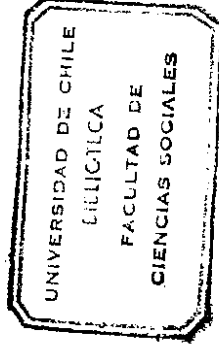


8 ya
P4580

EDMUNDO BENDEZU

LA OTRA
LITERATURA
PERUANA



17877



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

1986

(*Ihya Tigi Wiracocha Pachayachachi*). Los cronistas generalmente le llaman Viracocha, una hispanización del título medio" (Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest, *Handbook of South American Indians*, volumen 2, Washington, 1946, p. 293). Digo acertadamente porque para el historiador norteamericano el dios ya no estaba presente en la cultura inca en el tiempo de la Conquista, dejando tras de sí una serie de títulos, la metátesis del nombre original se convierte en un "título medio" sin sentido o con la traducción equivocada de "señor", debido a la ocultación que había sufrido todavía en un tiempo anterior; las palabras quechuas que correspondían a "señor" eran *capac* o *apo*. En la época de los españoles el dios ya había huido dejando tras de sí la hipóstasis ridícula en el hombre blanco de carne y hueso, que utilizaba sus armas de fuego y sus caballos como elementos sobrenaturales para producir el pánico entre los indios comunes; recuérdese que Atahualpa no se movió un centímetro ante el caballo de Hernando de Soto y que mandó matar a los que habían retrocedido; hay que recordar también que la resistencia en Vilcabamba duró hasta 1572, es decir 40 años desde la llegada de quienes se hacían llamar dioses. En la época de Huamán Poma, que es tiempo de colonización y de sujeción, la hipóstasis era parte del proceso de cristianización y de extirpación de idolatrías; era la época de los dioses blancos, extranjeros, verdaderos y únicos; el mismo dios andino había sido asimilado a ese concepto de superioridad del invasor, se había convertido en un hombre blanco que vino de lejos, hizo su trabajo y desapareció, así se habló de profecías que anunciaban la venida del hombre blanco. En todo caso, la pregunta por el ser del dios indígena, por su verdadera identidad, en tales circunstancias, como probablemente ya lo había sido en la misma época de los incas, era pues una pregunta sumamente peligrosa. Huamán Poma se cuida mucho de decir que *wiracocha* era el nombre de los españoles, es decir de los nuevos señores. Deliberadamente esconde el nombre del dios, y cuando traduce la plegaria de los *uari*, traduce a *wiracocha* como "señor" como hacían los cronistas de entonces. En otras instancias presenta al dios andino desposeído de su nombre alterado y con un valor equivalente al dios europeo en una operación de asimilación completa para sus propósitos militantes.

La mitología de Huamán Poma se cierra con un ocultamiento del ser del dios fundamental del mundo andino para dar paso a la historia en ausencia del dios.

Pensamos qué es urgente plantear nuevamente la pregunta por el ser del dios andino, tiene sentido después de más de un milenio de preguntar: ¿Maypim canqui? ¡Oyarillaui! Aunque sólo nos responda el silencio, es tiempo ya de prepararse en una nueva racionalidad, como en el poema de Manco Cápac, para que el dios andino nos vea y nos enseñe lecciones nuevas de supervivencia.

IV. RUPTURA EPISTEMOLÓGICA DEL DISCURSO DEL INCA GARCILASO

Las crónicas españolas del siglo xv son en gran medida discursos políticos, discurso en el sentido de series de enunciados verbales, que sirvieron para justificar el rumbo de una política determinada. Por ejemplo, la crónica de Alonso de Palencia que ataca a Enrique IV de Castilla y León para justificar la ilegitimidad de la sucesión de Isabel y Fernando, convirtiendo el rumor palaciego sobre la presunta impotencia de Enrique IV en un supuesto hecho histórico que cinco siglos después el médico Gregorio Marañón cuestionaría científicamente.

