

elaborado *ad hoc*— de las «antiguallas» de la «gentilidad» autóctona. Por cierto, ya es interesante la extensión de esta denominación a los distintos pueblos americanos, y que antes era empleada para distinguir al grecorromano del hebreo; la búsqueda analógica es obvia: al igual que el antiguo Pueblo Elegido cedió sus derechos a la por él denostada gentilidad —Roma y ya no Jerusalén— así América será la verdad, el cumplimiento (¡y acabamiento!) de Europa... y mejor no continuar con la analogía: ¿pasaría en efecto el europeo, el antiguo conquistador y evangelizador, a ser considerado como el pueblo réprobo y denostado? Obviamente, ningún historiador (¿o cabría hablar ya de algunos escritores, por caso del Inca Garcilaso, de Huaman Poma de Ayala o de Titu Cusi Yupanqui como conscientes *mitopoetas*?) se atrevió a llegar nunca tan lejos; pero la injusta muerte de Tupac Amaru es narrada por el Inca con tonos que casi obligan a pensar en la pasión de Cristo².

Según esto, parece claro que la eficacia del modelo, del *mythos*, pasa por dos momentos bien diferenciados: en el primero, el indio sometido a aculturación o el mestizo proponen una narración unificada y global de un pasado *transfigurado* de su tierra (un pasado esencial, *sído*, si queremos utilizar la terminología heideggeriana de *Ser y tiempo*) con el doble propósito de preservarlo (transformándolo formalmente, de acuerdo con la reconocida superior *técnica y civilización* —conjunción de hierro, pólvora e imprenta— del dominador) y de presentarlo como futura alternativa a los nuevos pueblos, *mezclados*, de la Conquista (de acuerdo con una reivindicada superior *cultura espiritual* de éstos, una vez lograda la fusión étnica, moral y religiosa). En el segundo momento, el criollo se apropia de esta narración y la utiliza agresivamente contra sus propios ancestros: los españoles de la península, aceptando la sujeción de las nuevas tierras a la corona imperial, pero en pie de igualdad con los reinos peninsulares. Evidentemente, este segundo momento sólo pudo extender su vigencia hasta comienzos del siglo XVIII, ya que la Guerra de Sucesión presupone un entendimiento radicalmente distinto del poder, en la península y en ultramar: ya no un Imperio formado por reinos de leyes y régimen propios (en el caso, por ejemplo, de México: no tanto *Nueva España* cuanto *otra España*) sino un único Reino absolutista, violentamente unificado. Si se quiere, bien puede datarse pues la vigencia del modelo entre 1577 y 1692 (fecha esta última de la revuelta de la población mejicana contra... sus propios gobernantes, por primera vez vistos como invasores). En los albores del siglo XIX, en las guerras de la independencia, el modelo utilizado sería en cambio un «producto de importación», a través del ejemplo de las revoluciones de 1776 y 1789: una aplicación abstracta y formalista de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que, desatendiendo las condiciones *reales* de los antiguos virreinos, adelantaría en ciento cincuenta años (y en condiciones mucho más dramáticas y de indigencia) algo parecido a lo que acaece hoy en España: el criollo, mestizo cultural —por lo menos— se avergüenza de su idiosincrasia, y pretende de golpe (en una ensoñación de «América, año cero») ser, y ser concebido, como europeo (o sea, en el imaginario simbólico: no como mestizo, ni como «español» —cosa que, desde 1812, nadie sabe muy bien

² Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega, Historia general del Perú: título *inadecuado, impuesto póstumamente a la Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas* (cit. *en adelante*: C). B.A.E. Madrid 1965; IV, págs. 170-171.

qué significa, en definitiva—, sino como Hombre Moderno, Occidental). La raíz indígena resulta entonces tan ideológicamente ensalzada como realmente neutralizada: la incipiente ciencia etnográfica —importada— relega lo indio al pasado (ahora ya, para siempre, *pasado*, no ser-sido: *esencia*), mientras que la incipiente —e importada— industria de guerra relega a los indios al pasado por el método más directo: la muerte *manu militari* (una milicia «nacional», *of course*; léase, por ejemplo, *Martín Fierro*). Se ha perdido una ocasión brillante —a mi parecer— de ser singular en el seno de la comunidad universal, o sea de formar parte de una buena vez del Mundo, en lugar de ser arrojado a un Tercer Mundo (al igual que hay una «tercera edad»). Se ha perdido... ¿para siempre? En todo caso, yo quiero recordarla aquí, en sus figuras más señeras, liminar y terminal: el Inca Garcilaso de la Vega y Sor Juana Inés de la Cruz. Y lo hago bajo la advocación de Antonio Machado: «Se canta lo que se pierde».

