “estatal”. Un eco de esta tesis puede observarse en el libro *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas* (1905) de Francisco Tudela, un dirigente político de la “República aristocrática”. Desde una perspectiva capitalista, Tudela identifica claramente la comunidad indígena con el “socialismo” y propone por esta razón su abolición (Leibner 1999: 105). Al año siguiente, José de la Riva-Agüero retoma asimismo un aspecto central de la tesis de Cunow en su “Examen de la primera parte de los *Comentarios Reales* de Garcilaso Inca de la Vega”, publicado inicialmente en la *Revista Histórica*: “La propiedad territorial común (...) ha existido primitivamente en casi todo el mundo; y hoy mismo se preservan el *mir* ruso, el *allmend* suizo (...). Seguramente en el Perú preincásico aquel régimen comunista estaba muy extendido” (Riva-Agüero 1908: 134). Más explícitamente aún, Víctor Andrés Belaúnde reproduce poco después la tesis de Cunow, considerándola “una verdadera revolución en la manera de considerar el imperio incaico” (Belaúnde 1908: 24). Belaúnde, quien al igual que Francisco Tudela fue miembro del primer comité central de la API en 1910 (Jancsó: 76) refuerza retóricamente la dicotomía planteada por Cunow:

La organización comunista no tuvo su origen en la constitución de la monarquía incaica; fue anterior a ella (...). Se ha desvanecido el sueño del socialismo peruano. El Perú no es el prototipo de la monarquía

paternal; el comunismo no fue impuesto por los incas (...). El Perú antiguo no es el arquetipo del Estado socialista. El Perú antiguo es una enorme aglomeración de ayllus, de comunidades de aldea, de agrupaciones de organización rudimentaria y primitiva (p. 24-25).

En aquella época la idea de que la comuna indígena tenía su origen en el régimen de los Incas no era realmente una "creencia divulgada" (Leibner 1994: 107), a pesar de que el mito del socialismo originariamente "estatal" podía subsistir en algunas lecturas estrechamente literales de los *Comentarios Reales* como, por ejemplo, la de la anarquista y feminista peruana Angelina Arratia en su libro *El Comunismo en América* (1920).⁵ Del relato historial del Inca Garcilaso retoma Arratia ante todo el mito de la obra fundacional, civilizadora y esencialmente pacífica de Manco Cápac, y por ende la idea que las prácticas e instituciones de bienestar comunal eran creación de los Incas: "los Incas hicieron del imperio una sola gran familia por solidaridad de sus destinos, de manera que ninguno de sus súbditos estuvo jamás expuesto a la mendicidad" (Kapsoli 1984: 195). La anarquista peruana –posteriormente radicada en Chile– relaciona la inexistencia de mendicidad con el sistema de justicia redistributiva descrito por el Inca Garcilaso y Blas Valera. En el antiguo Perú, dice, no había

nadie que sufriera hambre ni frío, ni quien quedara abandonado (...). Cada matrimonio recibía un *topo*, medida agraria que variaba según aumentaban o disminuían los miembros de la familia. En consecuencia, nadie podía enajenar ni legar su tierra. A igual distribución estaban sometidos los ganados, mientras los peces y las yerbas podía tomarlas cada cual en la cantidad que quisiera (Kapsoli 1984: 194).

El proceso de indianización del anarquismo, patente asimismo en el discurso de Juan Manuel Carreño sobre el anarquismo moderno

⁵ La autora de *El comunismo en América* es llamada "Evangelina Arratia" en el periódico anarquista chileno *Claridad* del 20 mayo de 1922 (n° 52), y "Angelina Arratia" en el número 67 (2 septiembre de 1922) del mismo periódico. En el número 52 se relaciona el título del libro editado por la editorial Lux con dos conferencias dictadas por la autora en Chile en la sede de la IWW (*Industrial Workers of the World*) y en la Federación de Obreros de Imprenta.

como “continuación evolutiva del sublime comunismo incaico” (Leibner 1994: 98), interactúa con el proceso de indianización del indigenismo. Al cabo de siete años de una importante actividad de defensa jurídica y de información y denuncia de la violencia estructural que afecta a la población indígena, la API se disuelve en 1916. Durante esos años había conseguido estructurar una vasta red de delegados de provincia, la cual constituye sin duda uno de sus mayores aportes al indigenismo de los años siguientes. Varios de estos delegados eran indigenistas no indígenas, que con frecuencia trabajaban en el campo del derecho o en estudios sociales; entre ellos se cuenta Luis Eduardo Valcárcel (Cuzco), de quien ya se ha hecho mención como historiador en el primer capítulo de este libro, así como otras figuras marcadas por las ideas de González Prada: Francisco Mostajo (Arequipa), Modesto Málaga (Caylloma), Luis Felipe Aguilar (Cuzco) y muchos más. Varios otros delegados eran indígenas o “mestizos” indianizados, como Francisco Chuquihuanca Ayulo (Puno), a quien Zulen consideraba “heredero de la tradición y del alma de una raza” (Kapsoli 1980: 16),⁶ y quien habría estado vinculado a la sublevación de “Rumi Maqui” en 1915 (Jancsó: 94).

Cuando se disuelve la API en Lima, en varios departamentos y provincias los delegados mantienen sin embargo sus actividades “pro-indígenas”. Tres años después, parte de la red de ex-delegados junto con líderes indígenas decide constituir una nueva organización indigenista a escala nacional: el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, que editará el periódico *Tahuantinsuyo*. Creada en Lima, en 1919, con el apoyo de emigrantes provincianos en las ciudades y de obreros anarcosindicalistas (Arroyo 2004: 185), la nueva organización es dirigida, a diferencia de la API, por indígenas o “mestizos” indianizados. Entre ellos se cuenta Chuquihuanca Ayulo, quien funda en 1922 el periódico *El Pututo*, órgano regional (Puno) del Comité Tahuantinsuyo. El indianismo de Chuquihuanca, quien fue abogado, educador y coautor de un al-

⁶ Según testimonio del educador indigenista José Antonio Encinas, Chuquihuanca se sentía “orgulloso de su prosapia india” (Kapsoli 1980: 17).

fabeto quechua-aimara, acoge la referencia del Inca Garcilaso de la Vega. En un artículo publicado en el segundo número de *El Pututo*, Chuquiwanca Ayulo califica elogiosamente al Inca Garcilaso como "nuestro escritor nacional de más lineamientos":

Cuando los cañones íberos sembraban con el asombro la muerte en la plaza de Cajamarca, refiere Garcilaso, nuestro escritor nacional de más lineamientos, la indiada pavorida en empuje sobrehumano derribó uno de los paramentos y por ese vacío huyó: "Ese muro de granito tuvo más piedad que los españoles", escribió el cronista. No se diga lo mismo de la República (Kapsoli 1984: 257. Cf. HGP 1. XXVII).

La referencia inca-garcilasiana puede ser rastreada igualmente en el pensamiento político de Carlos Condori Yujra, otra figura destacada del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Condori provenía de una familia campesina de Huancané (Puno), y había aprendido las primeras letras en una escuela rural. Había trabajado como obrero de la limpieza pública en Lima, donde fue iniciado a las ideas libertarias por un carpintero del Rímac. Según el testimonio de su primo Mariano Larico Yujra, a los 19 años Condori "ya hablaba sobre derechos del trabajo, había conocido a muchos dirigentes de los anarcosindicalistas, hablaba de los dirigentes de Italia, Francia, contaba las luchas de los trabajadores y obreros" (Kapsoli 188). Por ese entonces ya era conocido en los círculos obreros y de provincianos emigrados en Lima por su nombre de combate de Carlos Condorena. Cuando se crea el Comité Pro-Derecho Condorena es nombrado miembro de su subcomité de Puno (p. 209), y posteriormente, en agosto de 1923, es nombrado Pro-Secretario de Actas del Tercer Congreso Indígena Tahuantinsuyo, organizado en Lima por el Comité (p. 227). En una intervención en quechua durante el Congreso declara que "la muerte de Atahualpa no olvidarán jamás los de su raza, como a los autores de su muerte" (p. 226). Como varios otros activistas y dirigentes del Comité, Condorena asocia elementos de la *utopía andina* –en el sentido preciso que Flores Galindo atribuye a esta expresión– con elementos de la utopía anarquista o del comunismo anárquico. La fuente inca-garcilasiana de la *utopía andina*, identificada por Flores Galindo, parece estar presente en las ideas de Condorena. Según Larico Yujra, Condorena

era, de todos los dirigentes de la “sublevación del 23” (el sitio de Huancané en 1923),

el que mejor sabía de la historia de los incas, había leído en un libro cómo vivían los incas, cómo educaban a sus hijos, cómo repartían las tierras, decía que en tiempo de los Incas no había pobres, ni mendigos, pocas injusticias (Arroyo 2004: 195).

En la expresión: “no había pobres, ni mendigos” se observa la traza de un célebre subtítulo de los *Comentarios Reales*: “No hubo pobres mendigantes” (CR 5. IX). El relato historial del Inca Garcilaso fue, con toda probabilidad, el libro que había leído Condorena.

La asociación de la *utopía andina* con la utopía del comunismo anárquico es asimismo visible en otros líderes del Comité, como Hipólito Salazar y Ezequiel Urviola, ambos igualmente puneños. Uno y otro se habían vinculado inicialmente con los círculos de obreros y artesanos anarquistas y anarcosindicalistas de Lima, y ambos asumen, cada uno a su manera, la causa indigenista. En textos de 1924 Salazar se incluye, en primera persona del plural, entre los “hijos de los incas”: “Nosotros los hijos de los inkas debemos adelantar más” (Kapsoli 1984: 167); “Cuatro siglos de (...) esclavitud hemos soportado los hijos de los Incas” (p. 168), hasta la época actual en la cual los gamonales “nos despojan violenta e injustamente nuestras tierras comunitarias o Aillos” (ídem). Dos años después, reproduce el relato ya bien establecido sobre el “comunismo incaico” en un informe publicado en la revista de la Secretaría Sudamericana de la Internacional Comunista:

El indio peruano, por tradición, por costumbre, se inclina hacia el comunismo. En la sierra he observado y visto con mis propios ojos, que cada año se distribuyen las tierras amigablemente y todos siembran y se ayudan mutuamente, en la siembra y en la cosecha. Cuando se construye una casa se ayudan unos a otros (p. 171).

Urviola, por su parte, asume un indigenismo más profundo, reivindicando una memoria histórica cuyas raíces remontan al Tawantinsuyo. En esta memoria, que es de resistencia y combate, establece Urviola una continuidad entre el pasado y el presente, según

la lógica de la *utopía andina* descrita por Flores Galindo. Partiendo del martirio del Inca Atahualpa, y pasando por la resistencia de Cahuide, Túpac Amaru y Juan Bustamante, esta memoria culmina en las figuras contemporáneas de Antonio Chambilla, Domingo Huarca y Tomasa Conde, asesinados por los gamonales (p. 150). Según Flores Galindo, la originalidad de Urviola radica precisamente en este intento de amalgamar la utopía andina con el socialismo (Flores Galindo 2008: 294). Al igual que Chuquiwanca, Urviola es un "mestizo" indianizado que domina la lengua quechua, pero en su caso la indianización se expresa en lo cotidiano por el abandono de la indumentaria de tipo "occidental" para vestirse con poncho, chullo y ojotas (Mariátegui lo veía como prototipo del "indio socialista"). Urviola fue secretario general del Tercer Congreso Indígena Tahuantinsuyo, en el que Salazar fue secretario de actas; ambos renunciaron a sus cargos al desaprobar la decisión del Congreso de invitar al Presidente Leguía a la sesión de clausura. Salazar se separa del Comité y crea en diciembre la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP), en la línea anarquista de las federaciones "regionales"⁷ A partir del año siguiente la hostilidad de Leguía hacia el Comité Tahuantinsuyo se hizo cada vez más abierta, intentando impedir la realización del Cuarto Congreso (1924) y tomando el control del Quinto (1925) y Sexto (1926) congresos, antes de prohibir en agosto de 1927 la existencia del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. En ese mismo año cesa la publicación de *La Protesta*, y el intelectual marxista José Carlos Mariátegui es condenado a arresto domiciliario. Al año siguiente Mariátegui publica sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y funda el Partido Socialista Peruano (PSP).

2. El "comunismo incaico" en el marxismo de Mariátegui

El relato de Mariátegui sobre el "comunismo incaico" no marca una ruptura con las anteriores versiones indigenista y anarquista, pero

⁷ La Federación Obrera Regional Argentina (FORA) fue creada en 1901, la Federación Obrera Regional Uruguaya (FORU) en 1905, la Federación Obrera Regional de Perú (FORP) en 1913 y 1919 (refundación).

sí un nivel de mayor elaboración y sistematicidad. Lejos de representar un exotismo o una deriva “populista” de su pensamiento político, como lo afirmaron los ideólogos del “marxismo” oficial, la interpretación mariáteguiana del “comunismo incaico” constituye el elemento central de un proyecto político original que implica la posibilidad de una descolonización del marxismo.

El uso por Mariátegui de la idea del “comunismo incaico”, en sus diversas expresiones, tiene múltiples antecedentes lejanos e inmediatos, en el tiempo y en el espacio. Hemos visto que a lo largo de una historia casi secular, cuyos orígenes remontan por lo menos a 1854 con Ange Guépin, la idea va adquiriendo un significado político, antropológico y, en ciertos casos, a la vez antropológico y político. En la Europa contemporánea de Mariátegui la idea está presente en múltiples publicaciones europeas y latinoamericanas: *L'Empire socialiste des Inkas* (1928), de Louis Baudin, ya mencionado; *La justicia del Inca* (1926), de Tristán Marof (Gustavo A. Navarro); *L'Empire des Incas et leur communisme autocratique* (1924), de Georges Rouma; “Der Kollektivismus der Inkas in Peru” (1924), de Hermann Trimborn, entre otras. En la década anterior se había editado en París *Un grand État socialiste au XV^e siècle. Constitution historique, sociale et politique du royaume de Tahuantinsuyu, État des Incas* (1910), traducción francesa de la obra de Oscar Martens *Ein sozialistischer Grosstaat vor 400 Jahren* (1895), y en Londres se había publicado el libro de Clements Markham *The Incas of Peru* (1912), en el cual el autor alude a la tesis de Cunow sobre el “comunismo agrario”. En el Perú, como lo hemos visto, la idea del “comunismo incásico” fue utilizada en las primeras décadas del siglo XX tanto por conservadores (Tudela, Riva-Agüero, Belaúnde) como por anarquistas e indigenistas. Hemos visto asimismo que en la conformación de esta idea y de este imaginario el relato historial del Inca Garcilaso de la Vega ocupa un lugar central, independientemente de la orientación ideológica, ética y política de los autores.

En Mariátegui, la idea del “comunismo incaico” es desarrollada principalmente en dos textos: los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y el informe “El problema de las razas en la América Latina” (1929), destinado a la sección latinoamericana del

Komintern y redactado en parte por Mariátegui mismo y en parte por Hugo Pesce a partir de lineamientos trazados por Mariátegui. En los *Siete ensayos* Mariátegui utiliza las expresiones *comunismo agrario*, *comunismo incaico*, *comunismo indígena* y *socialismo indígena* para designar la base de la organización económica y social del Tawantinsuyo (Mariátegui 1977: 54, 63, 76, 83). En "El problema de las razas" aparece de nuevo la expresión *comunismo agrario*, una vez sin complemento (Mariátegui 1981: 62) y otra vez acompañada del adjetivo "primitivo" (p. 68); igualmente aparecen las expresiones *colectivismo primitivo* (p. 60) y *colectivismo incaico primitivo* (p. 68). El empleo de este último adjetivo sugiere una cercanía o una equivalencia con el postulado del "comunismo primitivo", que en esa época ya constituye un lugar común del "marxismo" oficial de la Internacional Comunista. El mismo Mariátegui emplea el adjetivo, como complemento semántico, en otro texto de septiembre de 1928: "La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica" (p. 249). La versión mariáteguiana de la idea del "comunismo incaico" retoma elementos que provienen tanto del discurso antropológico de la época relativo al "comunismo agrario" en la región andina, representado en lo esencial por los estudios de Cunow (I), como por los relatos anarquista e indigenista sobre el "comunismo" de los incas (II).

I. De Cunow a Ugarte: "comunismo agrario" preincaico y "Estado"

Mariátegui probablemente no había leído directamente los estudios de Cunow, cuyas primeras traducciones en castellano salen en Lima en 1929; no obstante, tuvo por lo menos un conocimiento indirecto de sus tesis sobre un "comunismo agrario" preincaico, a través de Riva-Agüero, Belaúnde y, sobre todo, César Antonio Ugarte. "No creo en la obra taumatúrgica de los Inkas" (Mariátegui 1977: 80). El *ayllu*, la institución básica de ese "comunismo" de carácter comunal, no fue inventado por los gobernantes del Tawantinsuyo, sino que fue el resultado de una "gesta milenaria" (ídem). En un comentario general que bien podría aplicarse a los *Comentarios Reales*, anota Mariátegui que está bien que se

exalte la obra de los Inkas pero “no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria de la cual esa obra no es sino una expresión y no una consecuencia” (ídem). Sin embargo, la tesis de la preexistencia del *ayllu* andino al “Imperio” incaico no conduce a Mariátegui a postular una separación absoluta y por ende ahistórica entre lo comunal y lo “estatal”, como lo hacen Belaúnde y Cunow y como lo hará, más tarde, Murra. Sobre este punto Mariátegui sigue a Ugarte, quien, prefigurando posiciones de la historia contemporánea, sostenía ya en 1926 la tesis de que los incas organizaron “el Imperio a imagen y semejanza de sus ayllus” (Ugarte 2019: 19). Esto es, lo comunal marca lo “estatal”, delimitando en particular el sentido general del sistema redistributivo, así como lo “estatal” afecta lo comunal, disminuyendo sus márgenes de autonomía. Lo “estatal” o “imperial” construido por los incas conserva en su sistema redistributivo elementos de comunismo, es decir, de “comunismo agrario” según la expresión de la época. “La organización de los Incas no fue un sistema artificial, implantado con propósitos reformadores, sino el resultado de un proceso de muchos siglos determinado por múltiples factores étnicos y sociales” (ídem). Si bien comparte con Cunow la tesis del carácter preincaico del *ayllu*, Ugarte se distancia de él al considerar la relación entre lo comunal y lo “estatal”. Siendo “resultado” de ese largo proceso, lo “estatal” incaico conserva según Ugarte un carácter “comunista”:

Los datos recogidos por las informaciones coloniales demuestran claramente la existencia del “ayllu” preincaico. Por otra parte, el origen del comunismo de los Incas no tendría una explicación satisfactoria si admitiéramos que las civilizaciones anteriores no tuvieron una organización económica semejante. Para que se desarrollara un gran Imperio comunista, como el de los Incas, era necesario que los principios esenciales de su régimen social y económico estuvieran ya arraigados en los pueblos que los constituyeron (Ugarte 2019: 4).

En la misma perspectiva, Mariátegui anota que la obra de los incas consistió en

construir su Imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El *ayllu* –la comunidad– fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente (Mariátegui 1977: 80).

O, en los términos de Mariátegui-Pesce,

Anteriormente a la vasta organización del Imperio incaico, existió entre las poblaciones aborígenes que ocupaban el inmenso territorio, un régimen de comunismo agrario. (...) El imperio incaico de los quechuas (...) encontró en todas partes este orden económico existente. Solo necesidades administrativas y políticas, tendientes a reforzar el poder del control central en el vasto imperio, impulsaron al gobierno de los Incas a organizar en forma especial el régimen comunista que funcionaba desde tiempo muy lejano en todo el territorio del imperio (Mariátegui 1981: 62).

Este modelo de reorganización estatal del sistema comunal define la singularidad de la experiencia incaica del Tawantinsuyo. Como lo señala un historiador contemporáneo, el sistema redistributivo (estatal) no se opone al sistema de reciprocidad (comunal) sino que al contrario “se inscribe en su desarrollo y funda su ideología sobre él” (Wachtel 1971: 105). Al reconocer la presencia de esta marca de la memoria comunal en el sistema redistributivo del “Imperio”, Mariátegui no está pues “idealizando” (Leibner 1999: 44-45) el pasado incaico; está, por el contrario, ateniéndose a los datos históricos disponibles en su época.

En la perspectiva de Mariátegui, el “Estado” organizado por los incas “reprodujo” el estado social (“natural”) pre-existente, esto es, la organización comunal basada en el *ayllu*, la “célula del Imperio” que no fue creada por los incas. Lo “comunista” del Tawantinsuyo reside solo en la “reproducción” de un “comunismo” preexistente de profundas raíces históricas. Lo que hay de “comunismo” en las instituciones incaicas deriva pues de este “comunismo” originario. Por consiguiente, para entender lo que significa para Mariátegui la idea del “comunismo incaico” se requiere especificar previamente

su comprensión del “comunismo” originario. A esta forma inicial de “comunismo” Mariátegui la designaba con la expresión de “comunismo agrario”, que retoma de Belaúnde, Ugarte y Valcárcel y, a través de los dos primeros, del discurso etnológico de Cunow.

El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo (...). Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria (...). Al comunismo inkaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas– se le designa por esto como comunismo agrario (Mariátegui 1977: 54).

El comunismo inkaico es pues comunismo agrario, y no se puede oponer las dos expresiones.⁸ Para describir los principales elementos del comunismo agrario, Mariátegui se apoya en Ugarte, citando un texto de su *Bosquejo de la historia económica del Perú*:

Al comunismo inkaico (...) se le designa por esto como comunismo agrario. Los caracteres fundamentales de la economía inkaica –según César Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con suma ponderación– eran los siguientes: “Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el *ayllu* o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la *marca* o tribu, o sea la federación de *ayllus* establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de cosechas y frutos” (ídem).

La descripción que propone Ugarte se apoya a su vez, parcialmente, en los *Comentarios Reales*, a los que considera “uno de los relatos coloniales más autorizados (...), el más conocido y uno de los más exactos e interesantes” (p. 6). Lejos de compartir el patente prejuicio

⁸ No tiene pues mucho sentido pretender que Flores Galindo busca “centrar el debate alrededor del concepto de ‘comunismo agrario’, sin mencionar el mucho más problemático de ‘comunismo inkaico’” (Leibner 1999: 44). Para Mariátegui el “comunismo inkaico” es “comunismo agrario”. Sin embargo, este “comunismo agrario” difiere del *Agrarkommunismus* de Cunow en la medida en que incluye en la época prehispánica las instituciones redistributivas del “Estado” inkaico, esto es, en la medida en que es “comunismo inkaico” (noción que rechaza Cunow).

anti-garcilasiano de Cunow,⁹ el historiador y economista peruano reconoce los aportes del Inca Garcilaso de la Vega, anotando sin embargo que ciertos elementos del relato historial han de ser rectificadas a la luz de la crítica moderna (p. 7). Ugarte resume los principales datos de la descripción que hace el Inca Garcilaso de la vida económica de los incas, indicando que es “en el fondo exacta” (ídem): división tripartita de la tierra, propiedad colectiva e indivisible de las tierras del *ayllu*, redistribución anual de estas tierras en función del tamaño de cada familia, uso del *tupu* como unidad de medida para esta redistribución, usufructo equitativo de las fuentes de agua, pastales y bosques del *ayllu* por parte de sus miembros, régimen de cooperación colectiva del trabajo, cultivo de las tierras de los ancianos e inválidos por los comuneros del *ayllu*, sistema de almacenes públicos para la redistribución de bienes en casos de calamidad pública, orden de cultivo de las tierras, etc. (p. 6-7, 11). “El aspecto mejor conocido del *ayllu* incaico, cuyos caracteres no han sido todavía determinados con precisión, es el del comunismo agrario. Lo que principalmente caracterizaba al *ayllu*, en efecto, es la posesión colectiva y la explotación comunista de la tierra” (p. 8). La concepción que tiene Ugarte –y a través de él, Mariátegui– del *comunismo agrario* se basa en contenidos proporcionados esencialmente por el Inca Garcilaso.

De igual manera, la caracterización del *comunismo agrario* por Mariátegui-Pesce reitera los mismos contenidos del relato historial del Inca Garcilaso, sin explicitar la fuente:

El poder económico y político del Estado, en el imperio incaico, residía en el Inca, pues su régimen de gobierno era centralista (...). La propiedad privada era desconocida. Las tierras se dividían en tres partes: una al Sol, una al Inca y una al Pueblo. (...) De preferencia se atendía a las tierras del Sol. Luego la de los ancianos, viudas, huérfanos y de los soldados que se hallaban en servicio activo. Después es el pueblo que cultivaba sus propias tierras, y tenía la obligación de ayudar al vecino. Tras esto se cultivaba las tierras del Inca (...). La economía del gobierno

⁹ Recordemos que Cunow califica al Inca Garcilaso de “vanidoso mestizo” (ver capítulo 6, p. 110).

producía sobrantes. Estos se destinaban a los almacenes, que en la época de escasez, eran proporcionados a los individuos sumidos en la miseria por sus enfermedades o por sus desgracias. Así se establece que gran parte de las rentas del Inca, volvían después, por uno u otro concepto, a las manos del pueblo. Las tierras eran distribuidas en lotes que se entregaban anualmente (...) (Mariátegui 1981: 63).

La institución política del antiguo “comunismo incaico”, el “Estado” del Tawantinsuyo, fue destruida en muy poco tiempo por la invasión europea. No obstante, ni la colonia ni la post-colonia “republicana” han conseguido extirpar totalmente lo comunal. En la perspectiva de Mariátegui la idea del *comunismo agrario*, cuyos contenidos provienen esencialmente de los *Comentarios Reales*, subsiste aun como “espíritu” y como conjunto de prácticas, esto es, como forma cultural de la región andina donde viven las “cuatro quintas partes” del Perú. Por ello la idea posee, igualmente, un significado político.

II. “Comunismo incaico” y descolonización del socialismo

Para Mariátegui el “comunismo” andino no es algo definitivamente pasado. “El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. (...) El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa” (1977: 83). El “comunismo”, aquí, es lo opuesto al “individualismo”. Se trata pues de una visión del mundo, de una concepción del vínculo social, de un “espíritu” y no de una institución. En el Perú andino de 1928 se observa aún la “supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas” (p. 52). Mariátegui retoma aquí elementos que provienen en parte del relato anarquista sobre el “comunismo incaico”; recordemos que en 1914 Arouet Prada aludía al “comunismo” que pudo subsistir luego de la caída del Tawantinsuyo y que en su época se hallaba en trance de desaparición debido a “la ambición y al hambre canina de los gamonales”, esto es, el “comunismo” de las tierras comunales o del

ayllu.¹⁰ Sin embargo, la principal fuente de Mariátegui en relación con la realidad presente de la comunidad es el libro de Hildebrando Castro Pozo *Nuestra Comunidad Indígena* (1924), uno de los primeros estudios de carácter sociológico dedicado a las comunidades andinas contemporáneas. En su libro, Castro Pozo, quien fue jefe de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento y promotor de los dos primeros congresos del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, consideraba que la economía comunal podía ser la base de una economía cooperativa de tipo socialista.¹¹ Mariátegui retoma esta propuesta política de Castro Pozo:

Las "comunidades" (...) representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación (...). La "comunidad" puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las "comunidades" de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario (1981: 43).

En su dimensión comunal, el *comunismo agrario/incaico* supérstite constituye para Mariátegui un elemento central del proyecto político de un Perú socialista, el cual supone por consiguiente un vínculo esencial entre el pasado y el presente, entre la memoria utópica del Tawantinsuyo (recreada a través del tiempo tanto por las prácticas comunales andinas como por los relatos del "comunismo incaico" cuyo principal referente son los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso) y el presente de un "socialismo" surgido de la Revolución industrial y que, en algunas de sus expresiones, encarna la posibilidad de una modernidad alternativa, no capitalista. En el plano político y teórico, la memoria utópica del "comunismo" del pasado se integra, a través del comunismo supérstite, con la utopía del comunismo o del socialismo que se vislumbraba, de múltiples formas, en los años diez y veinte del siglo pasado. A lo comunal subsistente se le atribuye el significado de instancia de articulación

¹⁰ Ver supra, p. 287.

¹¹ Castro Pozo desarrollará posteriormente esta idea en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936).

entre el pasado y el presente. Era la idea de lo comunal que estaba ya presente en el comunismo anárquico de Arouet, Arratia y Carreño, en el indigenismo socialista o socializante de Urviola y Condorena –en quienes palpita lo que Flores Galindo llamaba la utopía andina– y en el socialismo cooperativista de Castro Pozo. En el caso de Mariátegui, el socialismo que debía recoger la memoria utópica del comunismo agrario/incaico estaba basado en lo esencial en una concepción marxista y no dogmática del socialismo.

El encuentro que postulaba Mariátegui entre el comunismo incaico y el socialismo marxista era algo difícilmente aceptable por la ortodoxia marxista de su época, tanto en su versión socialdemócrata como en su versión comunista. A pesar de todo lo que podía separarlas, ambas versiones compartían un esquema lineal, evolucionista y positivista de las “etapas” del “desarrollo” de las sociedades, basado en la ideología moderna del “Progreso”: en la etapa inicial se encontraba el “comunismo primitivo”, de la cual se pasaba “necesariamente” por el desarrollo de las fuerzas productivas a las etapas del esclavismo, el feudalismo y el capitalismo, antes de llegar a la etapa “final” que sería la del “socialismo” (considerado por ciertos marxistas como fase “inferior” del comunismo). En esta perspectiva, la conjunción entre el “comunismo primitivo”, considerado lo más atrasado, y el socialismo, considerado lo más avanzado, aparecía como un despropósito. El agente social y político del socialismo era el “proletariado”, que era un producto del capitalismo, y sin proletariado no era concebible el socialismo. Al igual que otros países de Latinoamérica, el Perú era clasificado por los ideólogos de la Internacional Comunista en el grupo de los países coloniales, semi-coloniales y dependientes, en los cuales predominaban relaciones sociales de tipo “feudal”, “semi-feudal” o “de modo asiático de producción”; según esto, la sociedad peruana debía esperar el desarrollo del capitalismo para poder comenzar a emprender la tarea de una transformación socialista. Y, tal como las otras formas del evolucionismo, el evolucionismo marxista suponía como punto de referencia universal la historia de las sociedades europeas, a partir de la cual se juzgaba a las otras sociedades del planeta.

A contracorriente de este marxismo eurocéntrico, la propuesta socialista de Mariátegui de integrar los elementos subsistentes de "comunismo" agrario o incaico en un proyecto socialista moderno cuestionaba de hecho el significado políticamente negativo que la ortodoxia marxista atribuía a lo "primitivo" y lo "arcaico", entendidos como lo "pre-moderno" y, por ende, lo "atrasado". Lejos de ser algo superado históricamente, el comunismo andino –lo único subsistente del antiguo "comunismo incaico"– era para Mariátegui una práctica social y un "espíritu" siempre actual y vigente en un presente orientado hacia el futuro de un Perú socialista. Al igual que en Rosa Luxemburgo, en el proyecto político de Mariátegui lo "arcaico" comunal pierde el significado negativo que le atribuye el discurso establecido sobre la "Modernidad" y el "Progreso", y es reconocido como un valor actual de carácter social, ético, económico y político. Lo arcaico es contemporáneo. En un contexto político y cultural dominado por el prejuicio eurocéntrico, heredado del régimen colonialista europeo, según el cual la "civilización" y con ella el saber moral y político solo puede provenir de Europa, este reconocimiento adquiere de hecho una dimensión descolonizadora. Cuestiona un modelo de pensamiento y de práctica política basado en la simple copia e imitación de modelos europeos, y afirma la creatividad andina que supo producir un saber moral y político admirado desde el siglo XVII por una Europa abierta a la alteridad.