Las crónicas de Indias de los siglos xvi y xvii siguen el mismo patrón de justificación de la política imperial española, consecuentemente pueden ser también cuestionadas científicamente. En el siglo xvi se produce un momento importante de ruptura del patrón en las crónicas del Inca Garcilaso y de Huamán Poma. En el caso del Inca, la ruptura del discurso histórico implica una reversión del patrón en favor del clan señorial del Cuzco, al contar la historia de los incas para justificar el rumbo de la política imperial de los señores del Cuzco, de los cuales el Inca Garcilaso provenía por la rama materna.

En el siglo xx se está produciendo otra ruptura que está alterando la interpretación del discurso histórico del Inca y que probablemente alterará la misma estructura del discurso en una nueva óptica de lectura. La interpretación en casos como los de González de la Rosa, Levillier, Riva Agüero y Porras Barrenechea entre otros implica un cuestionamiento de la veracidad del Inca.

La alteración deliberada del discurso histórico del Inca en sí mismo es algo más complejo que la interpretación y requiere una buena base de investigación filológica del texto garcilasiano, que todavía no se ha hecho, y también requiere una investigación epistemológica acerca de la naturaleza del discurso histórico, que felizmente ha sido hecha ya por Michel Foucault.

La ruptura epistemológica de hecho se da cuando planteamos la pregunta: ¿Qué clase de discurso es el del Inca? Puesto que como discurso histórico ha sido ya prácticamente descalificado, y como discurso literario todavía no ha sido enteramente aceptado en su esencia, aun cuando la historia de la literatura hispanoamericana cuenta ya entre sus obras maestras a los *Comentarios Reales*. Sin embargo, diríase que todavía hay resistencia para aceptar la crónica como género plenamente literario.

La respuesta a la pregunta sobre la naturaleza del discurso del Inca ha

de buscarse en las hipótesis sobre el origen de ese discurso, es decir, en sus fuentes.

Una de esas hipótesis indica que tanto Blas Valera como el Inca Garcilaso no fueron los autores originales de muchos de los relatos que aparecen en los *Comentarios*. Ellos se limitaron a presentar lo que habían recogido en fuentes orales incas o a través del registro de los *quipucamayoc* que eran los cifradores y descifradores de ese medio semiótico de registro y de comunicación.

Otra de las hipótesis es que los cronistas de los incas recogieron su material en diversas fuentes. Ahora bien, se podría decir que no existía una fuente más verdadera que las otras, y que en el proceso de composición de los textos esos cronistas estaban trabajando sobre bases ideológicas y consecuentemente haciendo acomodaciones y reajustes en los textos mismos.

La primera hipótesis estaría indicando que la crónica del Inca, así como las otras, sería parte de un proceso de transmisión de textos orales mediante su codificación en la escritura europea, sea que anteriormente hayan sido codificados o no en una escritura nativa. La naturaleza del texto oral original, es decir, aquel que fue creado por los incas nos permite determinar la ruptura epistemológica. Porque, paradójicamente, ese texto original ha sido hasta aquí considerado como parte de un discurso histórico continuo preservado por los cronistas, al mismo tiempo que su historicidad siempre ha sido puesta en tela de juicio mediante la heurística y la hermenéutica de la historiografía europea. Solamente desde la perspectiva de los estudios literarios se ha entrevisto la posibilidad de que esos textos orales formen parte de un *epos* o de un *mythos* nativos. Es obvio que en este sentido nos estamos refiriendo exclusivamente a las crónicas que pretenden contar la historia de los incas y no a las crónicas del descubrimiento y de la Conquista, las que tampoco escapan a la crítica historiográfica desde sus comienzos, como parece indicar desde el mismo título por ejemplo la *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo frente a las presuntas falsificaciones de Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias*.

El Inca Garcilaso delimita con suma precisión las líneas de juntura de los diferentes estratos de su discurso; y en esto muestra una incuestionable probidad intelectual al respetar la integridad de los diversos textos con los que está conformando su discurso. Así, cuando el Inca se dispone a relatar el origen de los incas, dice que "será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños." (*Comentarios*, BAE, p. 25.)

Garcilaso también señala claramente las fuentes de sus relatos como si estuviera poniendo notas a pie de página. Así, dice el Inca: "me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano, era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros mayores, acerca de este origen y principio." (*Ibid.*, p. 26.) Ahora bien, la madre, los hermanos y tíos pertenecían al *ayllu* Inca, es decir, a la familia

imperial, y por ello durante la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa sufrieron persecución. El Inca lo confirma cuando dice: "Es así que resistiendo mi madre en el Cuzco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientes que de las crueldades y tiranías de Atahualpa como en su vida contaremos, escaparon." (*Ibid.*, p. 25.) No hay razón para dudar de la afirmación de Garcilaso sobre su origen cuando dice en la dedicatoria de los *Diálogos de amor*: "mi madre, la Palla doña Isabel, fue hija del Inca Gualpa Topac, uno de los hijos de Topac Inca Yupanqui y de la Palla Mama Oello, su legítima mujer, padre de Guayna Capac Inca, último rey que fue del Pirú." (*Diálogos*, p. 7.)

El Inca muestra detalladamente los procedimientos de transmisión oral en el diálogo que sostiene con el anciano narrador de su familia materna, indicando a su vez el año en que recibe el relato sobre el origen de los incas, que es aproximadamente en 1535. El Inca recuerda:

siendo yo de diecisiete o dieciséis 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 la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes?..."

El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí, que ya otras muchas veces le había oído, más ninguna con la atención que entonces, y me dijo: "Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oír las y guardarlas en el corazón; es frase de ellos por decir en la memoria. [*Comentarios*, 26.]

De esta manera se está repitiendo el largo proceso de transmisión de antiguos textos orales incas y también llegando a su fin, en un corte epistemológico súbito, el de la destrucción de los incas. Se produce un vacío que limita el espacio del discurso en quechua, la lengua general de los incas. Tras la discontinuidad que dura aproximadamente unos cuarenta años, el discurso inca aparece en otro espacio y en otra lengua como traducción. El discurso original había quedado guardado en el corazón de Garcilaso, traducción literal de la palabra quechua *songo*, tal como se lo había pedido el último narrador inca. Pero *songo* también es memoria, tal como en la cita interpreta con exactitud Garcilaso. Esta doble interpretación de la palabra quechua es crucial porque no sólo se trata de la memoria de la historia sino también de la metáfora del corazón como sentimiento de la poesía. En esta diferencia fundamental está la base o la razón de la ruptura epistemológica que propongo, es decir el paso de un espacio puramente histórico del discurso al espacio de la poesía original, aun cuando para llegar a él tan sólo contemos con la traducción, que no es poca tratándose de Garcilaso que era maestro en ambas lenguas, la de su madre y la de su padre. Sin embargo, el Inca confiesa, con sentido crítico, las imperfecciones y limitaciones de su traducción:

Esta larga relación del origen de sus reyes me dio aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí; la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación que las de aquel lenguaje tienen, que por ser tan significativo pudiera haberse extendido mucho más de lo que se ha hecho; antes la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran hacerla odiosa; empero bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia." [Comentarios, 29.]

La naturaleza de la traducción del Inca es eminentemente literaria. El concepto de fidelidad está sujeto a lo que en opinión de Garcilaso conviene más a la historia o relato que está contando, dentro del cual se determina un "verdadero sentido", que tiene una función de intermediación entre el lector europeo y el escritor peruano. Así lo vio lúcidamente el historiador británico Toynbee y lo dice en el prólogo a la traducción norteamericana de los *Comentarios*:

Garcilaso es un temprano representante de una clase que ha sido importante a través de la historia de los encuentros entre la civilización occidental moderna y todas las otras civilizaciones sobrevivientes y culturas precivilizadas sobre la faz de nuestro planeta, y que es supremamente importante hoy en día, cuando el impacto de Occidente sobre el resto del mundo se ha convertido en el motivo dominante en la fase actual de la historia del mundo. Gracias a su mixta ascendencia andina-europea y a su iniciación en ambas de sus tradiciones ancestrales —una doble educación que era el privilegio, o carga, de su sangre mestiza— Garcilaso fue capaz de servir, y efectivamente sirvió, como intérprete o mediador entre dos diferentes culturas que de súbito habían sido puestas en contacto una con otra. [P. xii; mi traducción.]