El socialismo (...) está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano (1981: 249).

El anhelo de un socialismo contextualizado, que no fuera "calco y copia" del modelo concebido por los marxistas europeos, no obedecía únicamente a la exigencia elemental de tener en cuenta la realidad peruana y latinoamericana. Mariátegui asume plenamente esta exigencia, entendiendo por una parte que en una región poscolonial de escaso desarrollo industrial el principal sujeto del cambio social no puede ser el "proletariado" en el sentido europeo y marxista del tér-

mino,¹² y, por otra, que en el Perú específicamente subsisten estructuras agrarias comunales que en Europa han sido casi totalmente destruidas, y que constituyen una base para la transformación socialista de la sociedad. “En el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues peruano –ni sería siquiera socialismo–, si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas” (p. 217). Sin embargo, el anhelo de un socialismo peruano no corresponde solo a la necesidad política de tener en cuenta la singularidad de la demografía peruana. Junto a esta exigencia política y social, y solidaria con ella, hay una exigencia más profunda, de índole cultural. El “comunismo incaico” subsistente en la vida comunal es una realidad no solo económico-social sino también cultural, por la cual se asignan determinados significados, valores y sentidos a la relación entre los humanos y entre lo humano y la tierra. Mariátegui observa que el “Perú” de los incas era una “civilización agraria” (1977: 54) y que el indígena andino de su época sigue siendo “de costumbre y de alma agrarias” (p. 47). Con estos dos términos: *alma* –término cercano de *espíritu*, que se encuentra igualmente en el texto– y *costumbres*, Mariátegui designa lo que podríamos denominar *cultura*, en el sentido de modo de vida articulado por saberes y creencias compartidas que confieren sentido y valor a la existencia. Así, algunos párrafos más adelante, Mariátegui alude a la “cultura” (p. 55) que se nutría de la savia de la antigua economía agraria. La raíz semántica de esta última palabra remite a la idea de *tierra* y, más precisamente, de tierra que se cultiva y produce lo necesario para la vida humana. En la memoria cultural andina la tierra no tiene, sin embargo, un significado meramente utilitario y, menos aún, mercantil. Mariátegui anota que posee, ante todo, el significado “metafísico” de ciclo vital y sustento de la vida: “El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra” (p. 47, 54). “Desposar” es unirse en una relación de intimidad, de tal

¹² Como lo han observado Robert Paris y Flores Galindo, el término “proletariado” tiene en Mariátegui el sentido más genérico de “trabajadores”, incluyendo a obreros y campesinos (Flores Galindo 1991: 50).

manera que "desposar" la tierra equivale a constituir con ella algo común, no estar con ella en una relación de pura exterioridad. En la tradición cultural andina la íntima relación entre la tierra y lo humano es expresada a través de la figura de la Madre Tierra, como lo recuerda Valcárcel en un texto de 1925 que Mariátegui transcribe íntegramente en los *Siete ensayos*. La tierra, escribe Valcárcel,

es la madre común: de sus entrañas no solo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (1977: 54).

Comentando este texto, Mariátegui anota: "Al comunismo inkai-co (...) se le designa por esto como comunismo agrario" (ídem). El "comunismo agrario" del *ayllu* andino no es pues solamente una forma de propiedad común de la tierra, ni solamente una forma de organización del trabajo basado en la reciprocidad y la ayuda mutua. Es todo eso pero es ante todo una manera de "ver" el mundo, en la cual la tierra aparece como Madre común. Y es precisamente porque la tierra es Madre común que la tierra es común en la unidad del *ayllu*.

El "comunismo agrario" subsistente en la vida comunal es pues una realidad cultural o, como dice Mariátegui, un "espíritu". La organización comunal de la propiedad y del trabajo es "la expresión empírica de un espíritu comunista" (p. 83). Por eso, robarle la tierra al indígena es también robarle su "alma", dejándola sin referentes en un mundo en el que la tierra ya no es principio de vida sino un puro objeto utilitario y una mercancía, y en el que los otros ya no son cooperadores capaces de reciprocidad y ayuda mutua sino individuos competidores y rivales orientados por la finalidad de la ganancia privada. Destruyendo la propiedad comunal, la legislación de la "República" poscolonial apunta al mismo tiempo a liquidar el "espíritu comunista" andino y a substituirlo por el "espíritu individualista" liberal y capitalista. Desde la perspectiva inversa y contraria, el combate político de Mariátegui contra la "República" poscolonial es al mismo tiempo el combate cultural

por superar el “espíritu individualista” y promover un “espíritu comunista” basado en la cooperación, la reciprocidad y la ayuda mutua. Para adelantar esta crítica cultural del capitalismo, Mariátegui conjuga dos tradiciones culturales, señalando una articulación posible entre el “espíritu comunista” andino y la idea moderna del socialismo –una articulación que implica la descolonización del socialismo “pretendidamente universal” (Fornet-Betancourt: 135)–. En el Inca Garcilaso, se dice en los *Siete ensayos*, “se dan la mano dos edades, dos culturas” (p. 237). De manera análoga, en la propuesta de un socialismo peruano –un socialismo que no sea “calco y copia” de las formas europeas del socialismo– se encuentran y dan la mano temporalidades y culturas distintas, como en la metáfora luxemburguiana de la mano que el pasado extiende al presente.

Sobre los contenidos concretos de este encuentro Mariátegui dejó algunas anotaciones, que sugieren una fecundación recíproca de ambas tradiciones “comunistas”. Por un lado, el modelo de relaciones de cooperación inspirado del *ayllu* constituye un valor social y ético que el socialismo “moderno” ha de integrar. La atención que presta Mariátegui al tema del “espíritu comunista”, que contrapone al “espíritu individualista” característico del capitalismo, sugiere que el socialismo/comunismo es esencialmente un modelo cultural, un estilo de vida y de relaciones interhumanas, y no simplemente un particular modelo redistributivo o un sistema de planificación de la economía. El “espíritu comunista” andino es para él un recurso esencial no solo para la transformación socialista del Perú sino también para la construcción de un imaginario descolonizado de la “nación”.¹³ Por otro lado, al nivel económico, la estructura comunal subsistente constituye para Mariátegui el dispositivo central de un programa de reforma agraria socialista¹⁴: las tierras recuperadas de

¹³ El “cimientto histórico (...) de la nueva peruanidad, que es una cosa por crear (...) tiene que ser indígena” (1977: 254).

¹⁴ Se debe recordar la importancia económica de la realidad comunal subsistente en la época de Mariátegui, o, mejor, la idea que él tenía de esta importancia, a partir de datos provenientes de Castro Pozo. Mariátegui señala la existencia de “cerca de 1500 comunidades con 30 millones de hectáreas, cultivadas aproximadamente por 1.500.000 comuneros” (1981: 68). Ver: p. 81.

los latifundios han de ser devueltas a las comunidades, o entregadas a los obreros agrícolas organizados en forma de comunidad. La "comunidad" es pues la base de una alternativa a la política liberal que propone, desde la "ideología individualista", el "fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad" (p. 51). La definición de esta alternativa supone pues el reconocimiento efectivo de los "elementos de socialismo práctico" que subsisten en la "agricultura y la vida indígenas" (p. 52), y, al mismo tiempo, exige la reelaboración de los elementos constitutivos del "espíritu comunista" andino a partir de las nuevas condiciones históricas planteadas por los tiempos modernos, la construcción de una articulación entre el *ayllu* y el *munus* (Fajardo: 29). En la línea de la propuesta política de Castro Pozo,¹⁵ Mariátegui vislumbra la posibilidad de una transformación del *ayllu* tradicional (donde pueden subsistir ciertos vínculos de parentesco o de vecindad) en cooperativas (donde tales vínculos no serían determinantes) de producción, consumo y crédito. La "comunidad" es un "organismo viviente", que manifiesta "evidentes posibilidades de evolución y desarrollo" (p. 81-83).

Por escasas que puedan ser, las anotaciones de Mariátegui sobre los posibles contenidos del encuentro intercultural entre los dos "comunismos" constituyen sin duda el intento más elaborado realizado hasta esa época para pensar el "comunismo incaico" como un dato cultural del presente, en su forma de memoria comunal o de "espíritu comunista". De este modo, Mariátegui reactualiza el potencial político de la vieja idea, de raíz inca-garcilasiana, del "comunismo incaico", que surge en el siglo XIX en el seno de la tradición política de la "comunidad de bienes".

¹⁵ Según Carlos Franco, la cooperativa era para Castro Pozo la "cristalización de una vocación profunda de la comunidad y de su propia capacidad adaptativa a los desafíos de la economía contemporánea y de la sociedad peruanas" (1989: 27). Como parecía confirmarlo el caso de la cooperativa de Muquiyauyo (Jauja), Castro Pozo estimaba que la cooperativa "no implica la renuncia a la propiedad comunal de las tierras, a la autonomía, la solidaridad y el colectivismo del trabajo, sino su prolongación adaptativa más eficiente" (p. 28).

Sexta parte
Resonancias contemporáneas

Capítulo 12

El Inca Garcilaso y José María Arguedas

1. La indianización como gesto político

Casi tres siglos después de la muerte del Inca Garcilaso nace José María Arguedas (1911-1969) en Andahuaylas, en los Andes meridionales del Perú, a ciento cincuenta kilómetros al oeste de Cuzco. Varios autores han señalado un entronque intelectual entre ambos escritores. Entre ellos, González Vigil sostiene que el Inca Garcilaso sería uno de “los cronistas que leyó Arguedas con mayor provecho” (González Vigil: 23);¹ por su lado, Cornejo Polar pone de relieve el común interés de los dos pensadores por la cuestión de la pluralidad étnica y cultural: “Como Garcilaso, el Inca, Arguedas pretende asumir en sí mismo y en su obra la abrumadora pluralidad que define al Perú” (Cornejo 1976: 72); en la misma perspectiva, el escritor colombiano Carlos Vidales señala una continuidad entre los dos autores: la obra de Arguedas “es la culminación de la obra emprendida por el Inca Garcilaso y Huamán Poma de Ayala, que son esos gigantes que ven más allá de los siglos el valor creador del mestizaje cultural” (Vidales 2012).

El Inca Garcilaso y Arguedas comparten, efectivamente, la experiencia de una cierta pluriculturalidad como dimensión constitutiva de su ser, y describen esta experiencia casi con las mismas

¹ Así, comentando el episodio de la distribución de la sal a los pobres de Patibamba, en *Los ríos profundos*, González Vigil recuerda, sin mencionar la fuente, un tema central de los *Comentarios Reales*: “en la organización económica del Imperio Incaico, se tenía en cuenta las necesidades de todos, incluyendo a ancianos e incapacitados” (p. 278).

palabras. El primero dice sentirse “obligado de ambas naciones”² (española, inca), y el segundo se ve como un “vínculo vivo” entre “las dos naciones”³ (quechua e hispana o hispanizada). No obstante, ninguno de ellos interpreta su pluralidad de orígenes como “mestizaje cultural”, ni se identifica a sí mismo como “mestizo”. El hijo de Chimpu Ocllo, la madre obligada a abandonar su hogar a causa de su indianidad, reitera en su escritura: “soy indio”; el hijo de *mistis*, que fue “hijo adoptivo” de la comunidad de Utek’ en Lucanas, dice ser un “indio quechua moderno”. De una manera que podría parecer a primera vista paradójica, ambos asumen su pluralidad de orígenes autoidentificándose a partir de uno solo de ellos: el referente “inca” o “quechua”. Es verdad que el escritor de Andahuaylas también se identifica a sí mismo como “peruano”, pero precisando que se trata de una manera no *aculturada* de ser peruano, esto es, una manera que reconoce la importancia de los valores humanos del mundo indígena andino y ve en ellos una “promesa” para “el Perú y otros países de América Latina” (Arguedas 1981: 197). La realización histórica de esta promesa supone, por consiguiente, una forma de “indianización” del Perú e incluso de otros países de América Latina. Una “indianización” que Arguedas y el Inca Garcilaso asumieron en su propio “ser” –en su manera de situarse en el mundo y frente a los otros–, cada uno según las circunstancias históricas en que le correspondió vivir. Y, en ambos casos, esa *indianización* de su “identidad” no fue una opción arbitraria sino el producto de una cierta experiencia de lo “indio” y de lo “no-indio”.

Tanto para el Inca Garcilaso como para Arguedas esta experiencia fue dramática y fundadora. Fue, para los dos, la experiencia de la injusticia sufrida que marca la vida personal y es palpable en toda la vida social. Para el niño y adolescente cuzqueño es la injusticia padecida por la madre humillada a causa de su indianidad, pero también la injusticia de la destrucción del “buen gobierno” de los incas, de la usurpación de

² “... viéndome obligado de ambas naciones, porque soy hijo de un español y de una india” (Fl. 247).

³ “... lo que era como individuo: un vínculo vivo (...) de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores” (...). Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto” (Arguedas 2011: 359).

la legítima autoridad política y de la denigración de la cultura incaica. Para el niño y adolescente andahuaylino, la injusticia del desprecio y dominación *misti* sobre los “colonos” y comuneros quechuas que le dieron amparo en una época difícil de su vida. Destinado por sus orígenes sociales a integrar el mundo de los *mistis* (“blancos”), el niño José María vive en el mundo de los “indios” la mitad de su infancia, de los seis a los doce años de edad. La muerte de su madre, a quien pierde a la edad de tres años, y la ausencia recurrente de su padre –abogado itinerante que se desplazaba sin cesar de una localidad andina a otra– lo dejan en una especie de “orfandad” que será agravada por los maltratos recibidos de parte de su madrastra y hermanastro a partir de 1917, año en que su padre se casa con una hacendada de San Juan de Lucanas. Esta, que manifestaba un profundo desprecio a los indios, pretende humillar al niño obligándolo a vivir con los domésticos indígenas de la familia e imponiéndole rudas faenas. Pero lo que hizo en realidad, muy a pesar suyo según Arguedas, fue abrirle un mundo:

fui obligado a vivir con los domésticos indios y a hacer algunos de los trabajos de ellos, en la primera infancia. Recorrí los campos e hice las faenas de los campesinos bajo el infinito amparo de los comuneros quechuas. La más honda y brava ternura, el odio más profundo, se vertían en el lenguaje de mis protectores; el amor más puro, que hace de quien lo ha recibido un individuo absolutamente inmune al escepticismo. No conozco gente más sabia y más fuerte. Y los describían como degenerados, torpes e impenetrables. Así son para quienes los trataron como animales durante siglos (Arguedas 1990: 405-406).

[Con mi] sentimiento de gran orfandad (...), yo me arrimé a los indios e indias y aprendí de ellos todo o casi todo su maravilloso y casi indescriptible mundo. Yo canto como ellos, como ellos hablo, pero al mismo tiempo *sentí* (...) a la otra gente (Arguedas 1990: 419).

[Don Víctor Pusa y don Felipe Maywa, indígenas de Lucanas] me hablan día y noche (...), ellos me criaron, amándome mucho, porque viéndome que era hijo de *misti*, veían que me trataban con menosprecio, como a indio. En nombre de ellos, recordándolos en propia carne, escribí lo que he escrito, aprendí todo lo que he aprendido y hecho, venciendo barreras que a veces parecían invencibles. Conocí el mundo (Arguedas 1990: 435).

De este modo, el escritor de Andahuaylas fue un “blanco” que tuvo, en su niñez, la singular posibilidad de asimilar de manera práctica y vivencial al sentido ético-simbólico de la vida transmitido por los hombres y mujeres indígenas que tomaron a cargo su menesterosidad material y afectiva, y, ya adulto, de formarse intelectualmente para abordar ese sentido, como etnólogo e investigador de la cultura, a través de fuentes orales y escritas –entre estas últimas, los *Comentarios Reales*–. En nombre de los indios que lo acogieron, “recordándolos en propia carne, escribí lo que he escrito”. Arguedas escribe a partir de la experiencia de la injusticia, y su escritura es un reclamo de justicia. Encontramos aquí otra esencial proximidad con el Inca Garcilaso, cuyo proyecto de escritura es proyecto de resistencia cultural y política. Y, más profundamente aún, Arguedas y el Inca Garcilaso coinciden en entender el proyecto de resistencia como proyecto de indianización. Para ellos, la indianización es un gesto político.

Su reclamo de justicia es, en su forma más explícita, proyecto de resistencia contra el olvido de lo “indio”, combate por la preservación y crecimiento de una memoria cultural “india” que se halla amenazada desde la invasión, por la violencia (pos)colonial. Ya en su tiempo el Inca Garcilaso había percibido la amenaza de extinción de la memoria incaica, relacionándola con la invasión (“la entrada de la nueva gente y trueque de señorío y gobierno ajeno”, CR 7. VIII), que en poco tiempo liquidó las funciones sociales de transmisión de la memoria. El Inca recuerda que en 1558, dos años antes de salir de su patria (más exactamente de su *matria*), “... se habían acabado los maestros mayores y los sacerdotes que en aquella república había, entre los cuales andaba la tradición de las cosas sagradas” (CR 3. XXIII). Por la misma época también se perdía la memoria de las cosas profanas transmitida por los “contadores [*quipucamayoc*] y los historiadores que guardaban la tradición de ellas” (*ídem*). Desde su situación singular de “indio” solitario emigrado a la metrópoli colonial que ha destruido el “buen gobierno” de sus antepasados maternos, el Inca Garcilaso proyecta entonces escribir para contribuir a preservar la memoria del mundo incaico:

Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado, porque no se pierdan del todo, me

dispuse al trabajo tan excesivo como hasta aquí me ha sido y delante me ha de ser, el escribir su antigua república... (CR 7. VIII).

El emigrado cuzqueño cuenta pues la referencia indígena, porque para él esta referencia cuenta. Y la cuenta introduciendo en la (re) creación de memoria el recurso de la escritura que, según una vieja tradición latina y helénica, confiere un carácter perpetuo y hasta “eterno” a la memoria colectiva. La escritura adquiere en esta perspectiva una dimensión política fundamental, tan importante para una colectividad como la acción de los legisladores y los guerreros. Así, en la antigua Roma los guerreros y legisladores hacían “hazañas en la guerra y en la paz”, que los escritores narraban “para honra de su patria y perpetua memoria de todos ellos, y no sé cuáles de ellos hicieron más, si los de las armas o los de las plumas” (ídem). Se trata ciertamente de una duda retórica que disipa el lema inscrito en su escudo de armas: *Con la espada y con la pluma*. El lema no jerarquiza el hacer con la espada y el hacer con la pluma, sugiriendo que del punto de vista político puede ser tan necesario el uno como el otro. El Inca Garcilaso tuvo sin duda conciencia del poder del narrador de “hacer” la historia (Arendt: 251) a través de sus “relatos historiales”. En todo caso, así como los “indios” de varias partes del continente utilizaban en su época caballos y armas de fuego en su resistencia al invasor (la “transculturación” descrita por Wachtel), así el Inca Garcilaso se apropia la escritura para su combate político por la memoria incaica. En esta resistencia con la pluma se instituye a sí mismo como “indio”, participando en la creación de un modo de ser indio que incluye el uso de la escritura alfabética.

Casi cuatro siglos después, Arguedas renueva el mismo proyecto de preservación y crecimiento de la memoria cultural “india” por medio del “arte” de la escritura. Al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, en 1968, declara que su obra

pretendió difundir y *contagiar* en el espíritu de los lectores el arte de un *individuo quechua moderno* que, gracias a la conciencia que tenía del valor de *su cultura*, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse (Arguedas 2011: 357. Subrayado AGM).

La intención política de esta escritura que valora, amplía y enriquece la cultura quechua es más explícita que en el Inca Garcilaso. El propósito de Arguedas es *difundir* ampliamente esta cultura con el recurso del “arte” de la escritura (que parece distinguir de lo que se suele denominar “literatura”) y, más aún, *contagiar* el espíritu de sus lectores con su arte que expresa el sentimiento y sentido quechua del mundo. “Contagiar” el espíritu del lector no indio con ese arte significa, pues, “indianizarlo” en cierto modo, invitarlo a “ver” el mundo de otra manera, descentrarlo de una monolítica “identidad” moderna que desvaloriza lo “arcaico”.

Sin embargo, el reclamo de justicia que expresa el gesto político de la indianización en ambos escritores no se limita a la resistencia contra el olvido de lo “indio”. Por una parte, el enunciado “soy indio” del Inca Garcilaso, como el “[soy] un individuo quechua moderno” de Arguedas, no conciernen simplemente la “identidad” de un “individuo”. Son asimismo enunciados políticos, que subvierten profundamente el ordenamiento colonial y poscolonial de las “identidades” establecidas y de la “identidad” en general. Por otra parte, tanto para el Inca Garcilaso como para Arguedas la escritura de tradiciones y memorias culturales indígenas no significa simplemente la reivindicación de un mundo pasado. Para ellos, en efecto, ese mundo no es algo que pertenece al pasado, sino algo que en el presente se está (re)creando y a cuya (re)creación ellos aspiran a contribuir integrando la escritura y su arte a la memoria cultural quechua y expresando a través de ese arte una experiencia del mundo que tiene sentido en el presente –como lo confirmará en particular el eco extraordinario de los *Comentarios Reales* en Europa y América Latina a lo largo de los siglos–.

2. La subversión de la “identidad”

El gesto político de la indianización subvierte el ordenamiento colonial y poscolonial de la “identidad”, basado en la jerarquización de las “identidades” en función de su proximidad o alejamiento de la norma de referencia hispana o hispánica. En la época colonial esta norma era definida por elementos tales como el origen, el color de

la piel, el idioma, el vestir, etc., y, desde la segunda mitad del siglo XVII, la jerarquización alcanza un grado extremo de codificación con la clasificación cuasimatemática de las *castas* según el grado de “impureza racial”. Las reglas del vestir o del matrimonio (entre muchas otras) de las diferentes *castas* –designadas a veces con nombres de animales– estaban regidas por esta clasificación jerárquica, de la cual las pinturas de *castas* del siglo XVIII ofrecen una representación ilustrada. En la época del Inca Garcilaso la clasificación de las “identidades” impuesta por los invasores (criticada implícitamente por el cuzqueño) utilizaba principalmente las designaciones de “español”, “mestizo”, “indio”, “negro” y “mulato”, que funcionaban como categorías ontológicas; así, el individuo de doble filiación “india” y española era clasificado como “mestizo”⁴, es decir, ni “indio” ni “español”, menos que “español” (la “identidad” prestigiosa, o la del poder) y más que “indio” (la “identidad” subalterna, o la de los vencidos). En tal contexto social y político, el enunciado *performativo* “soy indio”, pronunciado por un “mestizo”, adquiere el significado de subversión del ordenamiento establecido de las “identidades”. Significa diferenciarse como “indio”, indianizarse, identificarse con lo subalterno, lo vencido y lo “bárbaro”. Aparece, por consiguiente, como una especie de retroceso: lo “normal”, para el “mestizo”, sería españolizarse, por lo menos en la medida en que el poder colonial lo permita. La indianización en cuanto gesto político va a contracorriente de la ideología dominante del mestizaje. Cuatro siglos después, en las circunstancias del Perú poscolonial y de su singular historia de vida, Arguedas subvierte la misma “normalidad”: rechaza la “aculturación”, término con el que designa la asimilación cultural al mundo *misti*, y se autoidentifica como *individuo quechua moderno*, un “demonio feliz [que] habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas 2011: 359). En esta autoidentificación del (supuesto) *misti* como individuo quechua moderno, al igual que en el “Soy indio” proclamado por el (supuesto) “mestizo” cuzqueño, no solo se subvierte el ordenamiento colonial y poscolonial de las

⁴ El calificativo de *mestizo* “fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias” (CR 9. XXXI). Subrayado por nosotros.

“identidades” socialmente establecidas. De manera más radical, se subvierte asimismo, tácitamente, la manera misma de entender la “identidad” en general.

Al afirmarse como “indio” y no como “mestizo” (salvo en el contexto particular que hemos indicado), el cuzqueño subvierte en efecto la concepción de la identidad como algo puramente dado y predeterminado *naturalmente*, y según la cual el individuo de doble filiación “india” y española “es” *necesariamente* un “mestizo”. El hecho de la indianización, asumida como gesto político, pone al descubierto que la “identidad” (“india”, “mestiza”, “española” o cualquier otra) no es una esencia predeterminada y predeterminante. La “identidad” se revela como algo que se construye. Al autoidentificarse como un *quechua moderno*, Arguedas pone igualmente en cuestión la concepción esencialista de la “identidad”. La expresión misma “quechua moderno” lo dice ya de manera transparente: ser quechua *moderno* es ser quechua de un tiempo determinado, quechua situado en el tiempo, y no quechua atemporal e inmutable como en un cierto discurso contemporáneo sobre los “pueblos originarios”, en los cuales el uso mismo del término *originario* “instala a las sociedades indígenas en el origen, en un espacio anterior a la historia, un lugar estático y repetitivo en el cual se reproducen sin cesar los ‘usos y costumbres’ del grupo” (Rivera 2016: 44). A diferencia de este esencialismo que no es más que una “reificación de la noción de indígena” (*idem*), la concepción arguediana de lo quechua restituye a lo indígena su constitutiva dimensión temporal e histórica. Como todo lo temporal e histórico, lo quechua se re-crea y se re-itera permanentemente, es decir, permanentemente deja de ser idéntico a lo que era. La identidad, entendida según el principio formal $A = A$, no se aplica absolutamente a lo temporal humano, que solo permite una aplicación relativa o circunstancial del principio de identidad. Referido en particular a los modos humanos y singulares de habitar el mundo o de estar-en-el-mundo, el uso del término “identidad” parece exigir el uso de comillas que permiten marcar la relatividad y circunstancialidad de su significado cuando es aplicado a realidades humanas. La “identidad” quechua es re-creación y re-iteración permanente de lo quechua, es decir,

movimiento permanente hacia lo quechua. Este estar orientado *hacia* un ser-sí-mismo que es al mismo tiempo un ser-otro constituye una primera dimensión característica de la “identidad”, que podríamos denominar el “hacia qué” de la autoidentificación, y cuyo fundamento ontológico-existencial corresponde a la estructura del pro-yecto (*projet, Entwurf*) descrita por la fenomenología existencial (Sartre, Heidegger). La indianidad es indianización, pro-yecto o pro-ceso hacia la indianidad. Expresado desde la perspectiva no fenomenológica del antropólogo Viveiros de Castro, la indianidad es “un proyecto de futuro” (Viveiros: 207), una “dinámica de constitución de subjetividades colectivas por la praxis” (p. 203). Es diferenciación y no diferencia, entendida esta última como algo estabilizado de manera definitiva (p. 99). Por eso, a contracorriente de la ideología colonial y poscolonial, lo “indio” no se decide por criterios de “raza” o de color de la piel. Arguedas dice ser “de rostro algo blanco, del más intenso corazón indio” (Arguedas 1990: 434). La “identidad” no es una determinación “natural” sino “corazón”: acto del entendimiento que *siente* una determinada relación con el mundo⁵. “Corazón” es “lágrima, canto, baile, odio” (ídem). Así entendían sin duda la “identidad” los mayas de Yucatán que acogieron en el siglo XVI a Gonzalo Guerrero como a uno de los suyos (algo que aparentemente siguen sin entender aquellos que en la España actual todavía consideran a Guerrero como “traidor”).

La posición del “hacia qué” de la autoidentificación no es un acto meramente “subjetivo”, según los parámetros de la dicotomía sujeto/objeto característica del individualismo (pos)moderno y de su particular concepción de un “sujeto” abstracto y desmundanizado. Lo *meramente* subjetivo no existe, porque la subjetividad concreta habita siempre en un mundo con otros y otras, y está siempre

⁵ No por casualidad las últimas palabras de Arguedas en su última obra (póstuma) evocan la figura altamente simbólica del estadounidense Maxwell: “En la voz del charango y de la quena, lo oíré todo. Estará casi todo, y Maxwell” (Arguedas 2011: 346). El texto comenta la difícil pero no imposible “indianización” de una subjetividad formada en el Norte capitalista y neocolonial: “Tú, Maxwell, el más atingido, con tantos monstruos y alimañas dentro y fuera de ti, que tienes que aniquilar, transformar, llorar y quemar” (Arguedas 2011: 346).

habitada por ellos. Está, por lo mismo, cargada de una cierta “objetividad”, que es la de la *experiencia* común del mundo. En el lenguaje de la fenomenología, la subjetividad es subjetividad-en-el-mundo, subjetividad-con-otros (*Mitsein*). La subjetividad del escritor cuzqueño está habitada por la lengua materna quechua, por el drama de su madre Chimpu Ocllo, por la tragedia y la memoria de su pueblo. La misma lengua, la memoria de esa tragedia y la experiencia de haber sido acogido por la comunidad de Felipe Maywa habitan la subjetividad del escritor andahuaylino. La subjetividad es relación-con-otros, y precisamente es por esto que la indianización es una subjetivación posible *del* Inca Garcilaso de la Vega y *de* José María Arguedas. Si la subjetividad no fuese relación, su indianización sería fundamentalmente inconsistente, vacía y sin sentido, como lo sería desde la perspectiva de un constructivismo puro y por ende abstracto. La indianización no es una opción que cualquiera pueda elegir en cualquier momento. En el caso del Inca Garcilaso y de Arguedas la indianización adquiere consistencia, contenido y sentido porque no es una simple declaración de un “sujeto” autárquico y autosuficiente sino una relación específica con determinados otros que son constitutivos de su situación. En términos fenomenológicos, el concepto de *situación* designa el espacio contingente de mundo a partir del cual el existir humano se singulariza generando sentidos, valores y significados (Sartre: 538 sq; Heidegger: 299). La indianización es la opción existencial, simbólica, ética y política con la que el Inca Garcilaso y José María Arguedas integran de manera singular la multiplicidad constitutiva de su situación, identificándose y diferenciándose con lo otro “indio” y con lo otro hispánico.

El “hacia qué” de la indianización del *individuo quechua moderno* no es por consiguiente una opción arbitraria, en la medida en que el agente que la asume no es un “individuo” en el sentido individualista característico del sujeto “atomista” producido en la (pos)modernidad “occidental” según las necesidades de la economía capitalista. Arguedas asocia el término *quechua* a su experiencia de la cultura comunal con la comunidad de Utek’, en la cual no hay “individuos” atomizados sino personas unidas entre sí y con el cosmos por lazos de cooperación y celebración. A partir de esta manera de entender

y de sentir las relaciones interhumanas así como las relaciones entre los humanos y lo no humano, la escritura a través de la cual Arguedas re-itera su indianidad andina es como una *respuesta* a un *encargo*: “En nombre de ellos, recordándolos en propia carne, escribí lo que he escrito”. El “hacia qué” de la indianización es respuesta a un encargo de alguien, y la estructura relacional encargar-responder, que podríamos denominar el “desde dónde” de la autoidentificación, confiere al “hacia qué” la consistencia de una relación humana. La estructura relacional del “desde dónde”, que constituye la segunda dimensión característica de la “identidad”, resulta aún más explícita en el proyecto de indianización del Inca Garcilaso.