La función de intermediación que el discurso de Garcilaso desempeña entre el lector europeo y el texto quechua exigía recortes en la traducción castellana de ese texto eliminando lo que pudiera "hacerlo odioso" y también diluyendo en una prosa elegíaca lo que él llama la "majestad" del discurso inca que no era sino la altisonancia heroica del poema épico que aparece en otras traducciones que utilizaron igual o parecidas fuentes, por ejemplo la *Suma* y *narración de los Incas* de Juan de Betanzos y la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa. Garcilaso reconoce también que su traducción no ha podido expresar toda la "significación" de los vocablos quechuas, prefiriendo la síntesis, siempre teniendo en cuenta lo que más conviene a la intermediación y buscando lo que hacía a la poesía más verdadera que la historia, según la poética aristotélica rescatada por el Pínciano para la España de los tiempos de Garcilaso y de Cervantes, de tal manera que tres siglos y medio más tarde en la visión de ese gran conocedor de culturas universales que era Toynbee:

Garcilaso es un documento en sí mismo: uno de esos documentos humanos que pueden ser más iluminadores que cualquier registro inanimado en forma de hileras de nudos sobre cuerdas o hileras de letras sobre papel. [*Ibid.*, xiv.]

Afirmación esencial que cierra un discurso y abre otro en una solución de continuidad. El uso de la palabra "documento" con su fuerte connotación historiográfica muestra la aparente contradicción epistemológica en quien sabía sobre historia probablemente más que ningún otro en su tiempo. Cuando Toynbee califica a las crónicas de Indias como documentos literarios mantiene todavía la ambigüedad pero insinúa la separación entre los dos conceptos:

Sin este corpus de obras literarias en español, nuestro conocimiento de las civilizaciones pre-colombinas de las Américas sería todavía más escaso de lo que es. Empero la evidencia literaria tiene serias limitaciones. [*Ibid.*, viii.]

Las "serias limitaciones" a las que alude Toynbee nos permiten plantear el corte epistemológico y conformar un nuevo discurso, tal vez con más exactitud y verdad que otras configuraciones. Obviamente ese nuevo discurso no ha de insistir en las pruebas y contrapruebas de una historiografía cuya obsesión es la reconstrucción de la huella perfecta, cuyo nombre es "verdad histórica", de algo que ningún ojo europeo vio y que se desvaneció para siempre en las vibraciones de una tremenda energía humana desplegada para crear una de las más altas civilizaciones universales cuyo conocimiento es para Toynbee "indispensable para entender la historia del mundo" porque, conforme a ello el mismo historiador británico reconoce que, el Imperio inca fue uno de esos Estados que él denomina "Estado mundial" dentro del espacio limitado pero total del mundo andino. La experiencia inca, según Toynbee, es importante junto con las de otros Estados mundiales como el Imperio romano y el Imperio chino, puesto que un "Estado mundial" puede ser ahora la única alternativa al suicidio masivo de la Era Atómica, pero cuyo establecimiento debe ser hecho por acuerdo voluntario. El énfasis que Toynbee pone en los aspectos militaristas del Estado inca está basado en el prejuicio historicista que ignora que los incas para establecer su Estado utilizaron otras fuerzas de un carácter esencialmente espiritual o ideológico que constituyen la mayor lección y que pertenecen al reino de los mitos, las leyendas, el mesianismo y de la poesía, es decir, de las formas culturales en general. Todo esto está en el hondón del antequísimo discurso de Garcilaso, que es el texto primigenio quechua fluyendo dulcemente por los intersticios de su prosa con añoranzas recordadas, y que es al mismo tiempo el novísimo discurso del rescate después del salto cualitativo de la ruptura epistemológica.