La autoidentificación del cuzqueño como “indio inca” encargado de rescatar la memoria colectiva de los incas es una respuesta a un “encargo” originario del grupo indígena de sus allegados más cercanos, vinculados al círculo de los antiguos gobernantes Incas. La autoinstitución es relacional, esto es, integra en su movimiento al otro y a lo otro. Así lo sugiere el célebre pasaje de los *Comentarios Reales* en el cual el Inca Garcilaso describe el acto inaugural por el cual la comunidad de su madre le transmite la memoria del “buen gobierno” de los Incas. El texto merece ser citado extensamente:

Siendo ya yo de diez y seis o diez y siete años, acaeció que, estando mis parientes un día en esta su conversación hablando de sus Reyes y antiguallas, al más anciano de ellos, que era el que daba cuenta de ellas, le dije:

–Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? (...). ¿Qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? ¿Quién fue el primero de *nuestros* Incas? (...). ¿Qué origen tuvieron *nuestras* hazañas?

El Inca, como holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí (...) y me dijo:

–Sobrino, yo te las diré de muy buena gana; *a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frase de ellos por decir en la memoria)* (CR I. XV. Subrayados AGM).

Poco importa que la narración remita a un diálogo real, reconstruido más de cuarenta años después por la memoria del narrador, o que se trate de un diálogo totalmente imaginario. Lo significativo en ella, para nuestro tema, es lo que se dice a través de la narración: la relación del narrador adulto con la referencia incaica, simbolizada ya en el nombre “Inca Garcilaso de la Vega”. La narración refiere inicialmente la disposición del futuro “Inca” a escuchar el relato historial de su anciano tío, esto es, a *recibir* la memoria incaica. Seguidamente, refiere la disposición del anciano tío a iniciar a su sobrino a esa memoria, esto es, a *dársela*. El acto de transmisión de memoria colectiva es descrito como un dar y un recibir. En los términos de la economía del don (Mauss) que constituía según Wachtel y Murra la forma general de la economía incaica, el recibir implica un devolver, un “contra don”.

El don que recibe el futuro escritor de parte del anciano es la memoria oral de las “antiguallas” incaicas, es decir, una forma de memoria que el autor considera frágil e insuficiente, como lo confirma de nuevo el comentario que atribuye al joven adolescente que él fue: “pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis...?”. El “contra don” con el cual el futuro escritor devolverá a su comunidad (simbolizada por el anciano tío) el don de la memoria oral es la memoria escrita. Los *Comentarios Reales* son el “contra don” que sugiere el mismo relato, de manera que el libro que lee el lector constituye el eslabón final, extratextual, vivencial del ciclo dar-recibir-devolver⁶. Escribiendo su relato historial sobre los incas, el cuzqueño cumple la obligación de devolver con creces el don de la memoria incaica que ha recibido siendo joven. La memoria que le ha sido confiada es como una “carga” que contiene un secreto “encargo”, como lo sugiere veladamente el diálogo: “A ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón”. Diciendo: “A ti te conviene...”, el narrador diferencia y singulariza. Los predicados del pronombre personal “ti” quedan implícitos: “A ti, que eres hijo de Chimpu Ocllo, que conoces la escritura, que hablas tanto el quechua como el castellano, te conviene...”. El

⁶ Ciclo en el cual puede entrar el mismo lector o lectora.

narrador sugiere que la transmisión de la memoria incaica al joven hijo de Chimpu Ocllo implica un “encargo” de la comunidad materna: el encargo de defender esa memoria confiriéndole una forma escrita. Asumiendo ese encargo, el cuzqueño se convierte en combatiente con la pluma, transmisor y defensor de la memoria incaica. Y, a través del mismo gesto de entrar en el ciclo comunal del don, recibiendo y devolviendo la memoria común que le ha sido dada, se instituye como “indio inca”. Cumpliendo el encargo que le ha sido confiado, creando una forma escrita de la memoria incaica, el Inca Garcilaso entra en esa memoria: se indianiza. Su indianización es gesto de resistencia. De una resistencia con la pluma que, en su situación singular de emigrante bastante solitario relegado a una pequeña villa de Andalucía, se hace escribiendo en castellano, conservando al mismo tiempo como un tesoro su conocimiento de la lengua quechua.

El proyecto de indianización del Inca Garcilaso y de Arguedas se origina en la relación de cada uno de ellos con determinados “indios” que les transmiten una memoria cultural. Su proyecto de escritura parte de la interpretación que cada uno de ellos hace de esta transmisión como encargo de transmitir la memoria transmitida. Escribir esa memoria cultural es, pues, responder a un “encargo”. El “hacia qué” de su indianización por la escritura se apoya en un “desde dónde” instituido por la relación singular de cada uno de ellos con un grupo determinado de “indios” que transmite una memoria cultural. Lo transmitido por esa memoria cultural –su “contenido”– constituye el “qué” de la indianización, su tercera estructura característica. Lo que ha sido transmitido a los dos jóvenes de Cuzco y Andahuaylas no es una colección heterogénea de elementos “culturales” aislados y desorganizados, a la manera de aquellos que son vendidos en el mercado del folclor del multiculturalismo liberal. El “qué” de la transmisión es un saber del sentido y valor de lo existente y del existir humano, que permite discernir lo justo en las relaciones entre los humanos y lo no humano, y entre los humanos entre sí. Un saber que permite transformar la materialidad de las cosas en mundo que acoge a lo humano y en el cual cada humano singular puede sentirse acogido en el mundo. El “qué” de

la indianización del Inca Garcilaso y de Arguedas es un saber ético-existencial que les ha sido transmitido y que cada uno de ellos (re)crea y transmite por la escritura.

La multiplicidad de significados de la memoria cultural inca se organiza, en el relato histórico del Inca Garcilaso, a partir de este mismo núcleo ético-existencial, cuyo sentido general podría ser recogido en el enunciado: “no hubo pobres mendigantes” (CR 5. IX). La construcción que hace el Inca Garcilaso del pasado incaico en los *Comentarios Reales*, mezclando lo real y lo imaginario, no deja ninguna duda sobre el significado de ese mundo para él: los incas son los creadores de un mundo de justicia. Desde el legendario fundador Manco Cápac hasta Huáscar Inca (tío de Chimpu Ocllo), los gobernantes incas son descritos como sabios y justos. Poco interesa aquí que el contenido del relato esté constituido a la vez por la ficción y la historia; lo relevante en cuanto memoria “utópica” no es el estatus ontológico del referente utilizado, sino su significado político y ético que en diferentes épocas y lugares transforma un orden establecido en orden insostenible y formaliza lo posible de un orden alternativo, en el cual no hay “pobres mendigantes”. De todos los aspectos de la antigua sociedad incaica, el más sobresaliente, en el relato del cuzqueño, es su experiencia de un “buen gobierno”. Por eso, el sentido general de la indianización del Inca Garcilaso está construido, en lo esencial, en el libro quinto de los *Comentarios Reales*. El libro quinto constituye el núcleo “utópico” de la obra o, dicho de otro modo, su centro ético y político, como lo corrobora por lo demás la historia de su recepción política tanto en América Latina como en Europa. Autoidentificándose como “indio” (“indio inca”), el emigrado cuzqueño asume su afiliación a una sociedad justa regida por un “buen gobierno”. El modelo de esa sociedad justa constituye el “qué” de la indianización del cuzqueño. En su perspectiva, ser “indio inca” significa ser justo, obrar con justicia. No basta adornarse con plumas para ser “indio”, y menos aún si se hace con fines mercantiles. “Ser indio” puede ser un “estado de espíritu” (Viveiros: 99), pero el “espíritu” no es algo abstracto: es el espíritu de justicia que se arraiga en una memoria colectiva y se expresa políticamente en la aserción: “no hubo pobres mendigantes”.

De manera convergente, Arguedas ve desplegarse en la multiplicidad de significados de las memorias culturales indígenas de los Andes un sentido común y organizador: el espíritu de la reciprocidad comunal, que él denomina “cooperación”. Cuando Arguedas habla de los “valores humanos excelsos” (Arguedas 1981: 197) del mundo andino, valores que considera una “promesa” para “el Perú y otros países de América Latina” (ídem), se refiere a un espíritu de cooperación simétrica que se enmarca en una interpretación “mítica” de la cooperación universal de los elementos del cosmos. Arguedas interpreta el contenido de esta “promesa” como una alternativa política y cultural al ordenamiento moderno individualista de las sociedades en el planeta:

El Perú está ahora debatiéndose, en este momento el mundo se debate entre dos tendencias: ¿Qué es mejor para el hombre, cómo progresa más el hombre, mediante la competencia individual, el incentivo de ser uno más poderoso que todos los demás, o mediante la cooperación fraternal de todos los hombres, que es lo que practican los indios? Esa es la alternativa que se presenta en *Todas las sangres* (Primer Encuentro: 239).

Lo mismo que en el Inca Garcilaso, el “qué” de la indianización de Arguedas comporta una dimensión política. En su caso se expresa en la propuesta de un ordenamiento de la sociedad sobre bases comunales de reciprocidad e igualdad, así como en la solidaridad con las víctimas de los diferentes poderes instituidos. Como lo ha señalado Antonio Cornejo, se puede observar una notable coherencia de la actitud y de la obra de Arguedas, “siempre e inocultablemente a favor de los humildes” (Cornejo 1976: 72).

3. El socialismo y lo “mágico”

La indianización de Arguedas, expresada en el “[soy] un individuo quechua moderno” es un gesto político que no se limita a la reivindicación de un mundo pasado. Para él lo quechua no pertenece al pasado ni se reduce a un elemento del folclor peruano. Arguedas piensa lo quechua andino a partir de su experiencia de haber sido

acogido en su infancia y primera adolescencia por la comunidad de Utek', es decir, a partir de su experiencia de un mundo organizado por valores comunales de cooperación y reciprocidad, los cuales siguen teniendo vigencia en el mundo contemporáneo. Se trata, dice Arguedas, de "valores humanos excelsos" que son una "promesa" para el Perú y "otros países de América Latina" (Arguedas 1981: 197). Como "quechua moderno" Arguedas ve, a partir de su lectura de Mariátegui y Vallejo, una coherencia entre esos valores humanos y el proyecto redistributivo del "socialismo" que parece abrir la posibilidad de una modernidad alternativa a la modernidad hegemónica, capitalista y colonialista. Sobre la idea de esta coherencia se apoya la crítica arguediana del (des)ordenamiento capitalista de la sociedad, considerado injusto y deshumanizador (I) y se perfila la exigencia de un socialismo descolonizado (II), que parece prefigurar ciertas formas de la gran movilización indígena de las décadas posteriores a la muerte del escritor.

1) *La letalidad del "desarrollo" capitalista*

Arguedas elabora en toda su obra una crítica cultural de la "modernidad" poscolonial y capitalista, a partir de la situación del Perú de la primera mitad del siglo XX. Desde sus primeros cuentos de los años treinta hasta la novela *Todas las sangres* (1964) su crítica tiene por principal referente el mundo andino del sur con sus antagonismos socioculturales heredados del periodo colonial, y se centra en la defensa de los valores éticos, estéticos y espirituales de las culturas indígenas de los Andes. En su última obra *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, publicada póstumamente (1971), la crítica se focaliza en los efectos devastadores para el medio ambiente y para el medio humano del modelo de "modernización" industrial simbolizado por la ciudad costera de Chimbote, que en pocos años se convierte en la década de los sesenta en el "primer puerto pesquero del mundo". Chimbote es más que Chimbote: es símbolo de algo más general, como lo explicita Arguedas en varias ocasiones. En marzo de 1967 declara en una entrevista: "trabajo en una obra que pretendo hacer representativa de toda la complejidad cultural

del país, de su estratificación social (...). [El] escenario ya no son los Andes, sino la Costa, que es donde más se percibe la transformación del país” (Arguedas 1990: 383). En otra, de enero de 1969, para la revista chilena *Ercilla*, dice: “A través del hervidero humano que es el puerto pesquero más grande del mundo, Chimbote, [intento] interpretar mi experiencia del hervidero que es el Perú actual” (p. 407). Pero Arguedas sabe que el Perú no es un “hervidero” aislado del resto del mundo: está conectado con otros “hervideros” o, mejor, forma parte de ellos, en un gran “hervidero” mundial que sería el de la modernidad capitalista contemporánea. En una carta a John Murra de marzo de 1969 designa a su novela como “la novela del mundo Perú-chimbote-occidente” (p. 410); en otra, dirigida en diciembre de 1966 a Carlos Barral, presenta a Chimbote como “el más grande y miserable puerto de pescadores del mundo y acaso el más interesante como testimonio sobre el hombre actual” (p. 277). “Chimbote”, “Perú”, y “Occidente” se hallan integrados en una misma totalidad, forman parte de un mismo mundo. Por ello, Chimbote dice algo sobre “el hombre actual”, vale decir, sobre la condición humana tal como es configurada en la modernidad capitalista, individualista y nihilista.

Para construir narrativamente su comprensión e interpretación de “Chimbote” Arguedas se apoya en datos, obtenidos en parte directamente por medio de un trabajo de terreno, para el cual le es útil su formación de etnólogo. Efectúa varios viajes al puerto durante los cuales acopia información sobre la composición social y étnico-cultural de la población, sus condiciones de vida y de trabajo, el tipo de relación entre los diversos grupos, la estructura y funcionamiento de la economía pesquera, la ocupación y crecimiento del espacio urbano, etc. Realiza entrevistas grabadas con diversas personas, tales como pescadores, vendedores de mercado, vendedores ambulantes y habitantes de barriadas. Por otra parte, Arguedas tenía un conocimiento directo de los efectos de la industrialización en otro puerto pesquero, Supe, donde pasó dieciocho veranos de su vida. Durante ese lapso de tiempo, la industrialización de la harina de pescado convierte a la “silenciosa y paradisíaca caleta” que era Supe en “un inmenso surtidor de humo pestilente y la playa en un fango cargado

de gusanos nunca vistos” (Arguedas 1990: 276), así como en un lugar donde imperan “empresarios sin entrañas” (ídem). Estos dos aspectos remiten a los dos principales referentes de la crítica de Arguedas al modelo capitalista de industrialización: por un lado, la devastación del medio ambiente, simbolizada por la transformación de la bahía de Chimbote en una especie de cloaca; por otro, la tragedia social y cultural que la industrialización incontrolada genera en el puerto, agravada en las circunstancias del Perú y de América Latina por la lacra racista heredada del periodo colonial.

El primero de estos aspectos es evocado inicialmente, en forma poética, por la figura mítica de los “Zorros dialogantes”, inspirada por el manuscrito de Huarochirí (siglo XVI). Observadores atentos del mundo de los humanos, los “Zorros” dialogantes son como la autoconciencia de la vida cósmica: saben lo que puede decidir la posibilidad o la imposibilidad del vivir humano y de la vida en general. En uno de sus diálogos, el Zorro de Abajo (la región costera) le dice a su interlocutor, el Zorro de Arriba (la región andina):

EL ZORRO DE ABAJO: Muy fuertemente, aquí, los olores repugnantes y las fragancias; las que salen del cuerpo de los hombres tan diferentes, de aguas hondas que no conocíamos, del mar apestado, de los incontables tubos que se descargan unos sobre otros, en el mar y al pesado aire se mezclan, hinchán mi nariz y mis oídos. Pero el filo de mis orejas, empinándose, choca con los hedores y fragancias de que te hablo, y se transparente; siente, aquí, una mescolanza del morir y del amanecer, de lo que hierve y salpica, de lo que se cuece y se vuelve ácido (...). (Arguedas 2011: 74).

La descripción del “Zorro” que cuenta “historias de Chimbote” sugiere un predominio de los “olores repugnantes” sobre las “fragancias”. Los hedores que el “Zorro” percibe en Chimbote provienen del “pesado aire”, del mar y de los hombres, y se relacionan con la actividad industrial simbolizada por los “incontables tubos que se descargan unos sobre otros”. A esa actividad aluden igualmente los “Zorros” en su breve primer diálogo, por medio de la metáfora del hierro: “el hierro torcido, retorcido, parado o en movimiento, porque quiere mandar la salida y la entrada de todo” (p. 37). La descripción de los “Zorros” corresponde a las transformaciones que se

producen en Chimbote desde finales de la década de 1950. Por esa época, varias empresas privadas comienzan a especializarse en el procesamiento de la anchoveta para producir harina y aceite de pescado. El crecimiento de la demanda mundial de harina de pescado, utilizada para la fabricación de alimentos para animales (en particular para la industria avícola y porcina), convierte a ese producto en una mercancía de alto valor, que atrae importantes capitales, peruanos y extranjeros; por otra parte, las innovaciones en la tecnología pesquera (sustitución de redes de algodón por redes de nylon, uso de equipo de sonar para detectar los cardúmenes de peces) permiten un considerable aumento de la productividad, y contribuyen al crecimiento de la tasa de rendimiento del capital invertido.⁷ Así, en la década del sesenta se cuadruplica el tonelaje de la pesca de anchoveta, pasando de 3,5 millones a 12 millones de toneladas; en esa época la anchoveta representa alrededor de la mitad del total de la producción mundial de harina de pescado. En 1962, Chimbote se convierte en el primer puerto de pesca del mundo y, tres años después, cuenta con más de 30 fábricas que procesan dos millones de toneladas de anchoveta, de las cuales se extraen 340.000 toneladas de harina de pescado, o sea el 30 por ciento de la producción nacional (Sulmont: 5). Procesados en varios puertos del litoral peruano, la harina y el aceite de pescado se convierten en el primer rubro de exportación del Perú, pasando del 5 por ciento de las exportaciones en 1955 al 25 por ciento en 1964.

La maximización de la explotación de anchoveta, determinada por la finalidad de los empresarios de maximizar sus ganancias, trae por efecto una brutal disminución de la población de peces de la corriente de Humboldt. A mediados de la década de 1960 se observa un fenómeno de sobre-pesca y, a pesar de las recomendaciones de los biólogos oficiales de limitar la captura anual de pescado a siete millones de toneladas, las empresas capitalistas se empeñan en seguir aumentando su producción anual, que llega a más de 10 millones en 1968. “Jamás el hombre había explotado tal cantidad

⁷ La tonelada FOB de harina de pescado se vendía en los años sesenta entre 120 y 140 dólares, y su costo de producción en Perú no excedía los 60 dólares.

de una sola especie marina en la historia” (ídem). Bajo la presión de los empresarios el gobierno reduce los periodos de veda, demasiado cortos para permitir la reproducción de la población de anchovetas. En 1970 una misión de la FAO recomienda fijar en 95 millones de toneladas anuales el límite de sostenibilidad de la explotación de la anchoveta, y, de nuevo, las empresas desatienden la recomendación, extrayendo 12 millones de toneladas en 1970 y 10 millones en 1971. El resultado es una crisis ecológica sin precedentes en la región, que determina a su vez el colapso de la producción pesquera (4 millones de toneladas en 1972, 1,3 millones en 1973). Con la drástica reducción de la población de anchoveta disminuye no menos brutalmente la población de aves guaneras, que pierden su principal fuente de alimento, y de lobos marinos. De 15 millones a principios de los sesenta, la población de aves marinas cae en 1968 por debajo de los cinco millones. Junto con la destrucción masiva de peces y aves y otras especies animales, la industrialización desenfrenada contamina gravemente el mar, el aire y la tierra, que quedan invadidos de olores. Al mar que “apesta” y en la bahía misma de El Ferrol se vierten toneladas de desechos industriales diversos (residuos de pescado, sanguaza, grasas, aceites) y otros desperdicios de la ciudad; a la atmósfera se arroja no solo el humo de las fábricas pesqueras, sino también el de la industria siderúrgica (inaugurada en 1958), los cuales, cargados de óxidos de hierro y otras sustancias, forman una densa niebla de partículas, extendiéndose hasta el valle del río Santa. Las secuelas del proceso de destrucción ambiental en Chimbote durante la década de los sesenta subsisten hoy todavía, y hacen que el puerto sea todavía una de las ciudades más contaminadas del Perú y de la región⁸.

El segundo referente de la crítica de Arguedas al modelo capitalista de industrialización, orientado hacia el lucro privado y acumulativo y no hacia el bien común, es la tragedia social y cultural que vive la inmensa mayoría de la población de Chimbote y, en particular,

⁸ Sobre la historia y los efectos a largo plazo de la contaminación industrial y urbana en Chimbote, ver en la página internet del Instituto Peruano de Protección Ambiental (IPAMA) el artículo de *Percy Grandez Barrón* “El Ferrol, la Bahía que se resiste a morir” en: <http://ipama.org.pe/2017/10/30/ferrol-la-bahia-se-resiste-morir/>

los migrantes indios y cholos de la Sierra. En efecto, el crecimiento vertiginoso de la industria de harina y aceite de pescado genera en varias regiones del país expectativas de trabajo y prosperidad. El espejismo de la “riqueza” para todos es promovido inicialmente por los industriales, que requieren mano de obra abundante y barata. En las condiciones de exclusión y desigualdad social inherentes al modo de producción capitalista, dominante en el país, Chimbote se convierte en una especie de “tierra prometida” para una parte de la población más pobre, urbana y rural, de “arriba” (la “Sierra”) y de “abajo (el litoral). Con la ilusión de hallar condiciones de vida más satisfactorias, llega a Chimbote una población de migrantes pobres provenientes de diversas partes del país, de los cuales muchos son indios y cholos que buscan huir de la extrema miseria y del despotismo de los gamonales. En una carta a Murra del 10 de febrero de 1967 anota el escritor: “... como el mito de Chimbote sigue difundándose, mito como centro de enriquecimiento del serrano (...), la avalancha de serranos continúa” (Arguedas 1990: 379). La metáfora de la *avalancha* o del *aluvión* humano describe bien el proceso migratorio a Chimbote, cuya población crece a un ritmo anual de 13,4 por ciento entre 1940 (4243 habitantes) y 1961 (59.990 habitantes), y de 9,4 por ciento entre 1961 y 1972 (160.430 habitantes, de los cuales el 70 por ciento es de origen andino). A partir del año 1972, en el que comienzan a sentirse los efectos económicos de la crisis ecológica, la tasa de crecimiento desciende a 3,4 por ciento (hasta 1981) y a 1,8 por ciento (hasta 1993), según los censos oficiales.⁹ La avalancha migratoria desborda rápidamente el débil potencial de vivienda y servicios de la ciudad, y van surgiendo en las laderas de los médanos y al borde de insalubres pantanos decenas de nuevas barriadas sin agua, alcantarillado ni electricidad, compuestas de modestas casitas de barro y de estera, o de ladrillo y teja de asbesto, construidas en terrenos invadidos por los migrantes. “Treinta barriadas, doscientos mil, viven en la basura y bajo la luz de las

⁹ Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). Censos Nacionales: 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0018/cap31002.htm

estrellas. Así tiene que ser” (Arguedas 2011: 164), dice en la novela el jefe de fábrica Rincón¹⁰, en tanto que el narrador anota que en La Esperanza, la “más grande y lejana barriada de Chimbote”, la población ha aumentado en tres años de cuatro mil a treinta mil habitantes (p. 272).

Al comienzo del *boom* de la harina de pescado, una parte de los migrantes logra encontrar trabajo en la pesca, las fábricas, la construcción y el comercio. Pero muy pronto se va saturando y reduciendo el mercado de trabajo, en parte por efecto de la introducción de nuevas tecnologías pesqueras y de nuevas maquinarias industriales¹¹. “Ya en las fábricas no había sitio; en la pesca también estaba lleno” (p. 319), –cuenta el personaje de Cecilio Ramírez, un migrante serrano –. Muchos migrantes viven “en la más pavorosa miseria” (Arguedas 1990: 379), boqueando “como peces en la arena” (Arguedas 2011: 139), luchando por sobrevivir en condiciones nuevas, en las cuales el espíritu comunal y los referentes culturales se debilitan en muchos. La reconstrucción narrativa de esa lucha constituye lo esencial de los relatos de Chimbote en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. De este esfuerzo no por “imaginar” a partir de la “realidad” sino de pensar la realidad contándola, surge la trama de una compleja realidad *vivida* por hombres y mujeres que luchan por la supervivencia en un contexto de abandono casi total. Se trata, en general, de una trama donde predomina la amenaza de la imposibilidad de vivir, la extrema miseria y el sentimiento de abandono, la violencia y la explotación de unos por otros, las relaciones de poder, la competencia, el cinismo y el menosprecio, la deshumanización. El modelo ecológicamente insostenible es a la par socialmente intolerable, generando nuevas formas de explotación, desigualdad y

¹⁰ En otro momento el mismo personaje exclama: “¡Si no había, pues, electricidad, ni hay tampoco ahora, en las veintisiete barriadas de Chimbote, ciento cincuenta mil habitantes!” (p. 134).

¹¹ Rincón explica: “Reducimos los obreros de doscientos cincuentiocho a noventa y seis (...); más obreros largamos de las fábricas, más llegan de la selva” (p. 124). “¿Saben que las fábricas están reduciendo su personal a una quinta parte? ¿Que a la industria no le conviene seguir teniendo obreros fijos con derechos sociales y que pronto eliminará a todos y no quedarán sino eventuales bajo el sistema de contratistas generales?” (p. 127).

exclusión, instituyendo para muchos condiciones de vida o de mera supervivencia extremadamente precarias y malsanas. Y siendo socialmente intolerable, el modelo de modernidad industrial capitalista es culturalmente *nulo* (según el sentido etimológico de la palabra que remite a la idea de “inexistencia” o de “nada”), generalizando formas de vida sin sentido ni valor, esto es, formas de subjetividad individualista (auto)definidas unívocamente por el valor-mercancía: “Estoy trabajando en Supe, en Chimbote, tomando datos de ese mundo donde (...) tú tanto tienes tanto vales” (Arguedas 1990: 383). Pero al mismo tiempo la trama muestra la “fragancia” del heroísmo cotidiano de hombres y mujeres que creen en la posibilidad de una vida humana, para ellos y para todos, entreabriendo así el horizonte “utópico” de una sociedad que garantiza a todos y a todas lo necesario para vivir humanamente.

2) *La exigencia de un socialismo descolonizado*

Arguedas como el Inca Garcilaso escriben, pues, a partir de la experiencia de la injusticia, y en sus obras late un reclamo de justicia. En la época del cronista cuzqueño este reclamo se traduce políticamente en la idea del “buen gobierno” incaico como modelo de una concepción de lo político bastante alejada de la que existía por entonces en Europa, y basada en un principio de justicia redistributiva que toma a cargo socialmente la menesterosidad humana de manera que no haya “ni pobres ni mendigantes” en la sociedad. Al cabo de un largo proceso de (re)creación de ese y de otros pensamientos, a lo largo del cual la justicia redistributiva es interpretada inicialmente como *comunidad de bienes* y, más tarde, como redistribución de la riqueza social según las necesidades de cada cual, surge en el contexto de la protesta obrera del siglo XIX en Europa la idea del “socialismo” o del “comunismo” como propuesta política de un sistema económico, social y político alternativo al capitalismo. A finales de la década de 1920 y comienzos de la década siguiente, cuando lee a Mariátegui y Vallejo, el joven Arguedas ve como ellos una coherencia entre el proyecto redistributivo del “socialismo” y los valores comunales que asimiló en su infancia y adolescencia. Al final de su vida, el escritor

expresa la conciencia de esta coherencia autoidentificándose como *quechua moderno*, afirmando existencial y políticamente una forma de indianización que asume sin “aculturación” la relación entre la “nación” quechua y “la parte generosa, humana” (Arguedas 2011: 359) de la “nación” de referentes hispánicos y europeos. En lo esencial, esa parte *generosa y humana* corresponde a la modernidad emancipadora, heredera de pensadores como Moro, que en los siglos XIX y XX adquiere una nueva dimensión filosófica y política con la idea del “socialismo”, entendido en sus múltiples variantes (“ilustrado”, “cristiano”, “utópico”, “científico”, etc.).

En la línea de Mariátegui, Arguedas asocia el término “socialismo” al marxismo, a pesar de que en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos (1965) alude, en plural, a las “doctrinas sociales difundidas después de la primera guerra mundial” (Primer Encuentro: 235) que influyeron en su formación intelectual y política. Sin embargo, el socialismo no es para él solamente una doctrina social o, como dirá pocos años después, una “ideología” (Arguedas 2011: 360); es también una “teoría”, un medio para analizar e interpretar la realidad social e histórica. A través de *Amauta* y de Mariátegui el joven Arguedas descubre “la posibilidad teórica de que en el mundo puedan, alguna vez, por obra del hombre mismo, desaparecer todas las injusticias sociales” (Primer Encuentro: 235). Lo que antes era vivido y padecido como injusticia social y como deseo de justicia social es ahora entendido por medio de la teoría socialista como una forma determinada de relación social, producto de ciertas condiciones históricas, económicas, sociales, políticas, culturales, etc. Es entendido, por consiguiente, como un producto de la actividad humana que, como tal, puede ser transformado por la actividad humana consciente. La teoría socialista, dice Arguedas, le aportó “un instrumento, una luz indispensable” (*idem*) para interpretar sus “vivencias” del mundo andino y poder escribir su obra. Esta “luz” le permite discernir una orientación posible de la actividad social como de su propia actividad: “la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo” (Arguedas 2011: 359).