El rescate del discurso literario sería, a nuestro juicio y a pesar de sus limitaciones, más importante que el rescate de la evidencia histórica que, en su conformación y valoración, será siempre discutible. Importante no

sólo en los términos filosóficos de la poética aristotélica, sino también en términos de la concepción platónica del Estado ideal, en cuyo espacio literario sólo tenían cabida los poetas áulicos, es decir, aquellos que cantaban las grandes hazañas de los héroes tutelares de ese Estado.

El rescatado discurso literario en los *Comentarios reales* en su vertiente nativa, en el desplazamiento de sus formas, no es otro que el discurso oficial del Imperio inca, que se hace visible y eterno en hermosa prosa castellana y renacentista que al mismo tiempo que revela, esconde su origen; es pues, el discurso de los poetas áulicos de un Estado ideal platónico. Los otros, los poetas no-áulicos o disidentes del Imperio inca, no tardarían en aparecer bajo el amparo de otro imperio que necesitaba de los discursos de los poetas disidentes de antaño para justificar su política de hogaño; imperio que a su vez apuntaba también hacia un Estado ideal, en el cual los poetas no-áulicos tampoco tendrían cabida. En todo caso, ningún Estado ideal o no ideal ha podido suprimir la existencia de los poetas no-áulicos, llámeselos poetas locos, como en la poética horaciana, o malditos o simplemente disidentes, como en las poéticas contemporáneas. En el Estado imperial inca, al lado de los poetas que cantaban las hazañas de los señores del Cuzco, existían marginal o subrepticamente los otros, los rebeldes; así lo prueban las terribles diatribas contra la madre de Manco Cápac, fundador del Estado inca y figura central de sus mitos, que aparecen en los relatos recogidos por Huamán Poma, para quien el discurso histórico significa no sólo la recusación de la dominación española sino también de los señores del Cuzco en favores de los señores de Huánuco. También están los cantares recogidos y hechos traducir por Pedro Sarmiento de Gamboa para justificar la política antiinca del virrey Toledo. El mismo Inca Garcilaso era un escritor en cierto modo disidente en el Estado imperial español, de ahí las dificultades para la publicación de sus *Comentarios reales* y la prohibición de su circulación en las Indias. El libro no fue suprimido pero tuvo una existencia en cierto modo marginal y nunca ha dejado de ser atacado. Así, González de la Rosa no sólo critica a Garcilaso sino que lo calumnia, cuando sostiene que la princesa inca Chimpú Ocllo nunca existió y que cuando Garcilaso decía que Chimpú Ocllo era su madre estaba mintiendo como en todo lo que escribió. El descubrimiento del testamento de Chimpú Ocllo confirma la veracidad de Garcilaso y también la maledicencia de González de la Rosa, quien acusa también al Inca de plagiarlo de los escritos de Blas Valera, no obstante de que la crónica de Valera se perdió y lo único que queda de ella es lo que Garcilaso cita, indicando claramente la fuente de sus citas. González de la Rosa supone que todo lo que Garcilaso no cita proviene de Valera, según su criterio, todo aquél que cita puede ser acusado de plagio a causa de lo que no cita. Aún en el supuesto de aceptar que gran parte de la crónica de Garcilaso sea de Valera, muy bien sabemos que tampoco lo de Valera era verdaderamente de Valera, sino de los narradores incas a quienes Valera tradujo y comentó.

Los *Comentarios reales* no han dejado de ser, de otro lado, una crónica

española, dentro de la tradición de las crónicas castellanas, es decir, un discurso político que cuidadosamente selecciona los aspectos más positivos del Estado inca. La omisión, por deliberación o ignorancia, de los aspectos negativos de ese Estado de ningún modo significa la descalificación de los aspectos positivos como han querido los ideólogos hispanistas de la historia de la Conquista. Puestos en una balanza los aspectos positivos y negativos, lo que cuenta es el peso del platillo que muestra la experiencia inca ya no como un Estado ideal, pero sí como un Estado con una gran capacidad para solucionar problemas vitales; problemas tales como la alimentación, la distribución de la riqueza y el manejo de la ecología; problemas que después de los incas no han sido solucionados adecuadamente y que, por el contrario, han venido agravándose.

La versión garcilasista de la historia de los incas nos muestra un pueblo con una gran energía creadora y con un talento especial para la organización. Esas son las grandes verdades que Garcilaso recogió en sus *Comentarios* y por ello, como bien dice Toynebee, es un documento, no con el valor de un repositorio de datos históricos exactos, sino un documento humano, porque fue el primero en mostrar cabalmente, sin cortapisas ideológicas ni remilgos hispanizantes, toda la grandeza de un mundo de creación humana, destruido por gentes violentas y codiciosas como su propio padre, el capitán español. No era la nostalgia por el mundo de su madre, la princesa inca, mundo que él no conoció ni pudo conocer, porque en 1539 cuando Garcilaso nace ya estaba paralizado de muerte. Si tuvo alguna nostalgia, ésta era la nostalgia de aquello que no vio y que le hubiera gustado ver, nostalgia de lo que quedó en el discurso poético, nostalgia de la ficción primera que había escuchado de labios de su madre y de sus tíos; porque la realidad del joven Garcilaso, que entonces no se llamaba Inca ni Garcilaso, era la de los caballos y de las armas, la de las guerras civiles entre conquistadores, la de las encomiendas, la de la escuela donde aprendió a leer y a escribir en castellano, la de saberse hijo de conquistador de noble linaje hispánico, con todos los derechos que le daban su clase. Del lado de su madre nada podía esperar, ellos eran los vencidos, de ellos sólo había recibido historias de un pasado esplendor. El poder y la fortuna estaban del lado de su padre, la grandeza presente estaba con ellos. Va a España a reclamar lo que era suyo por derecho paterno, en la corte de los reyes españoles no le reconocen tales derechos, pero sí es aceptado por sus parientes de Andalucía como uno de los suyos y así vive en el mundo real de ellos, de su heredad y de sus privilegios, de su refinada cultura literaria, y aprende a ser literato como el mejor de ellos. Entonces despertó en él la nostalgia de todas las ausencias, de su infancia llena de historias, nostalgia del otro mundo que no había conocido y que siempre había sido esplendoroso, de las pasadas grandezas de las gentes de su madre que él nunca había visto y sobre las que sólo había escuchado y seguía escuchando o leyendo en los escritos de otros que se asomaron a ese mundo de ficción que emergía de las ruinas. Para entonces Garcilaso era ya un excelente

escritor, ya había leído las obras fundamentales de la tradición literaria europea, había traducido de la lengua del Dante y podía traducir de la lengua materna que no había olvidado, también podía traducir del latín fragmentos de la obra de Blas Valera sobre los incas. Por entonces Garcilaso ya estaba navegando en los textos de sus antepasados maternos, y como Alonso Quijano, que entonces estaba naciendo de la ficción de los libros de caballería con el nombre de don Quijote de la Mancha, Garcilaso ya había comenzado a llamarse y sentirse Inca, a creer en los cantares y en los mitos de su heredad materna, y con meticulosidad y probidad de buen historiador a buscar todas las fuentes, a escudriñar su buena memoria y a construir como Don Quijote un largo discurso que él suponía histórico y que no era sino el gran discurso de su locura poética, la de sentirse y nombrarse Inca en una época en que el último Inca había sido ahorcado en la plaza mayor del Cuzco abjurando de sus dioses.

Como discurso político los *Comentarios reales de los Incas* son una condena de los victimarios de Túpac Amaru, el último Inca de Vilcabamba, y de la versión toledana de la historia de los incas. Como discurso literario es más que la versión garcilasista de la historia inca, más que la idealización del pasado inca, es el trasunto de la multiplicidad de textos quechuas que Garcilaso empleó para su composición, hecho en el molde clásico de las piedras de los palacios y templos que Garcilaso frecuentó en su infancia y primera juventud, escrito con la solidez verbal del quechua que Garcilaso jamás olvidó y que adaptó a la lengua de Castilla con el modelo renacentista a la vista; es la traducción poética y refinada de los textos míticos y épicos de su lengua materna, transvasados, tras largo aprendizaje y ejercicio, en la lengua paterna a la hora más gloriosa de su Siglo de Oro, en la misma hora de Cervantes y Góngora.