Arguedas entendía que el sentido fundamental del socialismo es la desaparición de “todas las injusticias sociales”, y es desde esta perspectiva que valora la idea general del socialismo y reconoce la importancia del diálogo entre socialismo y cristianismo, el cual se renueva en su época con la teología de la liberación. De alguna manera, en el mundo no indígena los partidarios sinceros del socialismo y del cristianismo socialmente comprometido están incluidos en lo que Arguedas llama la “parte generosa, humana, de los opresores”, es decir, de los grupos social y culturalmente herederos de la dominación colonial, tanto en las antiguas sociedades colonizadas como en las antiguas sociedades colonizadoras y actualmente neocolonizadoras o neoimperialistas. La “parte generosa” de estos grupos es crítica de las estructuras de opresión en su propia cultura (como los personajes estadounidenses de Maxwell y de Kinsley¹², en la última obra de Arguedas). La “parte” de cultura europea que hay en Arguedas se inclina, coherentemente, hacia el socialismo y hacia lo que podía haber de socialismo en el cristianismo que compartía las luchas de los pobres. Sin embargo, aunque “la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas” (p. 360) encauzaron su energía, Arguedas nunca fue militante de un partido “socialista”. “No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido” (ídem). Su relación con la(s) política(s) del socialismo (en sentido amplio) de su época es de proximidad, y no de identificación y adhesión. El “estar cerca” implica una cierta distancia que, según las razones que da Arguedas en este y en otros textos, no implica un rechazo a lo político como tal, sino más bien a una manera particular de practicar la política. En el contexto de las políticas socialistas “marxistas” de los años sesenta, la alusión a la “disciplina” de partido tiene que ver con la concepción leninista de la organización “vanguardia”, que en Perú como en otras partes del mundo se había impuesto como modelo único para la acción política, descalificando como *espontaneístas* opciones menos burocráticas

¹² Maxwell y la exreligiosa Kinsley se oponen a la pretensión norteamericana de meter a otras culturas y pueblos “en un molde y bebérselos después como si fueran una botella de coca-cola” (p. 313), en lugar de aprender de ellos.

como la del socialismo consejista (Rosa Luxemburgo, Pannekoek, Rühle, Mattick, etc.). Se trata de un modelo centralista y verticalista del poder en el seno de la organización (el “centralismo democrático”), basado en la separación entre dirigentes (“buró político”, “comité central”, “comando central”...) y dirigidos (la “base”), y practicado en Perú en sus diversas variantes estalinistas, trotskistas, *guerrillistas* y aun por la “nueva izquierda” representada por Vanguardia Popular, el partido cofundado por Edmundo Murrugarra, antiguo alumno y amigo de Arguedas. En el marco de este modelo verticalista de poder que era coherente con la concepción vanguardista de la organización política, la posibilidad de un libre debate interno podía ser contrario a la “disciplina” exigida por los dirigentes, lo cual tenía por efecto el sectarismo y el permanente fraccionamiento y micro fraccionamiento de las organizaciones. “El sectarismo impide ver con claridad el mundo, una persona que milita en su partido pierde objetividad”, dice Arguedas en una entrevista de 1967 (Arguedas 1990: 388). La izquierda política que conoció Arguedas en los años sesenta había perdido la amplitud de pensamiento que pudo encarnar décadas atrás Mariátegui, quien tuvo, afirma el escritor, “el suficiente talento y ascendencia personal como para no convertir su revista [*Amauta*] en el órgano de expresión de una secta” (Arguedas 1981: 192). Al triste espectáculo del sectarismo y del vanguardismo alude dos veces Arguedas en su “último diario” de *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, refiriéndose a la “lucha entre los líderes izquierdistas” en el sindicato de pescadores (Arguedas 2011: 341), así como a los jóvenes políticos de izquierda “que tanto se peleaban cuando salí del Perú” (p. 344)¹³.

Sin embargo, la distancia de Arguedas frente a la izquierda política de su tiempo no solo se explica por las razones anteriores, que tienen que ver con la concepción del quehacer político. A estas razones se agrega otra más profunda, que el escritor expresa con una sutilidad análoga a la del Inca Garcilaso: “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico” (p. 360).

¹³ Se refiere probablemente a su viaje a Cuba en enero y febrero de 1968, en calidad de miembro del jurado del Premio Casa de las Américas.

El socialismo que predomina en su época pretende ser “científico”, y es en realidad científicista y positivista. En la línea del discurso ilustrado liberal del siglo XVIII, es un pensamiento que descalifica lo “mágico” como irracionalidad, superstición e ignorancia; un pensamiento que reconoce un solo modelo de saber, al cual confiere un significado absoluto y universal: el saber construido según normas de “verdad” orientadas hacia el control y aseguramiento incondicional de lo real. En las condiciones de la modernidad capitalista y colonialista este modelo de saber se convirtió en instancia legitimadora de la empresa de toma de control y de aseguramiento del mundo por parte de la Europa capitalista, y por ende en instrumento de destrucción de otros modelos de saber como, por ejemplo, los saberes ancestrales andinos que Arguedas valora en toda su obra. El escritor de Andahuaylas no podía compartir los elementos de eurocentrismo¹⁴ que impregnaban en su época el discurso y la práctica política del socialismo marxista, y que de hecho significaban una regresión en relación con el pensamiento socialista de Mariátegui, Vallejo o Castro Pozo.

Es solo en los últimos meses de su vida que Arguedas cree encontrar una primicia de lo que podría ser un socialismo capaz de

¹⁴ Como muestra característica de este eurocentrismo se podría citar la posición de la Internacional Comunista frente a Gandhi, a quien se acusa de tener ideas “impregnadas de espíritu religioso”, de idealizar “las formas de existencia más atrasadas y económicamente reaccionarias”, de ver “la salvación en el retorno a lo viejo”; sobre esta base se declara que el gandhismo es “una fuerza abiertamente contrarrevolucionaria (...), una ideología dirigida contra la revolución de las masas populares y, por ello, debe ser combatido decididamente por parte del comunismo” (Sexto Congreso de la IC. Programa). En relación con las culturas indígenas de América Latina, la posición de varios delegados a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, 1929), en la cual se condenaron las tesis de Mariátegui, va en el mismo sentido. Así por ejemplo, el delegado “Leoncio” (Brasil) afirma que la solución del “problema indígena (...) no se encuentra en las comunidades agrarias” y que el retorno “al régimen de las comunidades primitivas” sería un “retroceso” (Secretariado SA: 295). En la misma línea, el delegado “Márquez” (El Salvador) sostiene que el “problema de las razas (...) solo podrá solucionarse de una manera perfecta cuando la dictadura del proletariado esté en pie”, y evoca el ejemplo de Rusia donde la revolución parte de la ciudad y se extiende al campo y a “las tribus no civilizadas, (...) tratando de assimilarlas”. La “minoría revolucionaria es la que siempre triunfa”, y en América “las capas indígenas tendrán que ser fatalmente arrastradas por el movimiento” (p. 309-10).

integrar los saberes ancestrales andinos. Un socialismo que no mata “lo mágico”, es decir, aquello que en toda su obra describe como una relación de comunión poética con el mundo, una relación en la cual los humanos han aprendido a entender el *canto* del mundo. Esa primum se encarna en una persona y un movimiento social: el sindicalista marxista cuzqueño Hugo Blanco, promotor de la movilización indígena del Valle de La Convención en 1962-1963, durante la cual los campesinos indígenas recuperan tierras usurpadas e intentan organizar un grupo de autodefensa. Arrestado en 1963, Blanco es condenado a 25 años de prisión y encerrado en el penal de la isla penitenciaria El Frontón. Como Arguedas, pero por caminos muy distintos, Blanco era un hombre de origen *misti* que se había indiano. En 1969 el escritor toma la iniciativa de enviarle un ejemplar de *Todas las sangres*, gesto que el preso le agradece en una afectuosa carta del 11 de noviembre de 1969. El escritor le responde inmediatamente, expresando con emoción su afinidad política y personal con el líder preso, como nunca antes lo había hecho con ningún militante político o sindical. El breve intercambio epistolar entre los dos hombres se hace en lengua quechua, que Blanco llama “nuestra lengua”. “Hermano, como yo, de rostro algo blanco, del más intenso corazón indio, lágrima, canto, baile, odio”, le dice Arguedas a Blanco (Arguedas 1990: 434). Por su parte, en su segunda carta del 25 de noviembre de 1969, que Arguedas no alcanzó a leer, Blanco se designa a sí mismo como uno de los “congéneres indios” del escritor, a quien ya había reconocido como indio desde tiempo atrás: “leyendo cualquier cosa que escribes, mirando cualquier cosa que haces se traduce tu ser indio (...). Y al conocerte dije: ‘¡Ya está carajo, ahora el mismo indio está hablando!’. Así te miré” (Blanco 1969).¹⁵ En lo político, Arguedas ve una continuidad entre la “toma” campesina-indígena de Cuzco, promovida por Blanco, y la invasión de Abancay por

¹⁵ Más adelante expresa el siguiente juicio sobre la escritura de Arguedas: “Lo que escribes no es solo para mostrar a los no-indios de todas las naciones que nosotros somos gentes; no es solo eso, padre. Ablanda el corazón de nuestro propio pueblo, lo despierta (...). Claro que tú todavía no ves a dónde llega la semilla que derramas. Quién sabe en qué jóvenes corazones se está regando hermosamente esa semilla” (Blanco: 1969).

los “colonos”, imaginada en *Ríos profundos*: “en la novela imaginé esta invasión con un presentimiento” (Arguedas 1990: p. 434). El escritor vislumbra, través de la figura de Hugo Blanco, la posibilidad de un socialismo descolonizado y de una práctica social y política no eurocéntrica, protagonizada por los/las indígenas que reivindican su legado cultural y comunal¹⁶, así como por no-indígenas que consideran ese legado como un bien común para toda la sociedad y que, en este sentido, asumen una forma de “indianización”. De hecho, la experiencia de movilización indígena en el valle de La Convención hacia 1962 contribuyó sin duda, entre otros factores, a prefigurar el nuevo protagonismo indígena que desde finales de la década del sesenta comienza a manifestarse en Perú y otros países andinos. En las décadas siguientes la “emergencia indígena” (Bengoa 2007) habrá de adquirir las proporciones de un gran movimiento social y político en países como Ecuador, Bolivia y México.

El anhelo expresado por Arguedas de un socialismo que no mata “lo mágico” (lo poético del mundo, la celebración de la vida) parece resonar en ciertas expresiones de esta nueva movilización indígena. Entre ellas se destaca en particular la propuesta del “buen vivir”, planteada inicialmente en quechua del norte andino y en aymara (*sumak kawsay/suma qamaña*). Elaborada progresivamente a lo largo de la década de 2000, la idea del “buen vivir” es presentada por diversos grupos indígenas como un saber ancestral que orienta la actividad humana en el mundo y rige las relaciones que los humanos han de establecer entre ellos, con lo no-humano y con el cosmos en general. Varios de estos grupos han considerado este saber como un bien común para toda la sociedad, y le han atribuido el carácter de propuesta política nacional y aun internacional. En un contexto político favorable, la propuesta ha sido reconocida constitucionalmente en Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Entre las múltiples expresiones, no siempre convergentes, de la propuesta del “buen vivir”, algunas de ellas suponen la conciencia

¹⁶ Hugo Blanco funda en 2007 el periódico *Lucha indígena. Llapa runaq hatariynin*. En 2019 la cineasta peruana Malena Martínez Cabrera realizó el documental *Hugo Blanco, Río Profundo*.

de que la crisis actual de las sociedades y del “mundo” no es solo de orden económico, ecológico o político, sino también, y más radicalmente, de orden “civilizatorio” o cultural, y afecta por ende los modos de vida y la manera de entender la vida humana en el mundo. En ellas, el anticapitalismo no es solo un programa económico, social y político –como tiende a serlo en el socialismo marxista “tradicional” y eurocéntrico– sino también, y fundamentalmente, un proyecto de transformación de la cultura (modo de vida) dominante o del modelo “civilizatorio” de la modernidad capitalista y colonialista. Asocian, por ello, el legado comunal, el anticapitalismo y los saberes y creencias relativos a un orden cósmico (lo “espiritual”, lo “mágico”). Lejos de la descalificación racionalista de lo “espiritual” asimilado a lo “irracional”, estas propuestas señalan justamente que la ausencia de “espíritu” es no solo la característica general de las sociedades capitalistas, sino también, y más fundamentalmente, la raíz de la visión capitalista del mundo (Gómez-Muller 2018: 214). La crítica cultural del capitalismo en los discursos del *sumak kawsay/suma qamaña* se halla referida a una sociedad sin espíritu, en la que toda espiritualidad ha sido ahogada en lo que Marx llamaba “las aguas glaciales del cálculo egoísta” (Marx 2005: 401). En esta perspectiva, el “cambio civilizatorio” o la salida del modelo de “civilización” hoy dominante equivale al tránsito del capitalismo, sociedad sin espíritu, a una sociedad en donde reine el espíritu. La reivindicación de lo espiritual en el “buen vivir” apunta por consiguiente a descentrar al Capital como centro de la vida y a construir un nuevo modelo de civilización fundado sobre algo que no es ni tangible ni cuantificable: la calidad de la relación interhumana y de la relación humana con la naturaleza. La “sustancia” de lo “espiritual” es el estar-en-relación y, más precisamente, un modo de relación en el cual se construye una común unión con el otro, los otros, el todo de la experiencia. En el cual se siente, entendiéndolo, el “ánimo del mundo”, como dice el Zorro de Abajo.

Capítulo 13

Los Zorros y el ánimo del mundo

1. Lo mágico y lo mítico

El “Zorro” que habló del ánimo del mundo dijo: “La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo” (Arguedas 2011: 71). Arguedas intentó decir con palabras “mágicas” lo “mágico” del existir y de la exigencia de justicia. Lo hizo en su última narración, que es de alguna manera un testamento y cuyo título parece anunciar ya algo “mágico”: *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971). Allí habla de la palabra que puede confundir, del canto que nos hace entender, del diálogo en el que se dice “como sea preciso y cuanto sea preciso” y del estar-en-relación como alcanzarse “hasta donde es posible y como sea posible” (p. 73-74).

El título de la obra tiene una proveniencia remota, que de entrada permite asociar lo “mágico” a lo “mítico”. La figura de los “Zorros” pertenece, originariamente, al horizonte mítico andino. Arguedas la encuentra en un manuscrito en quechua de finales del siglo XVI, del cual ofrece la primera traducción directa al castellano, publicada en Lima a finales de 1966 bajo el título *Dioses y Hombres de Huarochiri*. A primera vista, los “Zorros” parecen tener una importancia menor en el manuscrito, donde solo aparecen en un breve diálogo, en uno solo de los treinta y un capítulos que lo componen. Sin embargo, en el relato mítico la figura de los dos “Zorros” se encuentra inserta en una trama narrativa que los vincula a la figura central de Huatyacuri, el dios pobre. En tiempos remotos, dice el relato, los hombres vivían “odiándose, luchando entre ellos. Solo

reconocían como a curacas a los ricos y a los poderosos” (Anónimo 1966: 35). Entre los hombres ricos se contaba Tamtañamca, un jefe “muy poderoso y grande” que vivía con su mujer en una casa inmensa y bella, “engañando con su poco entendimiento a muchísimos hombres”, haciéndose considerar “como un verdadero sabio, como un dios” (idem). Tamtañamca padecía una grave enfermedad, y ningún sabio conseguía sanarlo. Entre los hombres pobres vivía Huatyacuri, uno de los hijos del dios Pariacaca. Era un “pobre hombre sin tierras” (p. 73), un “pobre miserable” (p. 37) que “vivía comiendo miserablemente, se alimentaba solo de papas asadas en la tierra calentada (*guatia*, *huatia*), y por eso le dieron el nombre (despectivo) de Huatyacuri” (p. 35). Un día en que Huatyacuri caminaba por las montañas de Huarochirí, se quedó dormido en el cerro Latausaco. Aparecieron entonces cerca de él dos zorros, uno que venía de la parte de arriba y otro de la de abajo. El zorro de arriba le cuenta al de abajo sobre la enfermedad del hombre poderoso y rico, y le revela la causa de esta. Huatyacuri, que ha escuchado el diálogo de los zorros, se presenta a Tamtañamca y le ofrece su ayuda para sanarlo, a cambio de poder tener como compañera a su hija menor, Chaupiñamca. La propuesta escandaliza a los sabios que rodean al poderoso: “No lo hemos podido curar nosotros y va a poder ese pobre miserable” (idem). Huatyacuri consigue curar al hombre poderoso, por lo cual le es concedida Chaupiñamca. Indignado, el esposo de la hermana mayor de Chaupiñamca protesta: “¿Cómo ha de unirla con este pobre miserable, siendo ya nosotros ricos y poderosos?” (p. 37). Desafía entonces a Huatyacuri a un duelo que comporta cinco pruebas: “tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada, que es rica y poderosa” (p. 39). Huatyacuri, el dios pobre, triunfa en todas las pruebas, con la ayuda de su padre Pariacaca. La figura del dios pobre que subvierte las discriminaciones establecidas por los hombres ricos, poderosos y aparentemente “sabios” es “utópica”, así como lo es la de los “Zorros” que poseen un saber sobre lo que hay de invisible en la realidad de los humanos. Este saber, o esta verdad, es lo que sustenta la acción del dios

pobre.¹ En la simbólica del relato de Huarochirí los Zorros dialogantes son como la autoconciencia de la vida cósmica: saben lo que puede decidir la posibilidad o la imposibilidad del vivir humano y de la vida en general. Así, saben cuál es el mal que consume la vida de Tamtañamca, y del cual nadie tiene conocimiento. Ningún *amauta* (sabio) ha podido conocer la causa de ese mal, nadie sabe si un remedio es posible. “Lo que consume al hombre” –dice el Zorro de Arriba– “nadie lo sospecha” (p. 37). El “Zorro” posee un saber que los humanos *ignoran*, en cualquiera de las dos acepciones de la palabra (no saber y no hacer caso). La transmisión de ese saber permite a Huatyacuri, el dios pobre, salvar al hombre que padece.

En su propia narración Arguedas retoma la figura mítica de los dos “Zorros” dialogantes, haciéndolos reaparecer en el Perú contemporáneo. En esta época el Zorro de Abajo le dice al Zorro de Arriba:

Este es nuestro segundo encuentro. Hace dos mil quinientos años nos encontramos en el cerro Latausaco, de Huarochirí; hablamos junto al cuerpo dormido de Huatyacuri (...). Tú revelaste allí los secretos que permitieron a Huatyacuri vencer el reto que le hizo el yerno de Tamtañamca (Arguedas 2011: 72).

El “Zorro” dialogante se revela como un ser capaz de crear y de transmitir memoria y, más precisamente, la memoria utópica del dios pobre que subvierte las normas socialmente discriminatorias establecidas por los ricos y los poderosos. Los “Zorros” míticos son memoria cultural andina de justicia social. Reconociendo

¹ La figura del *dios pobre* está muy presente en el manuscrito de Huarochirí. Cuniraya Viracocha “toma la apariencia de un hombre muy pobre. Su manto y su túnica hechos jirones. Algunos que no lo conocían murmuraban al verlo: ‘miserable piojoso’, decían” (cap. 2); el mismo Pariacaca, que estaba a la búsqueda del “devorador de hombres”, llega a un pueblo “como si fuera un hombre muy pobre”, por lo que nadie, salvo una buena mujer, le convida a comer y beber (cap. 6). En estos dos casos el dios pobre es un dios justiciero que condena o deja condenarse a los hombres y mujeres que, juzgando al otro en función de su aparente riqueza o pobreza, no cumplen su deber de acoger al otro. Pariacaca destruye el pueblo donde fue menospreciado como hombre pobre, con la excepción de la buena mujer; la bella Cavillaca, enloquecida al saber que un hombre “despreciable” es el padre de su pequeña hija, se niega a ver la realidad esplendorosa de Cuniraya Viracocha y se arroja al mar junto con la criatura, convirtiéndose ambas en piedras.

en el “Zorro” de “hoy” al “Zorro” de “ayer”, Arguedas sugiere una cierta continuidad entre los relatos míticos de Huarochiri y su propia narración, reivindicando una común pertenencia a una misma memoria cultural, de raíz utópica, y a un mismo horizonte mítico y simbólico. Del antiguo mito de los Zorros de Arriba y de Abajo Arguedas considera esencialmente la relación de estos con las hazañas del dios pobre, es decir, destaca la dimensión “utópica” del mito, y no retoma el complejo simbolismo tradicional que distingue lo de “arriba” (*Hanan*) de lo de “abajo” (*Hurin*)². En su propia reiteración de esa memoria cultural, el mal que conocen los “Zorros” afecta no solo a un hombre, sino al conjunto de la sociedad. El saber de los “Zorros” dialogantes de Arguedas se relaciona también con la posibilidad o la imposibilidad de vivir o de bien vivir, y concierne la particular configuración de la sociedad que la “modernización” de “Chimbote” simboliza. Como lo hemos visto, ese saber concierne precisamente la devastación del medio llamado “natural”, así como la violencia económica, social, política y cultural que padece la mayoría de su población y en particular la gran masa de migrantes. En sus diálogos los “Zorros” hablan de “marapestado”, de “olores repugnantes”, de “sangre”, de “confusión”, de prostitución, del miedo que nace del “hierro torcido” que quiere “mandar la salida y entrada de todo”. Este mal que amenaza a la vida en general es ignorado por muchos personajes de la “novela”, que no saben, o no hacen caso, o no saben lo malo del mal. Los personajes y personas que, en la narración, saben o intuyen algo de ese saber, son aquellos que de alguna manera tienen un contacto con los “Zorros”.

² Según el Inca Garcilaso, lo de “arriba” se asocia a la figura de Manco Cápac y lo de “abajo” a la de Mama Ocllo, fundadores de Cuzco y de la división de la ciudad en Cuzco de arriba y Cuzco de abajo. Afirma que la división de la ciudad “no fue para que los de la una mitad se aventajasen de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre” (CR I. XVI). Sin embargo, más adelante precisa que los de arriba son “hermanos mayores” y los de abajo “hermanos segundos”, por lo que habría una “superioridad” de lo de arriba sobre lo de abajo, que correspondería a la de lo masculino sobre lo femenino. Arguedas atribuye al “arriba” y al “abajo” un significado meramente geográfico, identificando el “arriba” con la Sierra y el “abajo” con el litoral y las tierras bajas.

En efecto, el simbolismo de los “Zorros” no se limita en la obra a la figura de los dos “Zorros dialogantes” inspirada del manuscrito de Huarochirí. La presencia de esta pareja de personajes en la narración de Arguedas es bastante breve, y se limita a dos cortas apariciones en su parte inicial. Ambas apariciones se sitúan por fuera del espacio y del tiempo en los cuales se desarrollan los relatos sobre la vida en el puerto, con sus personajes característicos. De este punto de vista, se podría decir que los dos “Zorros” dialogantes son “no diegéticos”: aparecen al margen del desarrollo narrativo de los hechos, como observadores exteriores al mundo, dialogando entre ellos en un espacio-tiempo mítico. Sin embargo, los “Zorros” pueden “ser lo que sea” (p. 74), es decir, pueden revestir cualquier forma de ser, incluyendo la forma humana. Un “Zorro” que reviste el aspecto humano aparece en diversos episodios del relato sobre Chimbote, interactuando con los demás personajes en un mismo espacio y tiempo; se trata, pues, de un Zorro “diegético”. Su nombre es “Diego”, el mismo con el que se nombra al zorro en tradiciones narrativas andinas, como lo explica Arguedas en una carta a Rubén Bareiro-Saguier (30 de mayo de 1969): “Diego, se llama en los cuentos folklóricos del Perú, al zorro. Es, pues, el interlocutor del jefe de la fábrica “Nautilus”, don Ángel, con quien el zorro de abajo charla” (Arguedas 1990: 443).³ Diego interactúa con una serie de personajes y, a través de este interactuar, emerge gradualmente el sentido “utópico” del simbolismo de los enigmáticos “Zorros”. Para entender este simbolismo conviene abrir aquí un paréntesis y recordar, de manera sintética, el esquema y contenido general de la obra, así como sus principales personajes.

El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo es una obra que presenta la particularidad de mezclar “ficción, testimonio personal y ensayo” (Flores 2008: 314). Esta particularidad que el historiador peruano describe igualmente como fusión de “la ficción, la interpretación social y la autobiografía” (p. 315) hace de la obra el “producto más

³ Arguedas utiliza este dato en el relato sobre Chimbote, cuando el jefe Rincón le pregunta a Diego: “¿Sabía usted que en los cuentos de indios, cholos y zambos que aquí en la ‘patria’ se cuentan, se llama Diego al zorro?”. A lo cual responde el extraño visitante: “Lo sabía, don Ángel” (Arguedas 2011: 171).

original” (ídem) de la literatura peruana de la época y, al mismo tiempo, plantea el desafío metodológico⁴ de integrar los tres aspectos que “se alimentan mutuamente” (ídem). En efecto, la obra está constituida por dos tipos de textos, que la “crítica” literaria suele considerar heterogéneos. Por una parte, la narración “novelística” sobre Chimbote, compuesta de los cuatro capítulos de la primera parte y de un “capítulo” de la segunda parte inconclusa. Por otra, una serie de textos de carácter autobiográfico, agrupados en cuatro “diarios” que se intercalan entre algunos de los capítulos: el “primer diario” precede al capítulo I, el “segundo diario” al III, el “tercer diario” a la segunda parte inconclusa, la cual es seguida por el “¿último diario?”. A estos escritos autobiográficos pueden ser asociados asimismo otros tres textos que figuran como epílogo: “No soy un aculturado...”, que Arguedas deseaba incluir como prólogo de la obra, y dos cartas dirigidas al editor Losada y al Rector de la Universidad Agraria. Los textos de los cuatro “diarios” y el discurso “No soy un aculturado...” se componen de relatos de carácter autobiográfico y de reflexiones relacionadas en lo esencial con la pregunta por el sentido de la creación narrativa, de la realidad histórica en que vive el narrador, de su relación con los otros y con la sociedad, de su propia vida; preguntas “existenciales” que, por lo mismo, poseen una dimensión ética y política.

Los cuatro capítulos de la parte “novelística” proponen una reconstrucción de la realidad social de Chimbote “desde el mundo interior” (ídem), a través de una serie de cuadros de lugares y personajes característicos. Entre los lugares encontramos los muelles y calles del puerto, una fábrica de harina de pescado, un prostíbulo, un cementerio, un hotel de lujo, los mercados, las barriadas, la residencia de una comunidad religiosa. Entre los personajes, que son en su mayoría migrantes de la Sierra, hay víctimas o agentes (y a veces las dos cosas) de relaciones violentas, duras y cínicas: Rincón, el jefe de fábrica; el pescador Chaucato; las prostitutas; los mafiosos

⁴ “En las aproximaciones a la obra arguediana, una limitación advertida por Ruggiero Romano ha sido escindir la ficción del resto. A veces se ignora que Arguedas fue también antropólogo...” (Flores 2008: 314).

Pretel y Tinoco; los policías corruptos; Bazalar, el líder de barriada un tanto oportunista. También hay personajes que de alguna manera no se resignan a ese modelo de relaciones: el “Loco” Moncada y su amigo Esteban de la Cruz; el aymara Hilario Caullama, pescador; Cecilio Ramírez y la “Mamacha”, su esposa; el guitarrista ciego Antolín Crispín y su compañera la exprostituta Florinda; Maxwell, el novel albañil norteamericano que toca el charango “como arcángel serrano”; Cardozo, el sacerdote norteamericano admirador del “Che” Guevara, etc. Con varios de ellos interactúa directamente Diego, el “Zorro” de apariencia humana. Estos capítulos que la crítica convencional suele calificar de “ficción” fueron construidos a partir de un trabajo etnológico que incluyó una serie de entrevistas con migrantes serranos. “No tengo necesidad casi de inventar personajes para la primera parte”, declara Arguedas en su carta a Barral de julio de 1966. La dificultad que ha de enfrentar no es tanto la de imaginar sino la de contar, entrelazando poéticamente experiencia e imaginación.

La realidad social de Chimbote reconstruida narrativamente se presenta, sin duda, con colores predominantemente sombríos. Por ello se ha creído ver una contradicción entre el sentido “esperanzador” de las novelas anteriores de Arguedas y el “sentido trágico” de su última obra (Cornejo 1990: 300). Los relatos sobre Chimbote solo mostrarían una realidad social de degradación y muerte, y los textos autobiográficos solo narrarían una inútil lucha contra la muerte. En realidad, los relatos sobre Chimbote muestran igualmente una serie de personajes que luchan dignamente por la vida y resisten a la degradación con gestos de solidaridad, fraternidad y amistad. En cuanto a los textos autobiográficos, solo retrospectivamente se podría afirmar que la lucha de Arguedas contra la muerte fue “inútil”; nos atreveríamos a pensar que en vida de Arguedas, por lo menos hasta los primeros meses de 1969, la “utilidad” o “inutilidad” de esa lucha seguía en juego. De hecho la esperanza surge precisamente en lo trágico, y hay tanta esperanza en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* que en *Todas las sangres* o en *Ríos profundos*, cuyo significado no es en modo alguno “triumfal” (ídem). La esperanza nunca es triunfal; si lo fuera dejaría de ser esperanza. Los “Zorros” son

precisamente, en la última obra, los mensajeros de esa esperanza, que como memoria utópica corre en la profundidad de los tiempos a la manera de un “río profundo”.

Los dos tipos de textos, “novelísticos” y “autobiográficos”, no son tan heterogéneos como lo dejaría pensar una lectura superficial o meramente formal del conjunto. Existe entre ellos una unidad profunda, que permite reunirlos bajo un mismo título. Hay presencia de “Zorros” tanto en la “ficción” (la narración sobre Chimbote) como en la “realidad” (la narración y reflexión “autobiográfica”), una presencia que, precisamente, desarticula las fronteras establecidas entre “ficción” y “realidad”, y también entre la obra y la vida. El significado de esta presencia es esencialmente ético y político. Los “Zorros” encarnan de manera múltiple una misma memoria utópica que recorre la vida y la obra de Arguedas, y que es crítica de un “mundo” sometido a fetiches deshumanizantes, destructores de toda solidaridad y gratuidad. El contenido y la función “utópica” del simbolismo de los “Zorros” emerge gradualmente de la interacción de “Diego” con una serie de personajes: el jefe de planta Rincón, un grupo de obreros de la fábrica, Esteban de la Cruz, el pescador tartamudo, la pareja de Ramírez y la “Mamacha”, el joven Maxwell y dos sacerdotes estadounidenses comprometidos en la acción social. A través de estas interacciones se descubre asimismo que Diego comunica con el músico Crispín Antolín y que su existencia *surreal* (sobre-real) llega a ser entendida por el “Loco” Moncada, a través de su amistad con Esteban. ¿Qué se revela de “Diego” a través de esas múltiples interacciones, ligadas a la diversidad de situaciones y personajes? Los apelativos utilizados por Arguedas para designar a “Diego” en las dos secuencias narrativas donde se explicita su nombre proporcionan dos claves de interpretación. En la primera de ellas, que corresponde al tercer capítulo de la primera parte, Diego es el “visitante”, y su gesto predominante es el “entender”; en la segunda, que constituye el último episodio de la segunda parte inconclusa, Diego es el “mensajero”, y su gesto predominante es el “transmitir”. En una tercera y breve secuencia del capítulo cuarto, en la que no se utiliza el nombre “Diego”, el “Zorro” se presenta igualmente como aquel que transmite.