Es el momento más luminoso de la intermediación entre dos mundos antagonicos, en el que no hay ni debe haber vencedores ni vencidos, en el que el vencido ajusta cuentas con el vencedor dando y el vencedor acepta las cuentas recibiendo. Magnífica la lección de Garcilaso para los hombres de hoy y de siempre.

En nuestra visión el discurso histórico del Inca Garcilaso es en realidad el discurso poético inca, traducido en su plenitud y autonomía, con arte incomparable, por alguien que era inca y se llamaba y se sentía Inca, tal como sus antepasados, los señores del Cuzco, lo concibieron en su propia lengua, emergiendo de las amarras de la historia, tras una ruptura que va a alterar su interpretación. Mientras tanto, el texto garcilasiano se encuentra todavía en el limbo de su grandeza, expulsado del paraíso historiográfico por sus celosos guardianes, y sin lograr todavía la explicación de sus pretensiones literarias, sin poder entrar todavía en el reino de los géneros literarios, volando por encima de la historia y de la literatura hacia su propio cielo de utopías.

V. LOS TEXTOS QUECHUAS

PASADOS ya el deslumbramiento y la violencia de la Conquista y sistematizado ya el proceso de colonización, los textos quechuas fueron poco a poco haciéndose invisibles con la destrucción de los quipus y con la desaparición y muerte de los señores del Cuzco, vivos registros de una textualidad oral que moría con la voz. Quedaba la enorme masa de pueblos que habían sido sometidos por los incas que seguían cantando en sus labores agrícolas y en la práctica no siempre embozada de algún ritual religioso que los doctrineros no habían logrado eliminar. Los textos quechuas se hacían nuevamente visibles en una vida precaria y peligrosa, ocultándose de las miradas españolas, sin el prestigio oficial de las ceremonias, sospechosas de infringir las ordenanzas que salían con exactitud indiscutible de la pluma veloz de los escribanos. Esa tolerancia fue fugaz y duró apenas para la salvación de algunos textos. Los doctrineros y prelados se dieron cuenta muy pronto que había algo de diabólico en los cantos que acompañaban a ciertos rituales, la misma palabra *taqui* que designaba a esos cantos se hizo sospechosa de hechicerías e idolatrías. Y así decidieron extirparlas de una vez por todas y costara lo que costara. Enviaron a sus visitadores a las comunidades más lejanas. Hicieron traducir y pregonar en quechua sus ordenanzas. Una de ellas establecía sin lugar a ninguna duda su equivocación que por ninguna razón y en ningún caso los indios de cada pueblo, fueran hombres o mujeres, tocaran sus tambores, ballaran, o cantaran en su lengua madre como hasta entonces lo habían hecho, porque la experiencia había demostrado que en esos cantos ellos invocaban los nombres de sus dioses y adoratorios; cualquier indio que quebrantara esa ordenanza recibiría cien latigazos, se le cortaría el pelo y se proclamaría públicamente su crimen. Esta noticia nos la da quien habla participado en la campaña, el padre Pablo José de Arriaga de la Sociedad de Jesús en su raro libro *Extirpación de la idolatría en el Perú*, impreso en Lima en 1621 en la imprenta de Jerónimo de Contreras.

El canto y la poesía del hombre andino no enmudecieron totalmente aunque que mucho se perdió. El texto quechua se soterró profundamente aunque a veces salta a la luz del sol. Algunos oídos atentos lo escucharon y comenzaron a registrarlos en escritura española.

Las guerras de la Independencia, dirigidas por librepensadores, y el Romanticismo con su predilección por las leyendas populares, ayudaron en la tarea de hacer visibles los antiguos textos quechuas. Comenzó la fascinación con los incas, quienes aparecían adornados con luces de leyenda; la nostalgia de un pasado extraordinario hizo presa de algunos peruanos