2. El Visitante

Diego es inicialmente un tardío visitante que aparece en la puerta de la oficina de Ángel Rincón, el jefe de planta de la mayor fábrica de harina de pescado del emporio Braschi. Llega con una carta de presentación –no se sabe de quién– que llena de satisfacción a Rincón; en ella se dice que el visitante tiene “amigos de confianza, pertenecientes a esferas distintas, de altas consideraciones” (Arguedas 2011: 122). A pesar de ello, en el visitante hay algo que suscita en el alto ejecutivo recelo, inquietud y hasta cierto menosprecio: “Algún rasgo especialísimo de la cara del forastero preocupó al jefe” (p. 121), “miró al visitante con cierta desconfianza” (p. 127), “Don Ángel creyó encontrar en esa mirada transparente algún secreto” (p. 148), “Don Ángel empezaba ya a sentir una especie de menosprecio hacia su visitante” (p. 163), “¡Extraño pen-dejo este que me han mandado de Lima; extraño hippí ‘incaico’ (...). Muy extraño” (p. 168)⁵. Lo primero que Rincón juzga extraño del joven visitante es su aspecto físico (piernas y brazos muy cortos, pequeña cabeza alargada, rostro que termina en punta, orejas algo puntiagudas y afelpadas, bigotes largos, manos peludas), así como su indumentaria de “hippi incaico” –una especie de levita con botones dorados, una gorra gris jaspeada que Rincón “había visto usar a los mineros indios de Cerro de Pasco, como primera prenda asimilada de la ‘civilización’” (p. 121), zapatos muy angostos del mismo color y felpudos...–. Sin embargo, no es realmente la “extraña” apariencia visible de Diego lo que suscita en Rincón recelo

⁵ A la luz de lo anterior, y de varios otros elementos del texto, sería un contrasentido pretender que Rincón sea un “Zorro” (Lienhard: 328; Rouillón 350). Rincón no posee ninguno de los atributos del “Zorro” (por ejemplo, su intento de bailar, ante la danza de Diego, fracasa: “no movía los pies, no los podía mover”, p. 156). En la carta ya citada a Bareiro-Saguier, Arguedas deja suficientemente claro que el jefe de la fábrica no es “Zorro”: “Diego (...) es, pues, el interlocutor del jefe de la fábrica ‘Nautilus’, don Ángel, con quien el zorro de abajo charla” (Arguedas 1990: 443). Como se verá, el cínico patrón de empresa representa, por el contrario, todo lo opuesto a lo que simboliza la figura del “Zorro” auxiliar del “dios-pobre”.

y desconfianza, sino lo enigmático de la “misión” que lo lleva a visitar la fábrica.

Aparentemente, Diego viene para *entender* el funcionamiento de la fábrica y del proceso de industrialización de la harina de pescado en Chimbote. A lo largo de la visita, no obstante, el alto ejecutivo intuye que el extraño visitante entiende más de lo que dice entender⁶. Su inquietud se agrava por no saber exactamente *qué* es lo que el visitante quiere realmente entender. Siente que el visitante lo “arrima al fogón” (p. 129), lo incita a hablar sobre el lado oculto del proceso que lleva al Perú a ser, como dice con orgullo, “el primer país del mundo en pesca” (p. 132). La cara oculta de la apropiación privada acumulativa de capital es aquella de la oculta ilegalidad, de las operaciones al margen de la misma legalidad del sistema: persecución contra los sindicalistas, montaje de “sindicatos” propatronales, corruptos y violentos, soborno de obreros que son transformados en agentes patronales, actividad de la mafia al servicio de la empresa, vinculación al negocio de la prostitución, contubernios políticos, alteración de las tolvas pesadoras de la pesca. “Esas son las cosas que quiere usted saber, ¿no? El visitante movió la cabeza, dando a entender que algo sabía y que por eso necesitaba saber más” (p. 130). Y entonces el dirigente industrial habla y habla, como nunca antes había hablado⁷; pareciera que el visitante le “hubiera estado ensacando en su vientre las palabras” (p. 140). El lado oculto, o relativamente oculto, del proceso de “modernización industrial” es la violencia y la concentración del poder económico y político en pocas manos. “No hay escape; en el Perú y el mundo mandamos unos cuantos” –dice Rincón al revelar que la devaluación de la moneda fue calculada para mantener elevada la tasa de ganancia de ciertos grupos, que había sido disminuida levemente por una huelga de los pescadores (p. 143). Los grandes consorcios capitalistas de Estados Unidos controlan parcial o totalmente la economía y la política en

⁶ “¿Qué le voy a decir si usted (...), sabe más que yo por lo que estoy coligiendo de sus preguntas?” (p. 128); “Usted tiene ojos como de araña casera, puro ojo y no se le ve el ojo, ¿no? Usted sabe” (p. 122).

⁷ “Hablo mucho ahora, no sé por qué” (p. 167); “Nunca he hablado tanto” (p. 171).

Perú: esto “no va a variar en jamás de los jamases en contra del capital sino a su favor. ¡Tiro seguro! Poquitos mandan en todo el universo, cielo y tierra, agua y mar” (p. 154). En la parte final de su descripción, Rincón resume con un proverbio popular el funcionamiento del sistema: “Pez grande se come al chico. Nada nuevo, mi amigo” (p. 171). *Pez grande* –recordémoslo– fue el segundo título que Arguedas concibió para titular su última obra, antes de escoger finalmente *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. “Entendido y adelante. Sigamos” –responde Diego–, a lo cual replica don Ángel: “Ahora va a entender bien a la fábrica porque hasta yo, amigo Diego, la entiendo más a fondo” (ídem).

Sin embargo, el “entender bien a la fábrica” es entendido por el alto ejecutivo de manera muy diferente de como lo entiende su visitante. Las palabras *entender* y *saber* no tienen, para uno y otro, el mismo significado. “Cómo se ve que no entiende” –le dice Rincón a Diego luego de mostrarle una poza vacía donde caen toneladas de anchovetas que son sometidas a la acción de un inmenso tornillo girador (p. 170). Diego había comparado la poza con una “sepultura vacía”, y descrito la acción del tornillo como la de un “gusano” que comiera aire; para Rincón, la poza es más bien comparable a una bocamina, es decir, a la puerta de acceso a una fuente de riqueza. “No siempre entender halaga, más bien, otras veces, asusta, un ratito” –repone Diego. El “Zorro” agrega más adelante: “La muerte es como ese gusano que está en el vacío de cemento. Alguien lo dirige y él come aire; el aire que le dan para comer, ¿no es cierto? (p. 171). Rincón reconoce enseguida que Diego sí había entendido: “Cierto, don Diego. Pez grande se come al chico. Nada nuevo, mi amigo” (ídem). Lo que ha entendido Diego y expresado analógicamente es un entender que “asusta” y no “halaga”, porque no es meramente instrumental e integra la consideración de los efectos de lo instrumental sobre los humanos y sobre la vida en general. El modelo de industria existente “asusta” porque genera muerte, “comiendo” la vida no humana (las anchovetas) y humana (los trabajadores) con la finalidad exclusiva de generar lucro privado y acumular capital. “Pez grande se come al chico”. Entender un hecho como el funcionamiento de la industria de la harina de pescado en

Chimbote significa, en el lenguaje del “Zorro”, no solo entender los procedimientos y medios técnicos utilizados, sino también y fundamentalmente sus efectos positivos o negativos sobre la *vida*. El entender de ese extraño “hippi incaico” no piensa lo económico y lo técnico haciendo abstracción de lo humano y de los vivientes, y en esto se relaciona con el antiguo saber comunal que concibió al *tupu* descrito por el Inca Garcilaso: una unidad de medida de la tierra que tiene en cuenta la superficie necesaria para el sustento de la vida humana. Como el antiguo saber comunal reflejado en los *Comentarios Reales*, que relaciona al *tupu* con la posibilidad del “buen gobierno”, el saber que busca y ya posee Diego tiene una dimensión humana, ética y política. Dentro del contexto de una sociedad en la que impera la ideología del “pez grande se come al chico”, es un saber o un entender que juega una función utópica.

Se trata, por lo mismo, de un saber atento a la queja que surge del dolor humano y de la vida sufriente –recordemos que en el pensamiento andino ríos y montañas, por ejemplo, son vivientes–. Diego sabe de la queja de dolor de millares de migrantes serranos que han llegado a Chimbote, atraídos por la esperanza de una vida mejor y atrapados ahora en un “mundo” cruel y miserable. Rincón, por su parte, no sabe nada de esa queja, que para él es inaudible. Tiene sin duda un conocimiento “objetivo” de la miseria de los migrantes como de la agonía de los alcatraces, pero no las *entiende* en el sentido del entender de Diego; en otros términos, puede hasta cierto punto explicarlas, pero no las *comprende*. Diego intenta hacerle entender lo que está sucediendo en Chimbote, utilizando, de nuevo, la analogía. Señalándole un insecto volador que ha entrado al despacho, atraído por la luz de una lámpara, y que ahora agoniza sobre el escritorio del ejecutivo, le dice: “Y así, asicito como este bicho, los serranos de todos los pueblos de las montañas andinas (...) siguen bajando a buscar trabajo a Chimbote” (p. 125). Para indicarle lo que puede significar la posibilidad de *entender* la migración serrana, toma como referente a un frágil viviente que agoniza emitiendo un zumbido particular. “Conozco mucho [de ese insecto]; sé de dónde viene, qué hay en sus patas, en su cantito de despedida. Los insectos, algunos, se despiden más tristemente de esta vida que

la gente. Yo, si usted quiere, le cuento cómo sé esas cosas” (p. 128). Se trata pues de un saber que sabe tanto de lo “objetivo” (de dónde viene...) como de lo “subjetivo” (tristeza de la despedida), y que no entiende lo “subjetivo” como un atributo específicamente humano. Por lo mismo, es un saber atento a la queja de dolor y que, a través de esta misma atención, interpela éticamente nuestra capacidad de atender a aquel o a aquello que se queja. El visitante se refiere a la queja de los humanos, pero también a la queja de la “naturaleza” y hasta a la de los dioses: “... aunque no lo crea jese zumbido es la queja de una laguna que está en lo más dentro del médano San Pedro, donde los serranos han hecho una barriada” (p. 126); “En el médano San Pedro hay una gran ruina de los antiguos⁸; sobre la ruina los invasores han puesto una cruz alta con sudario que está quejándose sobre Chimbote” (ídem). El jefe Rincón no atiende ni entiende la invitación que le hace Diego de enseñarle otra forma de entender (“si usted quiere, le cuento cómo sé esas cosas”), pero al escuchar el último gemido del “bicho” siente que se le aloja “en lo más íntimo de sus intimidades” y mira al visitante “con cierta desconfianza” (p. 127). El equívoco fundamental en torno al significado de entender/comprender, entre Diego y el jefe industrial, se revela claramente al final de la visita de la fábrica: “¿Comprendió?” –pregunta Rincón. Luego de escuchar la respuesta de Diego (“Sí, todo está claro”), Rincón le hace un “resumen” en el cual describe brevemente las diferentes fases del proceso de fabricación de la harina de pescado (p. 172). “Comprender”, para él, significa entender los medios utilizados para llegar a un fin determinado. Es un entender técnico basado en una racionalidad instrumental, y desligado de toda consideración humana que exceda el campo determinado por la finalidad preestablecida y absoluta: producir – crecer – lucrar privadamente – acumular capital y poder (el fetiche del “Oro”).

La distancia entre este entender “técnico” y el entender “utópico” simbolizado por el “Zorro” diegético, atento a la queja del

⁸ Se refiere a un sitio arqueológico de la cultura mochica, situado en la cima del médano de San Pedro. La antigua barriada o “pueblo joven” San Pedro, construida a partir de una invasión del terreno en 1961, es actualmente el barrio San Pedro.

viviente vulnerable, se revela asimismo en la *forma* del entender. Los “Zorros” dialogantes (Zorros “no-diegéticos”) entienden con la palabra, pero también con el canto y la narración:

EL ZORRO DE ABAJO: ¿Entiendes bien lo que digo y cuento?

EL ZORRO DE ARRIBA: Confundes un poco las cosas.

EL ZORRO DE ABAJO: Así es. La palabra, pues, tiene que desmenuzar el mundo. El canto de los patos negros que nadan en los lagos de altura, helados, donde se empoza la nieve derretida, ese canto repercute en los abismos de roca.

EL ZORRO DE ARRIBA: Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierte en música que se hunde en cuanto hay.

EL ZORRO DE ABAJO: La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo (p. 71).

Una música se hunde “en cuanto hay”: en el zumbido de despedida del insecto que nace de la entraña del gran médano, en el graznido del alcatraz, en la queja de quienes luchan por sobrevivir, como también en sus esperanzas y alegrías. El entender más profundo es aquel que entiende esa música proveniente del “silencio y la sombra” y del canto del pato negro de las alturas andinas. Esa música y ese canto entienden “todo el ánimo del mundo”, mientras que la palabra “desmenuza” al mundo en elementos separados y por ende más “precisos” que, por su mismo carácter “desmenuzado”, pueden confundir. Por eso la palabra entendedora ha de ser narrativa y acompañada de “canto”: “Como un pato cuéntame de Chimbote, oye, zorro yunga. Canta si puedes, un instante. Después hablemos y digamos como sea preciso y cuanto sea preciso” (p. 73). Cantar, dice un personaje de *Todas las sangres*, es vivir.⁹

⁹ En la noche, “... don Bruno fue purificándose más con el canto de los grillos. –¡Son estrellas! ¡Cada uno de esos animalitos tiene una estrella de música en su cabecita.

En los episodios surreales que puntúan la interacción de los “Zorros” diegéticos con los humanos, rompiendo aparentemente el hilo “realista” del relato sobre Chimbote, los “Zorros” danzan y, con su danza, hacen escuchar cantos de lo ausente: cantos del pasado y el mismo canto del pato de las alturas. Al danzar Diego en la casa de los religiosos estadounidenses antiimperialistas, hace surgir “sonido de agua, voz de patos de altura, de los penachos de totora que resisten gimiendo la fuerza del viento” (p. 336); al hacerlo en el despacho de la fábrica, remueve la memoria profunda de don Ángel con recuerdos de una época en que no era don Ángel sino simplemente Ángel, “hijo espurio, negado” que miraba con lágrimas en los ojos la danza feliz de los picaflores. La danza feliz del “Zorro” es memoria de la música que se hunde “en cuanto hay” y que resulta inaudible allí donde todo cuanto hay es mercancía. En este sentido, es memoria “utópica” que posee una efectividad en lo más íntimo de las personas: a don Ángel el ritmo y baile del “Zorro” le encienden “toda la memoria y el cuerpo” (p. 156), recordándole el ritmo de la “yunsa” (yunza) de Cajabamba; a Cecilio Ramírez, que baila un huayno-chuscada junto a Diego, la danza le hace entrever la esperanza que nunca ha tenido; a Esteban de la Cruz, que ha repetido en quechua, con el “Zorro”, los versos de un huayno cantado por el ciego Crispín, la danza del “Zorro” en la cima del médano le revela su capacidad de ver lo que la mayoría¹⁰ no ve; a Cardozo lo induce a expresarse (p. 334), y al “Tarta” le hace hablar sin tartamudear (p. 182). El efecto “mágico” de la danza y de la presencia del “Zorro” en las personas que comparten con él puede ser descrito como efecto de *creación* o de *re-creación*: de palabras, de cantos, de memoria, de esperanza, de dignidad, de rebeldía. Su “magia” es la de la (re)creación.

En otro paréntesis “mágico” Diego danza igualmente ante los obreros de la fábrica, con quienes se relaciona de manera muy

ta!– dijo. (...) –Así es, gran señor. Por eso cantan solo de noche y solo de día mueren. El grillo no es mortal mientras canta– le contestó el joven David K’oto (Arguedas 1988: 286).

¹⁰ Ahí donde Esteban ve al extraño personaje bailando en la cima del médano, un indio que se encuentra a su lado solo ve un ramo de geranio: “¡Ah, está; ramo de geranio es. Tú, *hombre*, carago, *ves*” (p. 238). Subrayado en el texto.

distinta que con el alto ejecutivo. A diferencia de Rincón, en quien el extraño visitante suscita perplejidad y desconfianza, los obreros parecen (re)conocer a Diego y lo tratan con familiaridad. El obrero y el pescador que trabajan en la tolva lo “saludaron familiarmente, casi sin darse cuenta” (p. 168), hasta suscitar la indignación del jefe de planta. “Usted no le da la misma importancia a la forma que un ejecutivo de la Empresa” –le reprocha a Diego (p. 170). El “Zorro” responde: “Claro, don Ángel; yo soy ejecutor oyente, no ejecutivo” (ídem). Don Ángel, en cambio, es ejecutivo y no ejecutor oyente de la música hundida en lo que hay, es decir, no es “Zorro”. Por su parte, los obreros no reciben a Diego como a un ejecutivo, contrariando a don Ángel que lo ha presentado como “amigo de la Empresa”: “¡Qué va a ser!” (p. 175) –grita un obrero. Diego no necesita despedirse de los obreros al terminar el recorrido de la fábrica: “Yo, para qué les voy a decir adiós, ¿no es cierto?” (p. 176). La respuesta “en coro” de los obreros es: “¡Claro!” (ídem). La década de los sesenta, durante la cual escribe Arguedas, fue en Perú un periodo de grandes movilizaciones obreras, y varias huelgas importantes tuvieron lugar en Chimbote. En esas movilizaciones se perfilaban elementos de anticapitalismo y de pensamiento socialista, ese mismo pensamiento que encauzó en la vida de Arguedas “lo que había en [él] de energía, le dio un destino” (p. 359). La diferencia que el relato pone de relieve entre la interacción de Diego con el ejecutivo capitalista y su interacción con los trabajadores (obreros, pescadores) sugiere de nuevo la dimensión de crítica social y política presente en la memoria “utópica” simbolizada por la figura mítica de los “Zorros”.

3. El Mensajero

En el último episodio de la segunda parte inconclusa aparece otro “Zorro” diegético (otro “Diego”) que el narrador designa como “el mensajero”. El episodio se desarrolla en la residencia de una congregación religiosa conformada por un pequeño grupo de sacerdotes estadounidenses encabezados por el padre Cardozo, y situada en la parte baja del médano de San Pedro. El grupo desarrolla una pastoral social inspirada por la “opción preferencial por los

pobres” decidida por la Iglesia latinoamericana a partir de la dinámica del Concilio Vaticano II (1962-1965), y teorizada en Perú hacia 1968 por el teólogo de la liberación y amigo de Arguedas, Gustavo Gutiérrez. El padre Cardozo se encuentra conversando con el albañil Cecilio Ramírez y con Maxwell (“Max”), un joven estadounidense que ha renunciado a sus estudios y a los “cuerpos de paz”, se ha hecho ayudante albañil de Cecilio y vive al lado de su casa en la barriada La Esperanza. La conversación ha revelado a la vez la cercanía y la distancia que separa a Cardozo de los dos albañiles. Por un lado, el sacerdote admira la “humildad rebeldísimo” (p. 332) de Cecilio, pobre migrante que ha acogido y alimentado a quince allegados y vecinos hambrientos, así como la rebeldía del joven Max, a quien el contacto prolongado con comunidades andinas y migrantes ha transformado cultural, ética y políticamente; se ha abierto a lo “utópico” a través de la música *ayarachi*, aprendiendo el arte del charango y andando “miles y miles de kilómetros y astros en tiempo hacia delante y quizá más (...) hacia atrás del tiempo” (p. 304). Por otro lado, Cardozo, quien predica la “revolución” y la “alianza” entre Jesucristo y el “Che”, desconfía de la radicalidad de Max y no entiende realmente las creencias profundas ni el modo de ser de los migrantes indios o indianizados. En últimas, no entiende la realidad de la sociedad¹¹ que pretende contribuir a transformar; adhiere ciegamente a las formas de entendimiento predominantes en “Occidente”, que parece considerar universales. “Tú no puedes comprender esto” –le dice Max, al narrarle su experiencia de haber escuchado en su “sangre y en la claridad de [su] entendimiento” (p. 307), en Paratía, a un extraño personaje “de rostro alargado” que le habló en una noche en la que el silencio del altiplano permitía oír “la palpitación (...) de la vida entera” (ídem).

¹¹ En su esquema descriptivo de la realidad peruana y de los agentes y factores políticos en Perú, Rincón considera la “ignorancia de los cardozos sobre el pueblo peruano” como uno de los factores de perpetuación del ordenamiento capitalista. En cambio, presenta a “Juan XXIII” (la *opción preferencial por los pobres* en el catolicismo latinoamericano) como un factor de cuestionamiento del sistema establecido. No se pronuncia sobre Cardozo mismo, limitándose a decir que los sindicalistas lo aprecian y que el pescador aymara Hilario Caullama no lo entiende bien (p. 153-154).

La conversación es interrumpida brevemente por la llegada del “mensajero”, un “hombrecito” de rostro “muy alargado y sonriente” (p. 328), en quien Maxwell cree inicialmente reconocer al amigo “de gruesos bigotes y cara alargada” (p. 331) de Paratía. El hombrecito de gorra jaspeada se presenta dos veces, diciendo de *quién* y de *qué* es mensajero. Al cura Hutchinson le dice en la puerta de la residencia: “Tengo encargo de la señora de don Cecilio. He traído este instrumento para el joven Max...” (p. 328); a los albañiles y Cardozo da indicaciones más precisas: “Yo –intervino el mensajero y se quitó la gorra–, yo he venido por encargo de la ‘Mamacha’ (...). Max tiene reunión, hoy viernes, de anticipado convenido con el músico Antolín Crispín y su señora Florindita” (p. 330). La palabra “Mamacha” (madrecita) designa aquí inicialmente a una persona de la barriada La Esperanza, la cual es apreciada por sus vecinos debido a su saber de curandera y su capacidad de aportar ayuda a los más necesitados: la mujer de Cecilio. Junto con su marido o compañero, la “Mamacha” acoge a pesar de su pobreza a niños desnutridos, a mujeres abandonadas o golpeadas y a enfermos del cuerpo o de la mente, despertando así la admiración de Cardozo. Quien envía el mensaje es una figura “ética”, capaz de asumir su responsabilidad frente a la menesterosidad humana, conforme a la antigua “ley de fraternidad” comunal descrita por Blas Valera y el Inca Garcilaso. Por otra parte, la palabra “Mamacha” tiene asimismo un significado mítico-religioso, con el cual se designa a la Virgen María que puede estar asociada a la Pachamama o Madre Tierra. La presencia en el texto de este segundo nivel de significación podría ser confirmada por el contenido del mensaje, que tiene que ver con la música: el mensajero trae un instrumento musical andino (el charango de Max), menciona al músico Antolín Crispín y alude a la reunión de los dos músicos. El mensaje hace posible la reunión de dos músicos para crear música; transmite lo necesario para la creación musical. No cualquier “música”, sino la música de la Madre Tierra. Es la música que transmite “el aire de poderío y lágrima que tiene la quebrada” (p. 310), según le explica a Max el charanguista de Huamanga que le enseña el arte de su instrumento. Con su nueva destreza en ese arte, Max toca “melodías del altiplano y de las quebradas de

Huamanga” (p. 314). El joven ciego Antolín Crispín improvisa en sus *huaynos* melodías que describen “las montañas y las cascadas chicas de agua, las arañas que se cuelgan desde las matas de espino a los remansos de los ríos grandes” (p. 105).

Es la música *de* la Madre Tierra en el sentido activo del genitivo. No se trata de una música que tendría por tema la Madre Tierra, sino de una música cuyo origen es la Madre Tierra. Porque la Madre Tierra canta, y su canto son las armonías y sonidos producidos por la fauna y la flora, las cascadas y los ríos, los vientos y las lluvias, etc., cuyos infinitos matices se despliegan a lo largo del día y de la noche y varían según la posición de los astros en el cielo. Es lo que Arguedas denomina la “materia” de las cosas, aquello que impresiona nuestros sentidos y, sobre todo, que deja huella en ellos o los “carga”. “Cuando el ánimo esta cargado de todo lo que aprendimos a través de todos nuestros sentidos, la palabra también se carga de esas materias” (p. 18). Lo que dice Arguedas con respecto a la palabra se aplica asimismo a la música, porque para él no hay oposición entre música y palabra. Ángel Rama anota atinadamente que en Arguedas “la palabra no se disocia de la voz que emite, entona y musicaliza” (Rama 1983: 24) y relaciona esta concepción de la palabra como sonido con los años de formación del escritor en el seno de comunidades ágrafas. La música andina de Antolín Crispín, que Max sigue descubriendo, es una música “cargada” de “materias” diversas: el canto del pato negro de altura, de la calandria, de las alas de los zancudos, del zumbido y revolotear de insectos, y hasta de árboles como aquel pino gigante que Arguedas vio en Arequipa, y cuyo tronco transmitía un sonido “a manera de música, de sabiduría, de consuelo, de inmortalidad” (Arguedas 2011: p. 247). En esa música resuenan tales cantos y sonidos, y esa resonancia no es solo acústica sino comunicacional, es decir, en ella se transmiten significados y sentidos. El sonido del pino es música, voz musical que dice consuelo, sabiduría e inmortalidad; el gemido del insecto agonizante dice la queja de la laguna amenazada; el canto de las alas de los zancudos abre la memoria de la yunza de Cajabamba; el canto del pato negro de altura, dice uno de los “Zorros” dialogantes, “nos hace entender todo el ánimo del mundo” (p. 71); el canto de la calandria es la “materia de que [está] hecho”

el joven Ernesto, y “transmite los secretos de los valles profundos” (Arguedas 2006: 348). Las materias “cargan” el “ánimo” (el aliento de la subjetividad) haciéndole entender todo “el ánimo del mundo”, transmitiéndole los “secretos de los valles profundos”, “sabiduría”, “consuelo”, “inmortalidad”, todo lo cual remite a la creación simbólica del sentido del existir. “Oía su voz [la del pino gigante], que es la más profunda y cargada de sentido que nunca he escuchado en ninguna otra cosa ni en ninguna otra parte” (Arguedas 2011: 247). Las materias que “cargan” el “ánimo” no son “materia” en el sentido de algo que se podría oponer al “espíritu”. Más allá de la dicotomía “metafísica” establecida, son a la vez materia y espíritu, comunión entre lo humano y lo no-humano. De esa comunión a través de lo sentido y lo entendido brota el sentido de las cosas y de la actividad humana, incluyendo el sentido del trabajo y de la economía en general. La comunión entre lo humano y lo no-humano se expresa concretamente en formas de economía respetuosas de los equilibrios vitales, a las cuales corresponden formas de organización social y de justicia redistributiva de tipo comunal (*ayllu*).

La música de Antolín Crispín mana de la memoria de esa comunión hoy sometida al olvido, y comporta por ello una dimensión de queja y reivindicación. Así como en el canto del insecto agonizante se expresa la queja de la laguna amenazada, de la que proviene, así la música de Crispín dice la queja de los humanos y de lo no-humano por la destrucción de esa comunión perdida. El narrador evoca “la tristísima guitarra del ciego Antolín Crispín” (p. 87), quien canta no solo lo ausente, “las montañas y las cascadas chicas”, sino también lo presente, la violencia de la “modernización” capitalista de Chimbote. En su guitarra se concentra “como relampagueando” el humo de las fábricas, los olores de la bahía contaminada, los gritos de los vendedores callejeros, el polvo de la circulación, el deambular incesante de la gente y el ladrido de los perros en las barriadas:

Su guitarra templaba la corriente que va de los médanos al mar pestilente, de la ecosonda a la caldera, de la cruz de Moncada al obispo gringo, del cementerio al polvo de la carretera. Un círculo apretado de gente escuchaba siempre a Crispín; se quedaban, horas de horas algunos, esperando, junto a la guitarra, bajo el sol o el nublado (p. 111).

Entre la gente que escucha a Crispín en las calles se cuenta Esteban de la Cruz, un antiguo trabajador de la mina, afectado gravemente de silicosis. Es precisamente cuando Esteban se encuentra escuchándolo que entra en comunicación con uno de los “Zorros”, un hombre muy bajo, pernicorto, de gorrita, con bigotes de pelos largos, descalzo, vestido de overol y con una camisa de color rojo geranio. A Esteban le llama la atención el “modo extraño” con que el hombrecito escucha a Crispín, como si “le estuviera transmitiendo la melodía al músico” (p. 237). El hombrecito hace lo propio del “Zorro”, transmite, y lo que transmite es “música” y “entendimiento”, música que entiende o entendimiento que canta. A Esteban le precisa que el músico ciego “no es limosnero”, es decir, que su música tiene un sentido que excede su utilidad como medio para “ganarse la vida”. El canto de Crispín evoca metafóricamente la tristeza del río seco y del alma desolada¹², y Esteban siente que desaparece el frío que sentía en su cuerpo enfermo. “El tristeza en veces es candela; así, este canto guitarra del Crispín” –le dice entonces el “Zorro” mensajero, antes de salir de la rueda. El mensaje dice que la tristísima guitarra de Crispín es “candela”, o sea fuego, calor, energía, vida y, también, potencia de destrucción, fuerza de resistencia y no de consunción. Esteban y el “Zorro” se reconocen –en el pleno sentido de la palabra– inicialmente por medio de la música “candela”, repitiendo cada uno los versos que el ciego canta en quechua. El “Zorro” reconoce a Esteban como fuerza de resistencia: “Tú nunca triste [consunción], ¿no?” (ídem). “¡Cierto!” –le responde el hombre que siempre ha sido rebelde¹³ y nunca se ha dejado humillar por los “grandazos”. Y el texto sugiere que es por esto mismo que Esteban reconoce al “Zorro” como tal: “Tú nunca vas morir, oy bocón ¿por qué?” (ídem). Poco después, durante el episodio surreal que sigue (el hombrecito de la gorra se aleja, “galopa más que un galgo por la pampa”, asciende en

¹² “En qué remanso juegas, patillo moro del río (...). Si el río se seca (...) yo haré otro más hondo con mis lágrimas cristalinas y (...) seguirás jugando” (p. 237)..

¹³ “¿Así es que capitán polaco mina se lleva carbón que hemos hociqueado lampa barreno? ¿Dispués, todos pioneros obreros taconeados carbón-veneno quidamos? Espíritu *aukillu* cobra a pion natural endígena. ¿No cobra a gringo extranjero? ¿No cobra?” (p. 224).

un instante a la cima de un empinado médano, se pone a danzar en la cima), solo Esteban ve lo que está sucediendo; un indio que se encuentra a su lado solo ve en la cima un ramo de geranio, y le dice a Esteban: “Tú, *hombre*, carago, *ves*” (p. 238). Cuando horas después Esteban refiere lo que ha visto al “loco” Moncada, este le responde: “Un *hombre* como usted y yo *vemos*” (ídem).¹⁴ La rebeldía de Esteban, como la de Moncada, abre la capacidad de “ver” (entender, sentir) lo que de ordinario no se ve. Moncada, quien es un hombre con referentes culturales “costeños” y no “serranos”, entiende no obstante que su amigo ha visto al “Zorro”.

Exceptuando la conversación –cargada de desconfianza y equívocos¹⁵– entre el “visitante” y el jefe de planta, los zorros “diegéticos” interactúan invariablemente con personajes que encarnan alguna forma de rebeldía y son figuras éticas: Antolín Crispín y su compañera Florinda, quienes resisten a la mafia personificada en Tinoco; la pareja de músicos ciegos que tocan en la calle, y ante los cuales baila el “Zorro”, despertando la generosidad de la gente (p. 125, 163); Cecilio Ramírez y su mujer la “Mamacha”; Esteban de la Cruz y a través de él el “loco Moncada; el pescador poeta tartamudo, quien reconoce al “Zorro” y le aconseja cuidarse de Ángel Rincón, el “oído de los oídos” (p. 183) de los grandes capitalistas extranjeros; Maxwell, el joven albañil que ha “dejado de ser yanqui en un treinta o noventa por ciento” (p. 316), toca el charango y sabe que la música

¹⁴ Las palabras *hombre*, *ves*, *vemos* están en cursiva en el texto.

¹⁵ Toda la conversación entre el jefe de planta y Diego descansa sobre un equívoco que el primero no percibe. Rincón supone que Diego es “amigo de los grandes, los que vuelan alto” (p. 124). Diego, en efecto, forma parte de los que “vuelan alto” pero en un sentido que el ejecutivo capitalista no sospecha. Dice Diego: “Su patronazo de usted (...) es también mi relacionado, por otra cuerda contra contraria (...), porque su patronazo está en la vigilancia y coordinación de las fuerzas grandes, ¿no?” (p. 126). El Capital vigila y coordina las fuerzas grandes de la economía y la política, en tanto que en la cuerda “contra contraria” los Zorros míticos vigilan las fuerzas cósmicas, que incluyen lo humano. Para Rincón lo “alto” equivale al máximo posible de acumulación de capital y de poder político-estatal; es el poder del Capital que “quiere llevarse todo”, como una *lloqlla* (ídem). Los capitalistas “gringos” están en las alturas “donde no hay ni sol ni luna” (p. 167), es decir, donde se ha borrado toda huella de lo divino. Para “Diego” lo alto es la comunión entre los humanos y entre estos y lo no-humano.

que ejecuta “ha resistido invasiones y menosprecios más de cuatrocientos años” (p. 314); los obreros de la fábrica; los curas inspirados por la teología de la liberación.¹⁶ Esta relación entre el horizonte mítico de los “Zorros” mensajeros y la acción de ciertas figuras que encarnan alguna forma de marginalidad y de resistencia frente al nihilismo capitalista se extiende, más allá de los personajes de la “ficción”, a personas de la vida “real” que Arguedas menciona en la parte “autobiográfica” de la narración. “Te parecías a los dos Zorros, Gustavo” (p. 344), escribe Arguedas en su último diario, refiriéndose al teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez 1982), uno de los primeros en pensar la “opción preferencial por los pobres” que orientó durante varias décadas al catolicismo latinoamericano, llevándolo a acompañar las luchas de campesinos, habitantes de barriadas, indígenas, obreros, etc., e incluso a participar en procesos insurreccionales como los de Nicaragua y de Chiapas. Otra persona en la cual Arguedas veía rasgos de “Zorro” fue Edmundo Murrugarra, uno de los fundadores (1965) del grupo político Vanguardia Revolucionaria: “también tiene la cara de los dos zorros; tiene una facha de vecino de pequeño pueblo, un alma iluminada y acerada por la sed de justicia y las mejores lecturas” (ídem). Más aún, al describir la acción de los “Zorros”, Arguedas describe su propia actividad de construir narraciones. En efecto, al igual que el narrador, los “Zorros” hilvanan historias, desde el manuscrito de Huarochirí. Así, evocando la parte de la “novela” que había de quedar inconclusa, anota Arguedas que en ella los “Zorros (...) iban a seguir hilvanando los materiales y almas que empezó a arrastrar este relato” (p. 343). Como el danzar y el cantar, el hilvanar relatos es tarea de “Zorros”, si entendemos estas tres formas de la *poiesis* como creaciones en las cuales se transmite a la

¹⁶ Significativamente, el relato no indica ninguna relación entre los “Zorros” y el rebelde pescador Hilario Caullama, personaje construido sobre la base de otro simbolismo andino de contenido utópico, el mito de Inkarri. A diferencia del simbolismo de los “Zorros”, que es incluyente de todas las sangres, el simbolismo de Inkarri puede tener un carácter excluyente. El personaje de Caullama se inspira del testimonio de Hilario Mamani, un pescador aymara que fue a Cajamarca para conocer el lugar donde fue encerrado Atahualpa, y que creía que este no había muerto.

palabra, al canto y al cuerpo “la materia de las cosas”, incluyendo la exigencia de justicia y de ser acogido solidariamente en el mundo. La exigencia “utópica”.

La indianización es un gesto político pero, desde las perspectivas del Inca Garcilaso o de Arguedas, no de cualquier política. Para ellos, la indianización es un gesto de resistencia cultural, no en el sentido de la restauración de un paraíso perdido, sino en el de la re-creación y re-iteración de un modelo de sociedad capaz de acoger la menesterosidad de lo humano y de la fragilidad de la vida en general. Tal modelo de sociedad no es una construcción meramente política ni teórica. Es el producto de una memoria cultural configurada por modos específicos y múltiples de saber, de sentir y de relacionarse con los humanos, los vivientes y las cosas en general. Por ello, toda transformación real de la sociedad supone para Arguedas una transformación de la cultura, basada en la re-creación de memorias de utopía portadoras de formas “poéticas” de sentir el mundo y de habitarlo. Al ingeniero “modernista” de *Todas las sangres* que no puede creer en “Pachamama ni en otras patrañas”, Rendón Willka responde:

-“Para ti, patrón, no hay Mama Pacha. Es, pues, seguro. Pero en mi adentro habla claro la cascada, pues; el río también, el manantial también”.

Bibliografía

- Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique (1971), *Biographie nationale*. Tome trente-septième. Supplément tome IX. Bruselas: Établissements Émile Bruylant.
- Acosta, Josef de (2008), *Historia moral de las Indias*. Madrid: CSIC, colección “De acá y de allá”, n° 2.
- Ajacopa, Teófilo Laime (2007), *Diccionario Bilingüe Quechua-castellano. Castellano-quechua. Iskay simipi yuyayk’ancha* (segunda edición mejorada). La Paz: Licencia Creative Commons. Recuperado de: <https://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf>
- Anónimo (1966), *Dioses y hombres de Huarochirí (1598?)*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (traducción del quechua de J.M. Arguedas). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, colección “Fuentes e Investigaciones para la historia del Perú”.
- Anónimo (1604), *Vocabulario en la lengua general del Perú, llamada quichua, y de la lengua española*. Lima: imprenta de Antonio Ricardo. <https://www.wdl.org/es/item/13770/view/1/1/>
- Anónimo (1586), *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: imprenta de Antonio Ricardo. <https://www.wdl.org/es/item/13769/view/1/3/>
- Antoine, Annie; Michon, Cédric (eds.) (2006), *Les sociétés au XVII siècle. Angleterre, Espagne, France*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. <https://books.openedition.org/pur/7390>
- Arciniega, Rosa (1989), “Garcilaso de la Vega, el hombre del doble destino. Indígena y castellano. Militar y clérigo”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 159-167. Primera edición: 1939.

- Arendt, Hannah (1988), *Condition de l'homme moderne* (trad. francesa por G. Fradier). París: Presses Pocket. Primera edición en inglés: *Human Condition* 1958.
- Arguedas, José María (2011), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, colección "Aniversario". Primera edición: 1971.
- Arguedas, José María (2006), *Ríos profundos* (edición de R. González Vigil). Madrid: Ediciones Cátedra. Primera edición: 1958.
- Arguedas, José María (1990), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (ed. crítica E.-M. Fell, coordinadora). Madrid: CSIC, colección "Archivos", n° 14.
- Arguedas, José María (1988), *Todas las sangres*. Madrid: Alianza Editorial. Primera edición: 1964.
- Arguedas, José María (1981), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (selección y prólogo Ángel Rama). México: Siglo XXI Editores. Primera edición: 1975.
- Arredondo, Sybilla (1990), "El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo en la correspondencia de Arguedas", en José María Arguedas, *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (ed. crítica E.-M. Fell, coordinadora). Madrid: CSIC, colección "Archivos", n° 14, pp. 275-295.
- Arroyo Reyes, Carlos (2005), *Nuestros años diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el Incaísmo modernista*. Libros en red, colección Insumisos latinoamericanos.
- Arroyo, Carlos (2004), "La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, vol. 15, n° 1, pp. 185-208.
- Arze, José Antonio (1941), "¿Fue socialista o comunista el Imperio incaico?", en *Revista de Sociología Boliviana*, año 1, núm. 1, Sucre.
- Bandelier, Adolph (1910), *The Islands of Titicaca and Koati*. Nueva York: The Hispanic Society of America. <https://archive.org/details/islandsoftiticacooband/page/n12>
- Barret-Ducrocq, Françoise (1991), *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle. Une sainte violence*. París: Presses Universitaires de France.

- Bataillon, Marcel (1983), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México/Madrid: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en francés: 1937.
- Baudin, Louis (1942), *Les Incas du Pérou*. París: Librairie de Médecis.
- Baudin, Louis (1928), *L'Empire socialiste des Inka*. París: Institut d'Ethnologie.
- Baudin, Louis (1927), "Une expérience socialiste: le Pérou des Inkas", *Journal des Économistes* (París), 7, pp. 506-519.
- Baudoin, Jean (1633a), "Epistre [au très excellent Prince Louis de Bourbon, etc.]". En: Inca Garcilaso de la Vega, *Le commentaire royal, ou L'histoire des Yncas, rois du Péru* (trad. francesa de Jean Baudoin). París: Chez Augustin Courbe, Libraire et Imprimeur, pp. 1-6.
- Baudoin, Jean (1633b), "Au lecteur". En: Inca Garcilaso de la Vega, *Le commentaire royal, ou L'histoire des Yncas, rois du Péru* (trad. francesa de Jean Baudoin). París: Chez Augustin Courbe, Libraire et Imprimeur, pp. 7-10.
- Belaunde, Víctor Andrés (1989), "Centenario de Garcilaso" en César Toro Montalvo (ed.), *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, pp. 168-170.
- Belaunde, Víctor Andrés (1908), *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. Tesis para el doctorado en jurisprudencia. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.
- Bengoa, José (2007), *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bennassar, Bartolomé (1992), *Histoire des Espagnols. VI^e-XX^e siècle*. París: Robert Laffont, colección "Bouquins".
- Bernardini, Jean-Marc (1997), *Le darwinisme social en France (1859-1918)*. París: Éditions du CNRS.
- Bertonio, Ludovico (1612), *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli (Chucuito): impreso por Francisco del Canto.
- Betanzos, Juan Díez de ([1551] 1987). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.

- Blancaert, Claude (1991), “Les bas-fonds de la science française, Clémence Royer, L’origine de l’Homme et le Darwinisme social”, *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris*, Nouvelle Série. Tomo 3, fascículo 1-2, pp. 115-130.
- Blanco, Hugo; Arguedas, José María (1969), “Intercambio epistolar entre Hugo Blanco y José María Arguedas (noviembre de 1969)”, *Les Cahiers ALHIM (Amérique Latine Histoire et Mémoire)* [En línea], 36 | 2018, Publicado el 30 de enero de 2019, consultado el 31 de mayo de 2020. En : <http://journals.openedition.org/alhim/7313>.
- Brading, David (1991), *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brading, David (1986), “The Incas and the Renaissance. The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega”, *Journal of Latin American Studies*, 18, 1 (Cambridge University Press), pp. 1-23.
- Bravo, Gian Mario (1979), *Les socialistes avant Marx*, tomo II. París: François Maspéro, colección “Petite collection Maspéro”.
- Cabet, Étienne (1970), *Voyage en Icarie*, en *Œuvres*, tomo I. París: Anthropos. Primera edición: 1842.
- Cárdenas Ayaipoma, Mario (1980), “José Gabriel Tupa Amaro, a propósito de un documento”, *Histórica*, vol. 4, n° 2 (1980), pp. 229-232.
- Cárdenas y Espejo, Francisco; Pacheco, Joaquín Francisco; Torres de Mendoza, Luis (eds.) (1864-1884), *Colección de documentos inéditos para la historia de España (1842); Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y en Oceanía*. Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós. <https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22C%3%A1rdenas+y+Espejo%2C+Francisco+de%2C+1816-1898%22>
- Carli, Gian Rinaldo (1822), *Cartas americanas*, parte I (traducción castellana de Fernando Pimentel Ixtliulxuchilt). México: Imprenta de Mariano de Zúñiga y Ontiveros. Edición original en italiano: 1780.
- Castro Pozo, Hildebrando (1936), *Del Ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas, vol. II. P. Barrantes Castro, editor.

- Choy, Emilio (1989), “El anticolonialismo en la obra de Garcilaso de la Vega”, en César Toro Montalvo (ed.), *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, pp. 377-404. Primera edición: 1985.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2009): “Diego Martínez, misionero y místico jesuita del Alto Perú (1543-1626)”, *Cristianesimo nella Storia*, n° 30, pp. 837-853.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2006), *Espacios de exclusión, espacios de poder. El mercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: PUC/IEP.
- Cornejo Polar, Antonio (1990), “Un ensayo sobre ‘los zorros’ de Arguedas”, en José María Arguedas (1990), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (ed. crítica E.-M. Fell, coordinadora). Madrid: CSIC, colección “Archivos”, n° 14, pp. 297-306.
- Cornejo Polar, Antonio (1976), “El sentido de la narrativa de Arguedas”, en Juan Larco (compilador), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas, serie “Valoración múltiple”, pp. 45-72.
- Costa, Joaquín (1915), *Colectivismo agrario en España. Partes I y 2. Doctrinas y hechos*. En: *OC*, vol V. Madrid: Biblioteca Costa.
- Cox, Carlos Manuel (2010), *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Fondo Editorial.
- Cunow, Heinrich (1933), *La organización social del imperio de los incas. Investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú* (trad. María Woitscheck). Lima: Librería y Editorial Peruana de Domingo Miranda, Biblioteca de Antropología Peruana, dirigida por J. A. Encinas, vol. 3. Edición original: *Die Soziale Verfassung des Inkareichs. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*, Stuttgart, 1896, Verlag von J.H.V. Dietz [1896].
- Cunow, Heinrich (1929a), *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas* (trad. María Woitscheck). Lima: Librería y Editorial Peruana de Domingo Miranda, Biblioteca de Antropología Peruana, dirigida por J. A. Encinas, vol. 1. Edición original: *Das peruanische Verwandtschaftssystem und die Geschlechtsverbände der Inka* [1890].
- Cunow, Heinrich (1929b), *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo* (trad. María Woitscheck). Lima: Librería y Editorial Peruana

- de Domingo Miranda, Biblioteca de Antropología Peruana, dirigida por J. A. Encinas, vol. 2. Edición original: *Die altperuanischen Dorf- und Markgenossenschaften* [1890].
- Dalibard, Tomás-François (1744), “Préface du traducteur”. En: Inca Garcilaso de la Vega, *Histoire des Incas, rois du Pérou* (trad. francesa de Th.-F. Dalibard). París: chez Prault fils, quai de Conti, vis-à-vis la descente du Pont-Neuf, pp. VII-XXII.
- Desanti, Dominique (1970), *Les socialistes de l’utopie*. París: Payot.
- Desroche, Henri (2010), *Dieux d’hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1^{er} siècle à nos jours*. París: Berg international. Primera edición: 1969.
- Desroche, Henri (1959), “Messianismes et utopies. Note sur les origines du socialisme occidental”, *Archives de sociologie des religions*, 8 (juillet-décembre), p. 31-46.
- Diez de San Miguel, Garci (1964 [1567]), *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- Dolléans, Édouard (1971), *Historia del movimiento obrero. I. 1830-1871*. Madrid: Editorial Zero, colección “Biblioteca Promoción del Pueblo”. Primera edición en francés: 1936.
- Duchet, Michèle (1971), *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. París: F. Maspéro.
- Duran Luzio, Juan (1976), “Sobre Tomás Moro en el Inca Garcilaso”, *Revista Iberoamericana*, (Pittsburgh), n° 96-97, pp. 349-361. <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/.../3308>
- Durand, José (1976), *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México: SepSetentas.
- Durand, José (1971), “El influjo del Inca Garcilaso en Túpac Amaru”, *Copé*, vol II, n° 5, (Lima), pp. 2-6.
- Durand, José (1948), “La biblioteca del Inca”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 2, n° 3, pp. 239-264.
- Duviols, Jean-Paul (2018), *Indios Guaraníes y Jesuitas. Misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay (1610-1767)*. Miami: Stockcero.

- Duviols Pierre (2015), *Providencialismo histórico en los Comentarios reales de los Incas y la Historia general del Perú del Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Duviols, Pierre (1998), “The problematic representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*, and why Garcilaso bears and deserves the title of Inca”. En *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A tribute to José Durand*. Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press, pp. 46–58.
- Duviols Pierre (1994), “*Les Commentaires reales de Los Incas et la question du salut des infidèles*”, *Caravelle* (62), pp. 69-80. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Duviols, Pierre (1993), “Introducción” a la *Relación de Antigüedades...* de Joan de Santacruz Pachacuti. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, pp. 11-126.
- Duviols, Pierre (1979), “La dinastía de los incas: ¿monarquía o diarquía?”, *Journal de la Société des Américanistes*, (París), 66, pp. 67-83.
- Duviols, Pierre (1964), “El IGV, intérprete humanista de la religión inca”, *Diógenes*, n° 47 (Buenos Aires), pp. 31-45.
- Fajardo Carrillo, Christian (2015), “Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui”, *Ciencia Política* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia), vol. 10, n° 20 (julio-diciembre), pp. 23-47.
- Favre, Henri (1990), *Les Incas*. París: Presses Universitaires de France Quinta edición actualizada. Primera edición: 1972.
- Fernandez, Christian (2004), *Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos.
- Flores Galindo, Alberto (2008), *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, en: *Obras Completas*, III (I). Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo. Primera edición: 1986.
- Flores Galindo, Alberto (1997), *Escritos 1977-1982*, en: *Obras Completas*, V. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

- Flores Galindo, Alberto (1982), *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Franco, Carlos (1989), *Nación, modernización endógena y socialismo*. Lima: CEDEP.
- Furetiere, Antoine; BASNAGE DE BEAUVAL, Henri ; BRUTEL DE LA RIVIERE, Jean-Baptiste (1727), *Dictionnaire universel contenant tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts*. Primer tomo. Nueva edición revisada, corregida y considerablemente aumentada. La Haya: Chez Pierre Husson et d'autres.
- Gamio, Manuel (2006), *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa. Primera edición: 1916.
- García Calderón, Ventura (1989), "El Inca Garcilaso de la Vega", en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 102-104. Primera edición: 1925.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1617), *Historia General del Perú* (segunda parte de los *Comentarios Reales*). Edición citada de Carmelo Sáenz de Santamaría: *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, tomo III (1960) y tomo IV (1965). Madrid: Ediciones Atlas, "Biblioteca de Autores Españoles".
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1609), *Comentarios Reales de los Incas*. Ediciones citadas: a) edición de Aurelio Miró Quesada (1976): Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho; b) edición de Carmelo Sáenz de Santamaría (1963): *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, tomo II. Madrid: Ediciones Atlas, "Biblioteca de Autores Españoles".
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1605), *La Florida del Ynca*. Edición citada de Carmelo Sáenz de Santamaría (1965): *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, tomo I. Madrid: Ediciones Atlas, "Biblioteca de Autores Españoles".
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1590), *La traduzion del Indio de los Tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo*. Edición citada de Carmelo Sáenz de Santamaría (1965): *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, tomo I. Madrid: Ediciones Atlas, "Biblioteca de Autores Españoles".

- Genty, (l'Abbé) (1788), *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre-humain*. París: Chez Nyon l'aîné & fils, Libraires.
- Gerbi, Antonello (1982), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en italiano: 1955.
- Ginés De Sepúlveda, Juan (1987 [1547]), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez García, Juan Guillermo (2009), *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gómez-Muller, Alfredo (2018), "El Vivir bien : una crítica cultural del capitalismo", *Ciencia Política*, Universidad Nacional de Colombia (Departamento de Ciencia Política, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales), vol. 13, n° 25 (enero-junio), Bogotá: pp. 197-220.
- Gómez-Muller, Alfredo (2016), *Nihilismo y capitalismo*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, colección "Primeros pasos".
- Gómez-Muller, Alfredo (2014), "Políticas latinoamericanas de exclusión de las memorias culturales no occidentales: la violencia de los imaginarios nacionales", en Matthieu de Nanteuil y Leopoldo Múnera (eds.), *La vulnerabilidad del mundo. Democracias y violencias en la globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, pp. 173-200.
- Gómez-Muller, Alfredo (2013), "Imaginarios indianistas e invisibilización del 'Indio': *Atala*, de Chateaubriand a Fernández Madrid", en Jairo Estrada (ed.), *Anuario de Estudios Políticos Latinoamericanos*, n° 1, Bogotá (abril), pp. 11-32.
- Gómez-Muller, Alfredo (2009), *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia. Brasil. Argentina. México*. Medellín: Ediciones La Carreta. Primera edición: Ediciones Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980.
- Gómez-Muller, Alfredo (2003), *Ética, coexistencia y sentido*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA). Primera edición en francés: 1999.
- Gómez-Muller, Alfredo (1993), "L'êtré-métis. L'Inca Garcilaso de la Vega", en Alfredo Gómez-Muller (ed), *Penser la rencontre de deux mondes*. París: Presses Universitaires de France, pp. 35-60.

- Gómez-Muller, Alfredo (1991), “La question de la légitimité de la conquête de l’Amérique: Las Casas et Sepúlveda”, *Les temps modernes*, n° 538 (mayo), París, pp. 1-19. Versión castellana en *Ideas y Valores*, n° 85-86, (agosto), Bogotá, pp. 3-18.
- Gómez Muller, Alfredo (1990), “La imagen del indígena en el pensamiento colombiano del siglo XIX. La perspectiva de J.M. Samper”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), n° 45, octubre/diciembre, pp. 47-72.
- González Prada, Manuel (1976), *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- González Vigil, Ricardo (2006), “Introducción”, en José María Arguedas, *Ríos profundos*. Madrid: Ediciones Cátedra, colección “Letras Hispánicas”.
- Graffigny, Françoise de (1747), *Lettres d’une Péruvienne*. París: A peine.
- Grasset de Saint-Sauveur, Jacques (1796), *Encyclopédie des voyages contenant l’abrégé historique des mœurs, usages, habitudes domestiques, religions, fêtes, supplices, funérailles, sciences, arts et commerce de tous les peuples et la collection complète de leurs habillements*. Partes 4-5. París: Chez Deroy, Libraire.
- Greef, Guillaume de (1895), *L’évolution des croyances et des doctrines politiques*. Bruselas: Mayolez et Audiarte, París: Félix Alcan.
- Guepin, Ange (1854), *Philosophie du XIX siècle. Étude encyclopédique sur le monde et l’humanité*. París: Gustave Sandré, Libraire.
- Guerrero, J.C. (1929), “Der Staatssozialismus im alten Peru”. *Nord und Süd*, n° 52, pp. 538-543 (junio).
- Guevara Bazan, Rafael (1967), “El Inca Garcilaso y el Islam”, en *Thesaurus*, tomo XXII, n° 3, pp. 467-477. https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/22/TH_22_003_137_0.pdf
- Gutierrez, Gustavo (1982), “Entre las calandrias”, en Pedro Trigo, Arguedas. *Mito, historia y religión*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 239-277.
- Gutton, Jean-Pierre (1974), *La Société et les pauvres en Europe, XVIIe-XVIIIe siècle*. París: Presses Universitaires de France.

- Guzman Palomino, Luis; Calderón Ticse, Germán (2010), “1564-1567: Conflictos entre españoles en el Perú colonial: documentos del Gobernador Lope García de Castro sobre conspiraciones de españoles, criollos y mestizos”, en *Perú Inka Runapacha. Estudios de historia andina y amazónica*. Recuperado de <http://peruinkaresistencia.blogspot.com/2010/02/1564-1567-conflictos-entre-espanoles-en.html>
- Halbwachs, Maurice (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel. Primera edición: 1925.
- Heidegger, Martin (1979), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Primera edición: 1927. Traducción castellana de J. Gaos: *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Hernández, Max (1993), *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Hervás Y Panduro, Lorenzo (1798), *Historia de la vida del hombre*. Tomo VI. Madrid: Imprenta de la Administración de la Rifa del Real Estudio de Medicina Práctica.
- Hilton, Sylvia Lyn (1982), “Introducción” a *La Florida del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Fundación Universitaria Española, V–CXXIV.
- Jancsó, Katalin (2009), *El indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-Indígena*. Tesis Doctoral. Szeged: Programa de Historia del Mundo Hispánico de la Escuela de Doctorado de Historia de la Universidad de Szeged.
- Jimenez de la Espada, Marcos (ed.) (1881), *Relaciones geográficas de las Indias*. Tomo I. Perú. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández. Recuperado de: https://archive.org/details/b24871771_0001
- Juan y Santacilia, Jorge; De Ulloa, Antonio de (1752), *Abrégé historique de l'origine et de la succession des Yncas et autres souverains du Pérou. Avec un récit succinct de ce qui s'est passé de plus remarquable sous le règne de chacun d'eux*, en: *Voyage historique de l'Amérique Méridionale* (traducción de “Arkstee & Merkus” [seudónimo]), tomo II, pp. 211 -248. París: Librería de Charles-Antoine Jombert (impreso en Ámsterdam).

- Kapsoli, Wilfredo (1984), *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima: Tarea – Asociación de Publicaciones Educativas.
- Kapsoli, Wilfredo (1980), *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Kovalewski, Maxime (1898), *Le régime économique de la Russie*. Paris: V. Giard & E. Brière (16 rue Soufflot). Recuperado de: <https://archive.org/stream/lergimeconomiquoikovagoog#page/n8/mode/2up>
- Kovalevski, Maxim (1879), *Régimen comunal de posesión de la tierra. Causas, proceso y consecuencias de su descomposición*, primera parte, Moscú.
- Kummels, Ingrid; NOAK, Karoline (2011), “Los Incas y el ayllu en el espacio transatlántico: apuntes preliminares para una historia entrelazada entre Perú y Europa”, *Indiana*, 28, pp. 153-167.
- Landauer, Gustav (1974), *La Révolution* (trad. francesa anónima). París: Éditions Champ Libre. Primera edición en alemán: *Die Revolution*, 1905.
- Larco, Juan (compilador) (1976), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas, serie “Valoración múltiple”.
- Las Casas, Bartolomé de (1988 [1550-1551]), *Apología*. En *Obras completas* (bilingüe latín-español), tomo 9. Madrid: Alianza Editorial.
- Lavallée, Danièle; LUMBRERAS, Luis Guillermo (1985), *Les Andes de la préhistoire aux Incas*. París: Gallimard, colección “NRF”.
- Lavelaye, Émile de (1891), *De la propriété et de ses formes primitives*. (4ª edición) París: Félix Alcan. Primera edición: 1874.
- Le Blanc de Guillet (1782), *Manco-Capac, premier Ynca du Pérou. Tragédie*. París: Chez Belin, Libraire.
- Leibner, Gerardo (1999), *El mito del Socialismo Indígena en Mariátegui*. Lima: PUC.
- Leibner, Gerardo (1997), “Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, vol. 8, n° 1 (1997), pp. 111-128.

- Leibner, Gerardo (1994), “La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, vol. 5, n° 1, pp. 83-102.
- Lemarchand, Guy (2000), “Troubles et révoltes populaires en France aux XVI et XVII siècles. Essai de mise au point”, *Cahier des Annales de Normandie*, n° 30, pp. 131-158.
- Letourneau, Charles (1887), *L'évolution de la morale*. París: A. Delahaye & E. Lecrosnier.
- Lévi-Strauss, Claude (2005), *Race et Histoire. Race et Culture*. París: Albin Michel / Éditions UNESCO. Primera edición: 1952 y 1971.
- Lienhard, Martin (1990), “La ‘andinización’ del vanguardismo urbano”, en José María Arguedas (1990), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (ed. crítica E.-M. Fell, coordinadora). Madrid: CSIC, colección “Archivos”, n° 14, pp. 321-332.
- Lorente, Sebastián (1860), *Historia antigua del Perú*. Lima: Librería de Masías (venta). Imprenta Ardieu en Poissy.
- Lowy, Michael (2006), “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, *Raisons politiques*, vol. 23, n° 3, pp. 203-219.
- Lowy, Michael (1987), “Le marxisme romantique de Mariátegui”, *Concordia. Revista internacional de Filosofía*, n° 11, pp. 66-71.
- Luxemburgo, Rosa (1975), *Gesammelte Werke*. Band 5, “Einführung in die Nationalökonomie”. Berlín: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED.
- Mably, Gabriel Bonnot de (1793), *Des droits et des devoirs du citoyen*. Tomo 1. París: Chez Louis, Libraire.
- Macpherson, Crawford Brough (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press. Primera edición: 1962.
- Mannheim, Karl (2006); *Idéologie et Utopie* (trad. francesa J.L. Evard). París: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme Libre. Primera edición en alemán: *Ideologie und Utopie*, 1929.
- Marchena, Juan (1987), *José Carlos Mariátegui*. Madrid: Historia 16 – Quorum.

- Maréchal, Sylvain (1800), *Histoire universelle, en style lapidaire*. París: Déterville/Crapelet.
- Maréchal, Sylvain (1788), *Costumes Civils actuels de tous les Peuples connus*, Tomo IV [con dibujos de Claude-Louis Desrais y Jacques Grasset de Saint-Sauveur]. París: Pavard.
- Mariategui, José Carlos (1984), *Temas de nuestra América*. Lima: Ediciones populares de las *Obras Completas*, tomo 12, Imprenta Amauta.
- Mariategui, José Carlos (1981a), *Peruanicemos al Perú*. Lima: Ediciones populares de las *Obras Completas*, tomo 11, Imprenta Amauta.
- Mariategui, José Carlos (1981b), *Ideología y política*. Lima: Ediciones populares de las *Obras Completas*, tomo 13, Imprenta Amauta.
- Mariategui, José Carlos (1977), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Ediciones populares de las *Obras Completas*, tomo 2, Imprenta Amauta.
- Mariluz Urquijo, José M. (1973), “El derecho prehispánico y el derecho indiano como modelos del Derecho castellano,” en *Actas y Estudios del III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano (17-23 enero de 1972)*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, pp. 101-113.
- Markham, Clements (1912), *The Incas of Peru*. Nueva York: E.P. Dutton and Company.
- Marmontel, Jean-François (1777), *Les Incas ou la destruction de l'Empire du Pérou*. Fráncfort & Leipzig: Chez Henri-Louis Broenner.
- Marof, Tristán (Gustavo A. Navarro) (1926), *La justicia del Inca*. Bruselas: Falk Fils (fecha de escritura: 1924).
- Mauss, Marcel (2001), “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. En Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, colección “Quadrige”, pp. 145-279. Primera edición: *Année sociologique*, seconde série, t. I. (1923-1924).
- Marx, Karl (2005). *Philosophie* (texto establecido y anotado por M. Rubel). París: Gallimard.
- Marx, Karl (1973), *Le Capital*. Livre premier, tome III (trad. francesa de J. Roy, revisada por el autor). París: Les Éditions sociales.

- Marx, Karl (1972), *Manuscrits de 1844* (trad. francesa de E. Bottigelli). París: Les Éditions sociales.
- Marx, Engels, Lénine (1978), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis*. Prefacio de M. Godelier. París: Les Éditions Sociales.
- Mazauric, Claude (2013), “Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature*, édition critique par Stéphanie Roza”, *Annales historiques de la Révolution française* [En línea], 369 | julio-septiembre 2012, publicado el 28 de febrero de 2013. Recuperado el 03/09/2018 de:<http://journals.openedition.org/ahrf/12656>
- Mazzotti, José Antonio (2016), *Buscando un Inca. Ensayos escogidos sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Salim, Lima, Nueva York: Axiara Editions y ANLE.
- Mazzotti, José Antonio (1998), “Garcilaso y los orígenes del garcilasismo: el papel de los ‘Comentarios reales’ en el desarrollo del imaginario nacional peruano”, *Fronteras. Revista del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica*, vol. 3, n° 3, pp.13-35.
- Means, Philip Ainsworth (1925), “A Study of Ancient Andean Social Institutions”, in *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, vol. 27, New Haven.
- Menendez y Pelayo, Marcelino (1989) “Sobre Garcilaso”, en César Toro Montalvo (ed.), *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Tomado de *Los orígenes de la novela*, T. I. Madrid: 1905-1915.
- Métraux, Alfred (1961), *Les Incas*. París: Éditions du Seuil, colección “Histoire”.
- Miranda, Francisco (1981), “Las reducciones quiroguianas de Santa Fe. Una experiencia utópica en la Nueva España del siglo XVI”, *Christus*, n° 551 (diciembre).
- Miro Quesada, Aurelio (1989), “El Inca Garcilaso”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 217-239. Primera edición: 1948.
- Miro Quesada, Aurelio (1976), “Prólogo”, en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, tomo I. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XLI.

- Mitchell, Fergus, Jr. (1978), "The Foxes in José María Arguedas' Last Novel", *Hispania*, vol. 61, n° 1 (marzo), pp. 46-56.
- Montiel, Edgar (2005), "América en las utopías políticas de la modernidad", *Inti*, n° 61/62 (primavera-otoño 2005), pp. 191-204.
- Moore, Sally Falk (1958), *Power and Property in Inca Peru*. Westport: Greenwood Press.
- Mora Valcarcel, Carmen de; Seres Guillen, Guillermo; Serna Arnaiz, Mercedes (eds) (2010), *Humanismo, mestizaje y escritura en los "Comentarios reales"*. Madrid: Iberoamericana / Fráncfort del Meno: Vervuert.
- Moro, Tomás (1982 [1516]), *L'Utopie* (trad. francesa de V. Stouvenel). París: Les Éditions sociales.
- Morelly, Étienne-Gabriel (2011 [1755]), *Code de la Nature*. Montreuil: Éditions La Ville Brûle.
- Morelly, Étienne Gabriel (1753), *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai : poème héroïque traduit de l'indien*. París: Société de librairies, Messine. Disponible en el portal Gallica de la Biblioteca Nacional de Francia. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84452x>
- Morgan, Arthur E. (1946), *Nowhere was somewhere. How History Makes Utopias and How Utopias Makes History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. <https://archive.org/stream/systemsofconsangoomorghich#page/n7/mode/2up>
- Morgan, Lewis Henry (1877), *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation*. Washington. http://classiques.uqac.ca/classiques/morgan_lewis_henry/ancient_society/ancient_society.pdf
- Morgan, Lewis Henry (1871), *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution.
- Murdock, George Peter (1934), "The organization of Inca Society", *The Scientific Monthly*, vol. 38, n° 3 (marzo), pp. 231-239.
- Murra, John V., (1999). "El Tawantinsuyo", en Teresa Rojas Rabiela y John V. Murra (eds.), *Historia general de América latina, Tomo I: Las sociedades originarias*. Madrid: Editorial Trotta / Ediciones UNESCO.

- Murra John V., (1978). *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI, colección “América nuestra”. Primera edición en inglés: *The Economic organization of the Inca State*: 1955.
- Navarro Gala, Rosario (2018), “Los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, según un manuscrito anónimo de 1613: aspectos filológicos y discursivos”, *Estudios Filológicos*, n° 62 (diciembre), 289-314.
- Nora, Pierre (1997), “Entre mémoire et histoire”, en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*. París: Gallimard, colección “Quarto”, I, pp. 23-42. Primera edición: 1984.
- Nuevo Régimen, año VII, n° 363, Madrid, 18 de noviembre de 1897.
- Numhauser, Paulina (2007), “Documentos Miccinelli, un estado de la cuestión”, en Laura Laurencich Minelli y Davide Domenici (eds.), *Per bocca d'altri: Inca, gesuiti e spagnoli nel Perù del XVII secolo*. Bologna: CLUEB, pp. 45-73.
- O’gorman, Edmundo (1941): “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, N° I (enero-marzo) pp. 141-158 y n° II (abril-junio) pp. 305-315.
- Oliva, Anello (1895 [1631]), *Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas reyes, descubrimiento y conquista por los españoles de la corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a la historia*. Lima: Imprenta y librería de S. Pedro.
- Olson, Ronald Leroy (1933). *Clan and Moiety in Native America*. Berkeley: University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, 33, pp. 351-422.
- Peralta, Arturo [Gamaliel Churata] (2007), *El Pez de oro*. La Paz: Editorial Canata. Primera edición: 1957. Recuperado de: <https://www.andes-acd.org/wp-content/uploads/2011/12/El-Pez-de-Oro.pdf>
- Pi y Margall, Francisco (1911), *Cartas íntimas (Obra póstuma)*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.
- Polanyi Karl, y otros (1956), *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe: The Free Press.
- Poma de Ayala, Felipe Guaman [Huamán/Wamán] (1615/1616), *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Facsímil del manuscrito

- autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Copenhague: Digital Research Center of the Royal Library (Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°). Disponible en línea: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/?open=idm46287306382352>
- Porras Barrenechea, Raúl (1989), “El Inca Garcilaso de la Vega”, en César Toro Montalvo (ed.), *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, pp. 191-216.
- Porras Barrenechea, Raúl (1955), *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*. Lima: Editorial San Marcos.
- Porras Barrenechea, Raúl (1950), “Investigaciones en Montilla sobre el Inca Garcilaso, San Francisco Solano y Cervantes”, en *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 21.63, pp. 15-44.
- Portocarrero, Gonzalo (2008), “El descubrimiento del prójimo. González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú”, en *La Mula, Pe*, Publicado el 10/03/2008 y recuperado el 04/06/2018 de: <https://gonzaloportocarrero.lamula.pe/2008/03/10/el-descubrimiento-del-projimo-gonzalez-prada-y-el-nacimiento-de-la-tradicion-democratica-en-el-peru/gonzaloportocarrero/>
- Prescott, William H. (1847), *History of the Conquest of Peru*. Nueva York: Harper and Brothers.
- Primer Encuentro de Narradores Peruanos (1969) Arequipa, 1965. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- Quesnay, François (1888 [1767]), *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou*, en *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, editadas por Auguste Oncken. París: Chez Jules Peelman; Fránfort del Meno: Chez Joseph Baer.
- Rama, Ángel (1983), “Los ríos profundos: ópera de pobres”, *Revista Iberoamericana*, XLIX, n° 122 (enero-marzo), pp. 1-41.
- Rameau, Jean-Philippe (1735), *Les Indes galantes* (segundo acto: *Les Incas du Pérou*). Disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105096402/f28.image>
- Raynal, Guillaume-Tomás (1780), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*.

- Ginebra: Chez Jean-Léonard Pellet. Disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106608q.image>
- Reclus, Elisée (1893), *Nouvelle Géographie universelle. La terre et les hommes*. Livre XVIII: Amérique du Sud. Les régions andines. París: Librairie Hachette.
- Reyes, Alfonso (1965), “Utopías americanas”, en Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Editorial Porrúa, 1965, pp. 169-176. Primera edición: 1938.
- Ricœur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Éditions du Seuil, colección “Points-Essais”.
- Ricœur, Paul (1997), *L'idéologie et l'utopie*. París: Éditions du Seuil, colección “Points-Essais”.
- Riva-Agüero, José de la (1989), “Elogio del Inca Garcilaso”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 39-84. Primera edición: 1938; primera versión: 1916.
- Riva-Agüero, José de la (1908), *Examen de la primera parte de los Comentarios Reales de Garcilaso Inca de la Vega*. Lima: Imprenta La Opinión Nacional.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos sobre un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, colección “Nociones comunes”.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984), “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado Aymara y Quichwa, 1900-1980*. La Paz: Hisbol-Csutcb.
- Robertson, William (1780), *The History of America*, Book VII, Vol. III. Third edition. Londres: Strahan/Cadell. Primera edición: 1777.
- Robinet, Jean-Baptiste-René (1777-1778), *Dictionnaire universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique ou Bibliothèque de l'homme d'Etat et du citoyen*. Tomo 26: “Pérou”; Tomo 22: “Inca”. Edición ordenada y publicada por J.B.R. Robinet, Censor real. Londres: Chez les libraires associés.
- Rodríguez Garrido, José Antonio (2000), “‘Como hombre venido del cielo’: la representación del padre del Inca Garcilaso en los *Comentarios reales*”. En Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *La formación de la*

- cultura virreinal I. La etapa inicial*. Fránfort & Madrid: Vervuert & Iberoamericana, pp. 403-422.
- Rodríguez Garrido, José Antonio (1995), “La identidad del enunciador en los *Comentarios Reales*”, *Revista Iberoamericana*, LXI, n° 172-173, pp. 371-383.
- Rojas, Ricardo (1989), “Prólogo” a los *Comentarios Reales de los Incas*, reproducido en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 171-187. Primera edición: 1949.
- Rostworowski de Diez Canseco (1988), *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. <https://investigacionubv.files.wordpress.com/2016/02/rostworowski-m-1999-historia-del-tahuantinsuyu.pdf>
- Rouillón, José Luis (1990), “La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas”, en José María Arguedas (1990), *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (ed. crítica E.-M. Fell, coordinadora). Madrid: CSIC, colección “Archivos”, n° 14, pp. 341-359.
- Rouma Georges (1924), *L'Empire des Incas et leur communisme autocratique*. Bruselas: Imprimerie Médicale et Scientifique.
- Rowe, John Howland (1946), *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*. En *Handbook of South American Indians*, Boletín 143, vol. 2, pp. 183-330. Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- Roza, Stéphanie (2011), “Un programme socialiste au siècle des Lumières”, en Étienne-Gabriel Morelly, *Code la Nature* (édition critique). París: Éditions La Ville Brûle, colección “Mouvement réel”, pp. 8-41.
- Sábato, Ernesto (1951), *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Sáenz de Santamaría, Carmelo, S.J. (1965), “Estudio preliminar”, en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, pp. IX-LXII.
- Sala-Molins, Louis (2008), *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*. París: Éditions Homnisphères, colección “Savoirs Autonomes”. Primera edición: 1992.

- Samper, José María (1984), *Ensayo sobre las revoluciones políticas*. Bogotá: Editorial Incunables (edición facsimilar de la edición original publicada en 1861 en París).
- Sánchez, Luis Alberto (1989), “Garcilaso Inca de la Vega, primer criollo”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 105-122. Primera edición: 1939.
- Santillán, Fernando de (1572), *Relación de origen, política y gobierno de los Incas*. Fundación El Libro Total: <http://www.ellibrototal.com/lto-total/?t=1&d=3571>
- Santo Tomás, Domingo de (1560), *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Sevilla: Imprenta de Francisco Fernández de Córdoba. <https://archive.org/details/lexiconovocabulaoodomi>
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1965 [1572]), *Historia Índica*. En: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, t. IV. Madrid: Atlas.
- Sartre, Jean-Paul (1977), *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard, colección “Tel”. Primera edición: 1943.
- Scherr, Johannes (1874). *Der letzte Sonnensohn. Die Geschichte hinter der Eroberung des Inkareiches*. Recuperado de: https://de.wikisource.org/wiki/Der_letzte_Sonnensohn.
- Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (1930), *El movimiento revolucionario latinoamericano*. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929). Buenos Aires: *La Correspondencia Sudamericana*, n.d. [1930].
- Serrano Gassent, Paz (2002), “Introducción” a Vasco de Quiroga, *La utopía en América* (edición de Paz Serrano Gassent). Madrid: Editorial Dastin, colección “Crónicas de América”, tomo 52, p. 5-51.
- Sulmont Samain, Denis (2006), “El boom de Chimbote”. Tomado de la tesis de doctorado en sociología “El boom de Chimbote: jóvenes migrantes y cholos”, Universidad de París-Nanterre, 1969. Consultado en línea el 22/04/2020: https://www.academia.edu/13631441/EL_BOOM_DE_CHIMBOTE
- Tello, Julio César (1937), “La civilización de los inkas”, *Letras. Órgano de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), tomo III, n° 6, pp. 5-37.

- Thompson, Edward Palmer (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*. Barcelona: Crítica.
- Trimborn, Hermann (1935), *El socialismo en el Imperio de los Incas*. Actas y memorias de la Sociedad española de Antropología, Etnografía e Historia. Madrid: Imprenta S. Aguirre.
- Trimborn, Hermann (1924), “Der Kollektivismus der Inka”, *Anthropos*, tomos 18-20, 1923-1924, pp. 978-1000, 579-606. Traducción castellana: *El colectivismo de los incas en el Perú*. Lima: Librería y Editorial Peruana de Domingo Miranda.
- Tristan, Flora (2008), *Promenades dans Londres*. París: Gallimard, colección “Folio”. Primera edición: 1840.
- Tschudi, Johann Jakob (1875), *Ollanta, ein altperuanisches Drama aus der kechwasprache übersetzen*. Viena: Karl Gerold's Sohn.
- Ugarte, César Antonio (2019), *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú. Primera edición: Lima, Imprenta Cabieses, 1926.
- Ugarte, César Antonio (1921), “The communism of the ancient peruvians: archeological researches have changed traditional ideas upon the famous empire of the incas”. *Pan. Amer. Magazine* 32 (mayo), pp. 307-316.
- Unamuno, Miguel de (1980), *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe. Primera edición: 1912.
- Uribe Uribe, Rafael (1907). *Reducción de salvajes. Memoria respetuosamente ofrecida al Excmo. Sr. Presidente de Colombia, a los Ilmos. Señores Arzobispos Obispos de Colombia*, etc. Cúcuta: Imprenta de “El Trabajo”.
- Valcarcel, Luis Eduardo (1989), “Garcilaso el Inca, visto desde el ángulo indio”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 123-159. Primera edición: 1939.
- Valcarcel, Luis Eduardo (1927), *Tempestad en los Andes*, [s.e.], Lima: Editorial Minerva.
- Van de Guchte, Marteen (1984), “El ciclo mítico andino de la Piedra Cansada”, *Revista Andina*, n° 2 (diciembre), p. 539-556.

- Vargas Ugarte, Rubén (1989), “Inca Garcilaso de la Vega”, en César Toro Montalvo, *Los Garcilacistas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, pp. 188-190. Primera edición: 1945.
- Verrill, Alpheus Hyatt (1932), “The communism of the Incas”. *Fortnightly Rew* 138:492-503 (octubre).
- Vidales Rivera, Carlos (2012), “José María Arguedas: la voz de su pueblo”, en: *Los importunos*. Temas y problemas de historia y cultura (19 de abril de 2012). Consultado en línea el 29/07/2020: <https://losimportunos.wordpress.com/2012/04/19/jose-maria-arguedas-la-voz-de-su-pueblo/>
- Villarias Robles, Juan José (1998), *El sistema económico del imperio inca. Historia crítica de una controversia*. Madrid: CSIC-Centro de Estudios Históricos.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013), *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio (entrevistas)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Vives, Juan Luis (1781 [1526]), *Tratado del socorro de los pobres*. Traducido por Juan de Gonzalo. Valencia: Imprenta de Benito Monfort.
- Voltaire (François-Marie Arouet) (1736), *Alzire, ou les Américains*. Ámsterdam: Étienne Ledet et Compagnie.
- Wachtel, Nathan (2019), *Paradis du Nouveau Monde*. París: Fayard.
- Wachtel, Nathan (1974), “La réciprocité et l’État inca: de Karl Polanyi à John V. Murra”. En: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Año 29, n° 6, pp. 1346-1357.
- Wachtel, Nathan (1971), *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. París: Gallimard.
- Weber, Max (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. de L. Legaz y F. Gil). México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en alemán: 1905.
- Zavala, Silvio (1965), *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Editorial Porrúa.

Epílogo

“El Inca Garcilaso vive y escribe en estado de guerra”

por Tinta Limón Ediciones

Tinta Limón: ¿Por qué volver hoy a la figura del Inca Garcilaso de la Vega y a sus *Comentarios Reales*, una obra publicada en 1609? ¿Qué problemas filosóficos encontrás en esta primera escritura política “latinoamericana”?

Alfredo Gómez-Muller: Comencé a frecuentar la obra del Inca Garcilaso hace más de veinticinco años. En aquella época me interesaba ante todo la manera singular que tiene el Inca Garcilaso de abordar la cuestión de la identidad. Lo hace de una manera muy libre, acentuando el aspecto de la autoidentificación, de lo cual encontramos trazas en el acto de nombrarse a sí mismo, un acto que reitera a través de su vida. Hay datos personales, biográficos, que sostenían existencialmente ese interés mío por la experiencia del Inca Garcilaso. Esto se relaciona con el hecho de que, siendo colombiano, tengo asimismo raíces europeas, más precisamente francesas. Este hecho biográfico me plantea desde niño una serie de desafíos, de preguntas. Cuando era niño no podía entender el asunto, pero lo sentía en mi relación con las demás personas. Tiempo después, luego de haber hecho estudios filosóficos –ya era profesor de filosofía en ese momento– tenía algunas herramientas más para tratar de pensar el problema de la “identidad” (tal como explico en el libro, siempre mejor entre comillas), y decidí hacerlo a partir de un estudio sobre el Inca Garcilaso que fue publicado en 1993. Pero en esa época no entendí lo que hay en el fondo del acto de nombrarse en el Inca Garcilaso, y no pude ir más allá de la interpretación establecida que ha construido la imagen de un Inca Garcilaso “mestizo”, desatendiendo su propia autoidentificación como “indio” o “indio inca” o “indio del sur” (“indio antártico”, dice él).

Desde aquella época, la cuestión de la “identidad” me parece guardar una relación estrecha con otra pregunta que también tiene raíces existenciales: la pregunta por el *sentido*, en el sentido que la filosofía existencial da a ese término. Es decir, la pregunta por el sentido o el sinsentido del ser, del existir. ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué hacemos aquí? ¿Hay alguna razón, algo que pueda aclarar por qué estamos aquí? Para mí, como subjetividad y como filósofo, esa pregunta –que es tal vez *la* pregunta fundamental de los seres humanos desde hace miles de años en todas las culturas del planeta– es fundamental. Y es una pregunta que hoy en la filosofía no tiene espacio y es dejada de lado. Es decir, hay una orientación dominante hoy en la filosofía según la cual la pregunta por el sentido es una pregunta ociosa, pura pérdida de tiempo. O, mejor, es una pregunta “metafísica”, y por metafísica se entiende algo muy malo, donde solo cabe lo arbitrario, donde no se puede decir nada que tenga consistencia; donde lo que se formula no se puede verificar empíricamente ni en términos matemáticos. Todo este discurso parte, evidentemente, de cuestiones legítimas. Por ejemplo, la crítica que ya en el siglo XVIII Kant hace de la metafísica dogmática, me parece ser una crítica fundamental y muy actual. Pero el problema es que se arroja al bebé con el agua del baño. Se arroja la pregunta por el sentido, junto con el agua con la que se lavan los aspectos más dogmáticos de la metafísica. La pregunta por el sentido es metafísica en términos literales: no se resuelve en términos físicos. Y esa pregunta para mí es central, y es por eso que ya desde aquella época trabajé con una serie de pensadores –como Heidegger, como Sartre– que han abordado de forma profunda esta pregunta por el sentido; por el sentido del ser, por el sentido del existir. Después, entre todo ese trabajo, me di cuenta de que la pregunta por el sentido, que es finalmente la pregunta por las condiciones históricas y epistémicas que puedan hacer que surja sentido, me llevó a la cultura y a la filosofía de la cultura. La cultura es un espacio de permanente producción, construcción, deconstrucción y reconstrucción de sentidos, de significados, de valores. Y, desde mi experiencia de vida, la cultura se dice en plural. La “cultura” es siempre la diferencia cultural.

Hablar en singular de "la" cultura es un poco general y abstracto. Prefiero hablar de culturas concretas, de culturas históricas, de las culturas de los tiempos, de los espacios y de las geografías diversas. Desde ahí llegué al debate sobre el multiculturalismo, sobre las políticas de diversidad cultural, sobre políticas multiculturales. Siempre en relación con el tema del sentido, del sentido de la vida social, económica y política. Y fue por esa vía que lleva de la pregunta por el sentido a la pregunta por la cultura, por la diversidad cultural, que finalmente retorno al Inca Garcilaso, después de más de veinte años. Descubro entonces el pensamiento político del Inca Garcilaso, un pensamiento arraigado en la tradición del comunismo andino y en la memoria cultural incaica del "buen gobierno". Un pensamiento que permite replantear, a partir de lo concreto, la relación entre cultura y política, y que tuvo un impacto extraordinario en Europa a partir del siglo XVII. Un impacto en general desconocido por la historiografía eurocentrista, que sigue hasta hoy ignorando el aporte del Inca Garcilaso a la construcción de un nuevo pensamiento político en Europa, desde Morelly en el siglo XVIII hasta el debate de finales del siglo XIX y principios del siglo XX sobre el "comunismo inca" o el "socialismo inca". En el Inca Garcilaso podemos aún encontrar una serie de claves para abordar problemas que son nuestros, que son problemas contemporáneos. Es decir, el Inca Garcilaso no es para mí una figura puramente del pasado, una figura que hoy en día tendría un valor simplemente histórico, del museo de las ideas. Para mí el Inca Garcilaso es alguien muy actual. O al menos eso es lo que intento demostrar en este libro: ¿qué nos dice, en pleno siglo XXI, la experiencia del mundo del Inca Garcilaso de la Vega?

TL: En el marco de tus investigaciones en el campo de la ética y de la filosofía política, hace años que venís investigando el anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina, y publicaste textos claves al respecto. ¿Cómo se vincula esa línea de trabajo con este libro sobre el Inca Garcilaso que estamos publicando? Y una pregunta por las antípodas, ¿tenés formación cristiana o religiosa?

AGM: Bueno, comenzando por lo último, en mi familia no recibí ninguna formación religiosa. Mi padre era un buen liberal en el sentido que tenía la palabra en Colombia a mediados del siglo XX. Es decir, alguien que se reconocía en figuras como Jorge Eliécer Gaitán, una gran figura de la historia política colombiana y que fue asesinado en 1948. Es decir, un liberalismo de tipo social y profundamente anticlerical. Mi padre era anticlerical, mi abuelo también. Mi abuelo era masón, de la más pura tradición liberal de aquella época, no solo de Colombia, sino también de América Latina. Mi madre tampoco tenía realmente creencias religiosas, por lo menos creencias que ella hubiera querido compartir. Y estudié en colegios laicos y públicos cuando era niño.

Tampoco tuve en mi medio familiar una formación anarquista. Es más, en la época de mi infancia y adolescencia el anarquismo era prácticamente inexistente en Colombia: políticamente no era nada, no tenía ningún significado. Toda la gran tradición anarquista de la década del 20, en el caso colombiano, había sido olvidada. Pero ciertas ideas asociativistas y anarquistas se vinculan, más bien, con mi experiencia política y militante de finales de la década del 60, y sobre todo en los años 70, que fue una experiencia de trabajo con asociaciones campesinas. Yo hice trabajo político-social en la ANUC (la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), en la región de Boyacá, que era el principal sindicato de campesinos de esa época –todavía existe, pero no es ni la sombra de lo que fue en esa época–. Destaco de esa experiencia dos cosas: primero, en ese trabajo encuentro gente que de manera muy desinteresada y gratuita ayudaba a la “causa”, como se decía, sin exigir ninguna contraparte; segundo, encuentro también la realidad del sectarismo y de la fragmentación política.

Sobre lo primero, aquella gente desinteresada y solidaria provenía muchas veces del cristianismo. Eran católicos que trabajaban desde la perspectiva de la teología de la liberación. Recuerdo bien a un grupo de ellos que tenía acceso a un mimeógrafo, que era un aparato fundamental para el trabajo político en aquella época porque permitía reproducir las hojas volantes, hacer publicaciones, etc. Y que, a su vez, era difícil conseguir porque era muy costoso. Pues bien, había

gente de estos círculos católicos que tenía acceso a mimeógrafos y nos los ponía a disposición para imprimir lo que quisiéramos, sin preguntarnos nada. Esa experiencia de solidaridad y gratuidad me impactó mucho y me permitió interesarme por figuras que, hasta ese momento, eran para mí muy lejanas. Por ejemplo, cuando era niño viajé una vez a Bogotá a visitar a una hermana que era estudiante de la Universidad Nacional de Colombia. En la Universidad estaba haciendo un discurso Camilo Torres, una de las grandes figuras precursoras de la teología de la liberación y una de las grandes figuras de la historia política y social de Colombia y de América Latina. Cuando era niño no entendía, pero años más tarde, después de haber encontrado a estos grupos que ayudaban de esa manera solidaria, me acerqué un poco más a ver quién era esa gente. En su interpretación del cristianismo cabía lo que se llamaba la "opción preferencial por los pobres", y en nombre de esa opción algunos, como Camilo Torres, empuñaban las armas, mientras que otros estaban en actividades en barrios populares, compartiendo la vida con la gente que vivía de la manera más precaria. Todo esto me llamaba la atención, y así fui descubriendo ciertos valores éticos y espirituales del cristianismo de la liberación.

Sobre lo segundo, diría que esa época fue también una que conoció todas las vicisitudes de una parte importante de la izquierda militante colombiana, latinoamericana y mundial: la experiencia de la fragmentación, del sectarismo, del vanguardismo. Se trata de prácticas y de maneras de concebir la política en las cuales la lucha política tiende a reducirse a una lucha entre vanguardias autoinstituidas. El problema que se plantea de entrada es que, por definición, vanguardia hay una sola, no puede haber varios partidos de vanguardia, eso es contradictorio e inadmisibles. Es la concepción que sostiene, por ejemplo, la teoría leninista de la organización, y que supone la creencia de que el partido tiene el monopolio de la verdad política. Pero en la realidad hay muchos partidos que son rivales y compiten entre ellos por dirigir a las masas, dado que la vanguardia dispone de la teoría y sabe para dónde hay que ir. Las masas, en cambio, no saben, no tienen pensamiento propio, necesitan la dirección de una vanguardia y de los teóricos que van

a decir por dónde es el camino. Esa experiencia que José María Arguedas describe y critica en su obra, como mucha otra gente, yo la viví, y llevó a cuestionarnos el esquema que teníamos de lo político, de la manera de hacer política, de la relación entre los activistas y las “masas”. A cuestionar esa tesis de que las “masas” no tienen ningún saber en sí mismas, que todo el saber les viene de afuera, del exterior, de los intelectuales políticos que sí saben. Y en ese proceso de cuestionamiento, pasamos de las formas duras del vanguardismo de inspiración leninista a Rosa Luxemburgo, que representa una concepción de la relación entre el saber político y las “masas” bastante distinta a la de Lenin, porque reconoce que en las masas hay un saber político. Algo fundamental en el pensamiento de Rosa Luxemburgo –al menos del modo en que la leíamos en aquella época– es que ella reconoce formas de autonomía de las “masas” frente a los partidos políticos. Es la polémica con Lenin alrededor de la experiencia de la Revolución Rusa de 1905; Lenin impulsa que el Partido Socialdemócrata tome el control de los soviets, de los consejos obreros, y Rosa Luxemburgo dice que no, que los soviets deben mantener su autonomía. Entonces, pasando por Rosa Luxemburgo, finalmente llegamos a interesarnos por el anarquismo. Porque, en lo esencial, el anarquismo es una afirmación muy clara de la autonomía política de los grupos sociales; una afirmación de que la política debe ser obra de todos los actores sociales, no de un grupo de especialistas en política. Cuestionamos, en ese sentido, la idea de especialización en la política y estimulamos la idea de que todo el mundo debe apropiarse de lo político. No habrá realmente emancipación de ningún tipo –eso es lo que pensábamos en aquel momento y lo que pienso todavía– mientras la gente no se reapropie de la política y no asuma lo político en lo cotidiano. Quiero decir, el anarquismo me permitió encontrar una serie de temas que no habían formado parte de mi experiencia política anterior, fundamentalmente marxista. Por ejemplo, temas relacionados con la crítica de la vida cotidiana, que están muy presentes en el anarquismo desde el siglo XIX, pero que en el marxismo no tenían espacio en esa época. O el feminismo, que en esa época era considerado algo que distraía de lo esencial, que era

la lucha de clases. Hablar de feminismo era introducir la división en el seno de la clase obrera, era hacerle el juego al imperialismo y a la burguesía, se decía. Pero en el anarquismo, desde el siglo XIX, encontramos discursos anarquistas feministas, las raíces del anarcofeminismo vienen de esa época.

Ahora, llegamos a la primera parte de la pregunta, la relación entre esta tradición anarquista y la historia que cuenta el libro. Es evidente que en el Inca Garcilaso no se pueden encontrar elementos del anarquismo, que es una creación histórica europea del siglo XIX. Es más, en su propio pensamiento hay un énfasis por lo estatal que lo aleja del anarquismo. Incluso, el “buen gobierno” que él encuentra admirable se lo atribuye a los Incas, es decir, a los gobernantes. En suma, desde esa perspectiva, es lo más lejano del anarquismo que uno se pueda imaginar. Pero no es la única: trabajando el tema de la recepción histórica, en América Latina y Europa, de la obra del Inca Garcilaso a través de los siglos, me encontré con una dimensión de la justicia social, de la justicia redistributiva, que es clave en el pensamiento del Inca Garcilaso. Pero esta dimensión no fue una creación de unos individuos, de una élite como la de los Incas, de “reyes” o “emperadores”. Es simplemente una estructura cultural, social, económica, muy antigua en la región andina, una tradición comunal de la que los Incas son herederos. El *ayllu* no fue inventado por los Incas: ni por los Incas como pueblo, ni, menos aún, por los Incas como soberanos. Es una tradición en la que se inscribe la práctica social y política de los Incas. Y que ellos, inclusive, distorsionan, a través de la imposición de un sistema estatal (relativamente) centralizado. Pero esa raíz subsiste, y se observa en la presencia de formas de organización social y económica basadas en una cierta horizontalidad (por lo menos en el *ayllu* “clásico”, de aquella época), en el sentido de que hay formas igualitarias de redistribución de los frutos del trabajo colectivo. Y también hay formas de ayuda mutua en el trabajo colectivo. Todas esas formas coinciden con temas fundamentales del anarquismo: la ayuda mutua, la solidaridad, la igualdad e incluso ciertas formas de organizar la toma de decisiones, en las cuales la comunidad es consultada. En todo eso hay puntos de contacto con la tradición

anarquista. Y eso es lo que explica el interés de los anarquistas peruanos –y no solo peruanos, también chilenos– por la obra del Inca Garcilaso. Un ejemplo es *El comunismo en América*, la obra de Angelina Arratia, que se inspira en las descripciones de la organización social-económica incaica transmitidas por el Inca Garcilaso, aunque no lo cite. Hay un interés por ese pasado indígena que estará en el centro de eso que, en la historia de las ideas, se conoce como el debate acerca del *comunismo incaico*, que ocupa una parte importante del libro.

Este debate se desarrolló durante más de cincuenta años –desde las dos últimas décadas del siglo XIX y hasta las tres primeras del siglo XX–, entre América y Europa. En buena parte de ese periodo el término “comunismo” no remitía al sentido marxista de la palabra, ni menos aún a su significado leninista, sino al sentido originario de *teoría de lo común*. Más concretamente, el comunismo es una teoría y una doctrina que defiende como valor la afirmación de lo común, en particular en relación con la economía. Es decir, los bienes fundamentales para la vida no deben ser objeto de apropiación privada por parte de individuos, sino que deben ser comunes. De ahí la palabra comunismo. En el libro reconstruyo el aporte del Inca Garcilaso al nacimiento de las diferentes teorías y doctrinas sociales y políticas del siglo XIX en Europa –el marxismo, el anarquismo, el cooperativismo, etc.– que buscaban alternativas a la inhumanidad del capitalismo, en particular, en la época de la Revolución Industrial. Entonces, hay nexos que trato de establecer, hilos conductores que trato de conectar, aportes que intento rescatar para que no queden olvidados, como pasó en la historiografía política tradicional, de matriz europeo-centrista.

TL: En esa discusión sobre el comunismo incaico, uno de los aportes centrales del Inca Garcilaso que destacás corresponde a la cuestión tradicional de la *justicia distributiva*, base del “estado de bienestar” que permitía el *buen vivir* en el Incario. Pero, tal como la presentás en tu libro, es una noción de *buen vivir* que no se deja atrapar por las imágenes neodesarrollistas, tan propias de los Estados latinoamericanos (incluso cuando se trata de un Estado que, a su

modo, garantiza este buen vivir) ni que reduce lo político al modo de vida (o a una serie de hábitos individuales); es decir, no desatiende la esfera colectiva de la práctica política. ¿Es precisamente en tensión con estas líneas dicotómicas que se va construyendo lo político?

AGM: Es cierto que hay un debate, tanto en Europa como en América Latina, que suele reducirse a estas dos opciones: o se plantean formas de vida alternativa, con valores comunitarios, como la solidaridad, y otras formas de relacionarse con otros y con la naturaleza; o se plantea hacer política y tratar de ocupar el aparato del Estado, etc. O hacemos esto, o hacemos lo otro. Me parece que, en principio, el problema es esa dicotomía. Por el contrario, hay que tratar de articular esos dos desafíos: el de la forma de vivir y el de reconstruir lo político de una manera alternativa. Uno alimenta al otro. El desafío de reconstruir lo político de una manera alternativa debe alimentarse, en gran parte, del desafío que plantea el *buen vivir*. Ese sería el primer punto, mantener las dos cosas juntas.

Porque la pregunta es fundamentalmente política, es decir, se pregunta por cómo orientarse políticamente hoy. Y un primer posicionamiento sería, como ustedes dicen, no desatender lo político, sea bajo su forma estatal u otra. Evidentemente el *buen vivir* tiene una dimensión política, claro que sí. Pero otra cosa es asumir las preguntas y los problemas que plantea lo específicamente político, que tiene que ver con el poder, efectivamente, sea de tipo estatal o de otro tipo. Lo fundamental es que el cambio social —es decir, la construcción de un modelo social más humano, que tenga más sentido para todos— no puede definirse únicamente a través de transformaciones en la manera de vivir, sino que tiene que entenderse lo político de un modo más amplio. Y lo político en ese sentido amplio permite incluir, incluso, al anarquismo. El anarquismo es, sobre todo, una crítica de *la* política, pero no de *lo* político. El anarquismo plantea formas de lo político alternativas a las formas estatales de lo político. El desafío que se plantea es pues el de ir más allá de la dicotomía: hay que asumir, a la vez, el desafío que plantea la construcción de formas culturales alternativas como el *buen vivir* y, por otra parte, asumir el riesgo de lo político.

Segundo punto: ¿cómo hacerlo? ¿Cómo hacer concretamente esta articulación, este cambio social? Pienso que a esto no se puede responder en general, en abstracto. La respuesta la debe crear y decidir la gente según las circunstancias, según los contextos históricos, sociales, culturales, políticos. No creo que nadie pueda ofrecer una especie de hoja de ruta con etapas ya preestablecidas. Es un papel que suelen ocupar ciertos intelectuales, de quienes me siento bastante alejado. No son los intelectuales, sino la gente misma (lo que *incluye* a los intelectuales) la que decide, en cada circunstancia, cómo articular el *buen vivir* y lo político, y a qué ritmo hacerlo. Porque todo eso depende, centralmente, de las circunstancias. Hay circunstancias en las cuales se fortalece la práctica de lo político y otras en que se fortalecen más las prácticas del vivir cotidiano, tratando siempre de evitar la dicotomía.

La pregunta sobre cómo reconstruir lo político se plantea de distintas maneras según el contexto. Por ejemplo, si pensamos en Argentina o en Chile, esta pregunta no se plantea de la misma manera en la época de la dictadura militar que hoy en día. Cuando uno trata de asumir esta dimensión de lo político como tal, lo primero que se debe hacer es no simplificar, no reducir todo a lo mismo. Es aprender a diferenciar contextos, situaciones. De lo contrario, no se puede pensar lo político, porque asumir lo político significa poner en práctica una especie de arte de la diferenciación, aprender a diferenciar, a no poner todo en un mismo costal. Porque si se convierte la realidad en algo de un solo color es muy difícil orientarse y tomar decisiones. La realidad es polícroma, de múltiples colores: ideológicamente polícroma y políticamente polícroma. Si finalmente borro los colores y todo es gris, todo es lo mismo, ¿cómo me voy a orientar? ¿Cómo puedo incidir en las tensiones, en los juegos de fuerzas que atraviesan una sociedad? En cada contexto la gente misma es la que define las formas que asume la construcción de modos alternativos de lo político. Y eso no se hace en abstracto ni por fuera del contexto.

Pienso, por ejemplo, en la experiencia de los cordones industriales, sobre el fin del gobierno de la Unidad Popular en Chile; una experiencia que, por desgracia, se convirtió inmediatamente en

un terreno de lucha, de rivalidades políticas dentro de los diferentes partidos de la Unidad Popular; lo que contribuyó al debilitamiento de esta forma de autoorganización obrera, de esa forma de poder obrero y popular. Pero, años antes, ¿quién podía haber imaginado la experiencia de esos cordones industriales? Nadie, ningún teórico, ningún filósofo, ni sociólogo, nadie podía haberlos imaginado, ni dentro ni fuera de la Unidad Popular. Pues bien, eso surgió, impulsado por la gente misma, que enfrentada a una situación, a un desafío planteado por la movilización de las fuerzas de derecha y de extrema derecha, encontró esa forma de organización muy interesante y potente, los cordones industriales.

En Bolivia hubo una experiencia política, muy efímera, cuando el gobierno de Juan José Torres. En esa época se formó una Asamblea Popular con representantes de sindicatos, confederaciones obreras, campesinas, partidos políticos, asociaciones, etc. Es decir, una institución que, frente a lo establecido, se presentaba como algo nuevo y poderoso, que le disputaba poder al Estado. Eso tampoco lo había inventado nadie, eso fue algo que surgió de las necesidades mismas del contexto. Lo mismo ocurre con la famosa Comuna de París. Las formas de organización creadas en la Comuna de París, las formas de organización del poder social, no fueron tampoco imaginadas por ningún teórico, ningún filósofo, ningún político. Fue la gente misma que, por necesidad, tuvo que inventar formas nuevas de organización y de construcción de lo político. La Comuna fue una invención que impresionó a Marx, a Rosa Luxemburgo y a todo el mundo, porque era la primera vez que se veía en la historia del movimiento obrero occidental la construcción de una alternativa política al Estado burgués.

O un ejemplo actual, extremadamente novedoso, que es chileno y también colombiano, como el de la *primera línea*. Eso tampoco lo ha inventado nadie; ningún político o teórico dijo de un día para el otro: "Tenemos que hacer primeras líneas". No, surgió de la necesidad de la gente misma, de los jóvenes que pensaron y crearon una nueva forma de organicidad al interior de la protesta, lo que implica toda una forma de relación de la gente en el seno de una manifestación. La manifestación no ya en el sentido tradicional,

como una colección de individuos separados, sino como un cuerpo orgánico en el cual hay funciones diferentes que se articulan unas con otras. Eso es una creación política, y eso lo hicieron los jóvenes.

Bueno, son solo ejemplos de cómo, en la construcción de lo político, a la hora de articular estos dos desafíos, se debe simplemente confiar en la creatividad y en la espontaneidad popular. Hay que confiar en ciertas formas de espontaneidad social que, a diferencia de lo que se planteaban las organizaciones políticas unas décadas atrás, es un valor. Pero tampoco se trata de espontaneidad en el sentido de la supuesta “generación espontánea”, pues la espontaneidad es siempre portadora de memorias culturales, sociales y políticas, que suelen transmitir los círculos de acción.

TL: Como contás en el libro, Gómez Suárez de Figueroa –que luego devendrá en el Inca Garcilaso de la Vega y se dedicará a estudiar y a escribir– tenía como profesión las armas y brindaba sus servicios como militar a distintas cortes, por un salario exiguo, como él mismo dice. ¿Se pueden encontrar elementos de esa experiencia militar que nutren su escritura? ¿Qué lugar tiene la guerra en la imagen política que reconstruye el libro en torno al “socialismo inca”?

AGM: El Inca Garcilaso vive y escribe, en cierto sentido, en estado de guerra. Y organiza toda una serie de estrategias de escritura en ese sentido; estrategias para camuflarse, para decir sin decir, muy prudentemente. Pero, sí, claro, está ese pasaje del campo militar a la escritura. El mismo Inca Garcilaso lo dice y en su escudo figura claramente: “Con la espada y con la pluma”. Para él, escribir es una forma de continuar un combate que, en otra época, fue con la espada. Los incas fueron derrotados militarmente por los invasores. Y la época de la resistencia armada, con el intento de construcción de un enclave inca en Vilcabamba, también fracasa. Los últimos incas acaban destrozados. El Inca, que tiene una gran fineza en su análisis político, asume esta situación. Él veía cosas que poca gente en su época veía, y una de las cosas que él ve es que las condiciones para continuar el combate con las armas, con la espada, en ese momento preciso, no estaban realmente dadas. Lo cual no quiere

decir que en otro momento pudiese plantearse de nuevo la opción de luchar con la espada. Pero todo depende, como ya dijimos, de las circunstancias, de los contextos, de los momentos. La contingencia es nuestra condición: vivimos en un mundo en el que todo cambia permanentemente y eso produce dificultad para orientarse.

Se abre, entonces, un período en el que resistir puede significar resistir culturalmente, por medio de las ideas. Hasta que llegue otro contexto, otro momento, en el que se plantean las cosas de otra manera y sea de nuevo posible resistir con la espada. Pero en ese momento que él vive como sujeto singular en España, como emigrado indio, ¿qué podía hacer con la espada? Entonces, resiste con la pluma. Pero es un mismo combate. Él concibe la escritura como una forma de lucha extremadamente eficaz y potente para rehabilitar la memoria cultural de su pueblo y defender los derechos de su pueblo. La prueba de esta potencia y eficacia es el gran impacto que tuvo, tanto que lo llevó al rey de España (más de un siglo después de publicada la obra) a prohibir la circulación de los *Comentarios Reales* en todo el continente americano. El rey le tenía miedo a ese libro. Esa famosa cédula real llama a los virreyes a recoger el libro allí donde se encuentre: hay que recogerlo y quemarlo. Destruirlo y, sobre todo, impedir que vuelva a ser editado. Lo que evidencia que el Inca Garcilaso con su obra le da duro al Imperio español, más duro de lo que podía ser un tiro de arcabuz, o un bombazo, o cualquier tipo de arremetida con una caballería. En ese sentido, a mí el Inca me despierta una gran admiración. Fue un gran luchador, que llevaba una vida silenciosa en un pueblo perdido de Andalucía; mientras, secretamente, preparaba el bombazo que poco después iba a estallar. Eso es admirable: poca gente logra en la vida hacer algo así.

Pero también otra forma de guerra aparece tematizada en su obra, que describe un estado de guerra prácticamente permanente. El *Tahuantinsuyo* —es decir, el "Imperio" inca— tal como lo describe Garcilaso, no es una sociedad pacificada o pacífica, sino que está permanentemente en guerra. El *Tahuantinsuyo* se va expandiendo cada vez más, haciéndole la guerra a otros pueblos y sometiendo a otros pueblos. El Inca Garcilaso, frente a esto, simplemente reproduce el discurso oficial de los incas. La historia oficial que

le transmitieron sus parientes, que pertenecían a la élite social de los incas. Una historia sesgada, una historia que distorsiona profundamente la realidad. En el libro indico este aspecto. Y esto es una suerte de contrasentido histórico, no solo por la manera como describe a los otros pueblos, los pueblos no incaicos –sobre todo a los pueblos preincaicos– como “bárbaros”, como “salvajes” que fueron civilizados por los Incas; sino también por la manera en que describe la guerra de los gobernantes incas contra los otros pueblos, para someterlos. Es una descripción idílica. Dice el Inca en muchas descripciones que los gobernantes incas buscaban “persuadir”, buscaban “convencer” a los otros pueblos de que debían someterse. Y que la utilización de la violencia y el llamado a la guerra solo era admitido en casos extremos, prácticamente cuando los incas se ven atacados y obligados a defenderse. Y que los Incas buscaban someter a los otros pueblos por el ejemplo, diciendo: “Miren, nosotros hacemos esto así, lo hacemos mejor que ustedes, entonces ¿por qué no son ustedes como nosotros? Sométanse a nosotros”. Esto es completamente idílico, la realidad no es así. La realidad es una realidad de lucha expansionista, de violencia y de sometimiento de otros pueblos. En ese sentido, este aspecto de la experiencia relatada por el Inca Garcilaso, el de la guerra, me parece lo menos lúcido de su lectura política.

TL: La mutación de Gómez Suárez de Figueroa en Inca Garcilaso de la Vega te permite problematizar la cuestión de la identidad y proponés la autopercepción y el renombrarse como operación ético-política fundamental. El desafío sería cómo tensionar cualquier idea de pureza, cómo mantener siempre abierta esa “identidad”, ¿no? Al mismo tiempo, este modo en que pensás la identidad se puede extender al modo en que pensás los conceptos y el propio proceso de pensamiento.

AGM: Esta forma de construir la identidad, de concebir la identidad como un proceso narrativo siempre abierto, puede servir para pensar formas de autoidentificación muy diversas. Todo tipo de identidad puede tener como base una concepción de la identificación

como un proceso siempre abierto. Y acá aparece el elemento narrativo, porque lo que se suele llamar "identidades" son construcciones simbólicas. Al mismo tiempo, lo que somos es algo que no se deja encerrar en ningún concepto y que solamente se puede simbolizar. Por ejemplo, un nombre propio simboliza, de una manera siempre parcial, siempre precaria. En otras palabras, eso que llamamos el "yo", el "sí mismo", es una construcción simbólica, de tipo narrativo; el Inca Garcilaso se nombra y renombra contándose y re-contándose. Es lo que Paul Ricœur llama la *identidad narrativa*: solamente nos podemos narrar. No es por conceptos que podemos decirnos, es a través de relatos que podemos decir algo, simbolizarnos. Aquí la narración, que muchas veces ha sido dejada de lado en las ciencias humanas y sociales, en la filosofía, recobra un valor fundamental. Y, además, indica una pista significativa para reapropiarse de lo metafísico, de lo que no puede ser encerrado en conceptos, sino solamente simbolizado. Cuestiones fundamentales de la existencia, del existir, tienen que ver con la narrativa, con la narración, con nuestra capacidad de narrar.

Respecto de los conceptos y del trabajo del pensamiento, hace años que discuto la idea predominante en la academia de una "filosofía pura", que estudia y comenta textos, que pretende llegar a la realidad solamente a través de los textos. Esa concepción de la filosofía y del pensamiento me parece problemática, creo que hay que hacerla aterrizar sobre otras experiencias, sobre cosas más concretas. Actualmente hay discursos –pienso, por ejemplo, en muchos temas presentados como decoloniales– que desde mi punto de vista pierden el contacto con la experiencia y acaban haciendo meras afirmaciones generales, abstractas. Se encierran en categorías o esquemas generales. Por ejemplo, cuando hablan de "la modernidad" –como si hubiese una sola modernidad, convertida en una especie de fetiche– y no se interesan por analizar concretamente qué contenidos puede tener esa modernidad. Encierran el pensamiento en un esquemita: modernidad colonial capitalista. Pero cuando se mira con un poco de atención, es fácil darse cuenta de que la modernidad es algo mucho más complejo, que en la modernidad hay elementos anticolonialistas, que en la

modernidad hay elementos anticapitalistas. Es lo que trato de mostrar en el libro a propósito de las lecturas en Europa de la obra del Inca Garcilaso.

TL: Nuestro primer acercamiento a lo decolonial fue un texto de Silvia Rivera Cusicanqui en el que discutía fuerte con Walter Mignolo y presentaba lo decolonial como una operación que tenía su base en las universidades norteamericanas. Esta operación consistía en desconocer toda una tradición de pensamiento latinoamericano que ya había pensado estos problemas que plantean los decoloniales y en invertir la fuente desde las que se ponen a circular esos saberes, que vuelven a América Latina llenos de novedad, de neologismos. ¿Cómo te suena esta discusión que plantea Silvia?

AGM: La discusión que plantea Silvia a una serie de publicaciones que se autodefinen como “decoloniales” –sin querer, por ello, meter a todos en una misma bolsa– me parece oportuna, en tanto que plantea un problema que es preocupante, que es el de cierta “moda” decolonial. Ya Silvia lo decía en ese artículo: para ser admitido, para que le publiquen a uno algo en tales revistas, toca poner tales referencias de tales autores que forman parte del canon de los estudios decoloniales. Si no figuran los autores de ese canon, quedan excluidos los textos. Eso Silvia lo describe muy bien, no tengo nada que agregar. Lo preocupante de la “moda” decolonial tiene que ver con el hecho de que en todo fenómeno de moda intelectual o artística hay una tendencia a la simplificación. En los fenómenos de moda se convierte todo en estereotipo. Ya no se piensa, sino que se repiten estereotipos que son acordes con los cánones de la moda. Y eso puede llevar a cosas muy graves. Un ejemplo: una vez yo estaba dando un curso en la Universidad Nacional de Colombia y me encontré con un estudiante que me decía que la razón –en el sentido de la racionalidad– era algo europeo y, por lo tanto, colonial y colonialista. Que aquí, en los pueblos de América, nuestra facultad fundamental es la imaginación, no la razón. Somos seres de imaginación y no seres de razón. Y que reivindicar la razón era caer en una posición “etnocéntrica y

colonialista". Es casi una caricatura, pero expresa muy claramente algo que circula con fuerza y que constituye una extrema simplificación que puede tener consecuencias muy graves. Es más, este muchacho no se daba cuenta de que su discurso anticolonialista era, fundamentalmente, colonialista. Porque si algo ha hecho el colonialismo desde siempre es reivindicar la razón como algo europeo y la imaginación o el sentimiento como algo no europeo. Por ejemplo, es habitual escuchar que los blancos son "inteligentes" y que los negros tienen un sentido del ritmo formidable. Porque ellos sienten, tienen el ritmo, la emoción; pero no piensan. Los que piensan son los europeos. Ese discurso colonialista y racista es algo muy antiguo y se funda en la voluntad de detentar el monopolio de la razón para los blancos y dejar para los no-blancos la imaginación, las emociones, la afectividad. Y la posición de este muchacho que quería ser radicalmente anticolonialista era profundamente colonialista, porque reproducía esquemas binarios de esa tradición colonialista. Lo único que le pude decir fue que si algún día los indígenas en Colombia –porque él se reconocía indígena– decidían abandonar la racionalidad "por europea" e instalarse en lo puramente imaginario, ese día realmente los europeos que son colonialistas habrían ganado la batalla.

Insisto, el ejemplo es un poco una caricatura, pero dice mucho, porque esta posición dicotómica entre la imaginación y la razón se traduce en otras formas de dicotomía. Por ejemplo, la modernidad y la periferia. "La modernidad es colonialista y capitalista": esto es muy problemático, muy simplificador, y puede tener consecuencias graves no solo a nivel del conocimiento, sino también, y sobre todo, a nivel político. Porque muchas veces ese discurso supuestamente "decolonial" es portador de concepciones esencialistas de la identidad, ya sea de las identidades indígenas, afroamericanas o latinoamericanas –como si hubiese una especie de modelo de identidad indígena, africana o latinoamericana eterno, que trasciende el tiempo y las épocas–. Y, como en todo esencialismo político, hay un riesgo de chauvinismo e, inclusive, de rechazo a lo diferente, que puede tener consecuencias bastante graves.

TL: Nos interesa que nos cuentes un poco sobre tu método de trabajo, aquel que te permitió armar este texto riguroso en sus lecturas e hipótesis, cuidadosamente estructurado y muy logrado en su escritura.

AGM: En la mayor parte de las cosas que he escrito trato de desarrollar el mismo método. ¿Cuál es este método? Doy un ejemplo que tal vez permita entenderlo rápidamente, saliendo un poco del tema del Inca Garcilaso. Hace unos años escribí un libro sobre el filósofo francés Jean-Paul Sartre. Se llama *De la náusea al compromiso*. *La náusea* es una novela de Sartre en la que reescribe literariamente algo que ya había desarrollado en un libracó de filosofía de casi mil páginas: *El ser y la nada* –un libro que poca gente ha leído realmente, porque es bastante denso–. ¿Por qué la náusea? La náusea es la sensación terrible de angustia, de asco, de sentirse morir, que produce el sentimiento de que la vida es absurda, de que no tiene sentido. Es el nihilismo. El protagonista de *La náusea* es un personaje que de pronto capta –no solo intelectualmente, porque si así fuera no tendría mucho interés– con todo su cuerpo, en todo su ser, en todo su sentir, lo absurdo de la vida, y chorrea náusea. Es algo muy concreto. Eso corresponde a un período del pensamiento sartreano en el que enfrenta la experiencia de lo absurdo o del nihilismo: nada tiene sentido, la historia no tiene sentido. Pero es bien conocido que después de la Segunda Guerra Mundial, Sartre se convierte casi en lo contrario, en modelo del intelectual comprometido. Porque efectivamente, desde finales de la década del 40 y hasta el final de su vida, en 1980, fue un hombre muy comprometido con las luchas sociales, cercano en ciertos momentos al Partido Comunista, y hacia el final de su vida está más cerca del anarquismo. Hay ahí un enigma: ¿cómo un hombre que vive el mundo como absurdo, como un sin sentido, en estado de náusea, puede finalmente pasar a una forma de vivir comprometida a fondo con las luchas sociales? Hay ahí una pregunta. Y para hacer un libro hay que partir de un problema, de una pregunta –no se trata de escribir por escribir–. Se escribe –o al menos así lo pienso yo– porque hay algo realmente enigmático, un problema que resolver, como en este caso, el caso

del nihilismo a un existir ético-político fundado en el compromiso con la justicia social. Entonces, primer punto de partida, el reconocimiento de un problema.

Segundo, ¿cómo abordar ese problema? ¿A partir de qué método puede uno abordar satisfactoriamente esa especie de salto que hace el pensamiento sartreano? A partir de otras experiencias que yo había tenido con otros textos, de entrada se me impuso como una evidencia que el método no podía ser puramente "libresco". Es decir, que no podía estudiar la obra de Sartre desde *El ser y la nada*, y luego pasar a la *Crítica de la razón dialéctica* y así siguiendo, puramente con libros, con productos escritos, para finalmente llegar a una conclusión. Me parecía evidente que ese no podía ser el camino. ¿Por qué era evidente? Porque de lo que se trata es, precisamente, de una experiencia de vida y no solo de escritura. No es lo mismo vivir que escribir –aunque escribir forma parte de la vida–. Pero no es lo mismo. Tocaba, por consiguiente, estudiar la vida de Sartre y tratar de encontrar en ella experiencias que estén en consonancia con la filosofía nihilista. Hay una relación entre la experiencia de la vida como absurdo y el pensamiento sobre lo absurdo. Entre la vida y la obra hay una relación muy estrecha, y desde allí es posible pensar precisamente un método fundado en ese ir y venir permanente entre la vida y la obra. Y mi libro sobre Sartre es eso: un ir y venir permanente entre aspectos de la historia singular de Sartre, su biografía, y su pensamiento filosófico o no filosófico. Y en ese libro me parece que hay algunas pistas que permiten realmente entender por qué Sartre en una época desarrolla un pensamiento nihilista –influenciado por Nietzsche– y cómo después de su vivencia de la Segunda Guerra Mundial llega a otro tipo de pensamiento. El método, en una palabra, es el ir y venir permanente entre "lo concreto" de la experiencia del mundo que tiene una subjetividad (o un grupo de subjetividades) y lo que esa subjetividad puede pensar del mundo. Hay una relación entre los dos y lo uno alimenta a lo otro. Hay una alimentación de lo que se piensa por lo que se vive e, inversamente, hay una alimentación de lo que se vive por lo que se piensa.

Este método que alía lo teórico y lo narrativo es el mismo que uso con el Inca Garcilaso. El libro puede ser visto como una biografía

histórica de una subjetividad singular que a su vez tiene toda una visión de mundo, un discurso general y un saber sobre la realidad. Aquí se explora de nuevo la relación entre experiencias de vida y concepciones filosóficas del mundo.

TL: Y ese método es el que te permite hacer un texto que no quede reducido a lo puramente conceptual, y que incluso tenga momentos narrativos muy interesantes (en particular, en aquellos en los que reconstruís la vida del Inca Garcilaso); en definitiva, una escritura ensayística que va más allá de la frialdad de los *papers* académicos.

AGM: En la misma línea de la pregunta anterior, si ahora me invitaran a redactar un ensayo puramente discursivo y conceptual –como suele entenderse en ámbitos académicos y filosóficos el ensayo–, me costaría muchísimo trabajo hacerlo, porque siento la necesidad, cuando escribo, de integrar lo narrativo. Y ese es el modo en que entiendo el ensayo político, como un texto que va más allá de la dicotomía entre lo conceptual y lo narrativo. Una dicotomía presente en toda una tradición académica de raíces europeo-centristas que se ha extendido por todo el mundo, y que sostiene que el saber conceptual es el verdadero saber, el que se produce en las universidades, el que tiene patente. La narración, de menor valor, queda relegada a los novelistas, a los que sueñan, a los que trabajan con la imaginación. Pues bien, esta desvalorización de lo narrativo me parece uno de los principales problemas epistémicos que se podrían plantear hoy en día.

Al mismo tiempo, cualquier proyecto de transformación social de la realidad debería asumir este problema. No se puede pasar por alto el problema de cómo construimos un saber sobre la realidad. Asumiendo que si lo hacemos de manera puramente conceptual, nuestro conocimiento –construido a partir de modelos eurocentristas– quedará definitivamente “cortado” de los saberes ancestrales y populares, de culturas donde muchas veces se producen saberes de manera narrativa. Si excluimos lo narrativo, rompemos toda posibilidad de diálogo con esos saberes otros, distintos de los conocimientos construidos en medios académicos, donde se privilegia

lo conceptual y se entiende el ensayo como un producto discursivo-conceptual. Justo ahora estoy trabajando sobre este problema, tratando de pensar una filosofía narrativa. Partiendo de la idea de que todos reclamamos narratividad, ¿qué puede ser una filosofía narrativa? No es una patología ni un gusto particular de alguien. Más bien, somos seres narrativos y la narración de la humanidad y de lo humano es clave en el pensamiento. En suma, para vivir necesitamos narrativas, reclamamos relatos. ¿Escuchamos ese reclamo o no lo escuchamos?

OTROS TÍTULOS DE TINTA LIMÓN

Colección Nociones Comunes

¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?

Filosofía política de Deleuze y Guattari

Jun Fujita Hirose

Historia de un comunista

Antonio Negri

Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo

Ulrich Brand y Markus Wissen

Aura latente. Estética/ Ética/ Política/Técnica

Ticio Escobar

En las ruinas del neoliberalismo.

El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente

Wendy Brown

Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes

Silvia Federici

El umbral. Crónicas y meditaciones

Franco Berardi Bifo

En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo

George Caffentzis

Cine capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias (reedición ampliada)

Jun Fujita Hirose

La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo

Verónica Gago

Spinoza disidente

Diego Tatián

Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente

Suely Rolnik

Acercas del fin. Conversaciones

Alain Badiou y Giovanbattista Tusa

Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis
Silvia Rivera Cusicanqui

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero
Jacques Rancière

Políticas del acontecimiento
Maurizio Lazzarato

La frontera como método. O la multiplicación del trabajo
Sandro Mezzadra y Brett Neilson

Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo
Franco Berardi Bifo

Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad
Peter Pál Pelbart

Breve tratado para atacar la realidad
Santiago López Petit

Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza
Frédéric Lordon

Hijos de la noche
Santiago López Petit

Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina
Silvia Rivera Cusicanqui

La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular
Verónica Gago

La cocina de Marx. El sujeto y su producción
Sandro Mezzadra

Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas
Chistian Marazzi

Hegel o Spinoza
Pierre Macherey

Micropolítica. Cartografías del deseo
Suely Rolnik y Félix Guattari

Incursiones

*La acción psicológica.
Dictadura, inteligencia y gobierno de
las emociones 1955-1981*
Julia Risler

*La cueva de los sueños.
Precariedad, bingos y política.*
Andrés Fuentes

*¿Quién mató a Cafrune?
Crónica de la muerte de la canción
militante*
Jimena Néspolo

Serie ch'ixi

*¿Quién le debe a quién?
Ensayos transaccionales de
desobediencia financiera*

Silvia Federici, Verónica Gago y
Luci Cavallero

*Una lectura feminista de la deuda.
¡Vivas, libres y desendeudadas nos
queremos!*
Luci Cavallero y Verónica Gago

La Internacional Feminista
VV. AA.

*Los límites del capital. Deuda, moenda
y lucha de clases*
George Caffentzis

8M. Constelación feminista
VV. AA.

Escupamos sobre Hegel
Carla Lonzi

BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

Pensar en movimiento

*Venezuela crónica. Cómo fue que la
historia nos trajo hasta aquí*
José Roberto Duque

*Laboratorio Favela. Violencia política
en Río de Janeiro*
Marielle Franco

La sociedad ajustada
Colectivo Juguetes Perdidos

*Salud feminista. Soberanía de los
cuerpos, poder y organización*
VV.AA.

La gorra coronada.
Diario del macrismo
Colectivo Juguetes Perdidos

*De #BlackLivesMatter
a la liberación negra*
Keeanga-Yamahtta Taylor

Fight the Power.
Rap, raza y realidad
Chuck D

Coedcciones

El feminismo es para todo el mundo
bell hooks. Coedición con Traficantes
de Sueños

Semilla de crápula
Fernand Deligny. Coedición con
Editorial Cactus

DISTRIBUYE: La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar

Estos 2000 ejemplares de *La memoria utópica del Inca Garcilaso* se terminaron de imprimir en agosto de 2021 en Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.