II. Diálogos de amor

Gómez Suárez de Figueroa, el bastardo, cambia en España, ya libre —mas también incapaz de hacer valer sus derechos en Perú, arrinconado en Montilla y luego en Córdoba—, su nombre que nada dice por una conjunción imposible: Inca Garcilaso de la Vega. Al sobrenombre (pre-nombre, en todo sentido) no tenía derecho, por descender de los incas sólo lateralmente y por vía materna. Al nombre, menos aún (había recibido los de la —cristianizada— madre), por ser hijo natural. Sin embargo, entroncaba idealmente así no sólo con su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y una ilustre prosapia de luchadores contra el moro en la Vega toledana, sino también con su lejano antepasado, el poeta cuyo corazón se abría como granada de diamantes. Esta invención de sí mismo será extendida por el Inca a la nueva América que él sueña desde el exilio.

Para empezar, Garcilaso se sabe y quiere mestizo, nombre aplicado a quienes «somos mezclados de ambas naciones; ... y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él»³. ¿Se trata acaso de mera racionalización, de un hacer de necesidad virtud, ya que Garcilaso es bien consciente de que el hombre, en boca de conquistadores, suena a menosprecio y vituperio? Algo más hondo y sutil hay detrás de esta confesión orgullosa.

A cualquier traductor —y más, en nuestros pagos y momento— le parecería extravagancia audaz poner uno de sus trabajos bajo la protección del Rey. Y al propio Inca le pareció atrevimiento dedicar su primera obra, una versión del italiano al castellano de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, a la Sacra Católica Real Majestad, el Defensor de la Fe: Felipe II. El Inca alega cuatro razones para justificar el envío⁴: a) la excelencia del autor; b) el que el libro traducido fuera la primicia intelectual de los nuevos vasallos; c) el equilibrio de una vida dedicada en la juventud a luchar contra los moriscos revueltos del Reino de Granada, y que ahora abandona la espada por

³ C. II, 373b.

⁴ C. I, 7-8.

la pluma; y d) el que el fruto ofrecido provenga de alguien de sangre incaica: «porque se vea que tenemos en más ser ahora vuestros vasallos que lo que entonces fuimos dominando a otros»⁵, y ello en virtud de que la nueva «servitud» tiene lugar bajo la luz de la Iglesia Católica Romana. Adviértase que la cuarta razón concreta y determina la segunda: se trata de hacer ver que el natural de América, pero de sangre noble, e idealmente elevado a la misma altura que el conquistador gracias al bautismo (dentro de una religión universal, válida para toda época, lugar y hombres), puede, si por su esfuerzo se entronca en la tradición clásica, elevarse realmente al rango intelectual que pocos en España podrían reivindicar, y todo ello deslindándose cuidadosamente, por el probado ejercicio de las armas (el Inca fue capitán), de «herejes, moros, turcos y otras naciones»⁶, es decir, de los *infielos*: aquéllos que conocedores de la doctrina y el Libro, sin la excusa de su estado natural (paganos), por sí mismos, como réprobos, se separan del tronco común de la humanidad. Pero todo esto debe apuntarse a la justificación de Garcilaso mismo, sin constituir la razón fundamental, primera (como el mismo traductor indica: «La primera y más principal...»); la excelencia del autor y de su obra, la cual merece ser conocida por un Rey. Pero, ¿por qué tantos ditirambos, alegatos y razones para traducir una obra que, por lo demás, ya estaba traducida en castellano, como no podía ignorar el Inca? ¿Qué pudieron representar para él los *Diálogos de amor*?

Seguramente representaron, nada menos, la exposición, a nivel del pensamiento, del mentado tronco común de la humanidad. Seguramente, tampoco nunca se presentó un tema tan alto a cargo de sabios tan marginados. Los *Diálogos de amor* presentan, en labios de Filón y Sofía (cuya cópula espiritual recuerda a la ciencia más digna y alta), las doctrinas neoplatónicas sobre la reintegración —la *redención*— del mundo por el amor, doctrinas refundidas a su vez, a través de Marsilio Ficino, con el *corpus hermeticum* y la cábala. Y todo ello —algo no apreciable con tanta fuerza en el mismo Ficino— injertado en el tronco de las doctrinas aristotélicas sobre el cielo y la Inteligencia (el *noûs*), habilidosamente hermanadas con la doctrina cristiana y aún católica más ortodoxa. La obra se presentaba, pues, a los ojos de Garcilaso, como la fusión perfecta —dentro del clima del amor provenzal, caballeresco— de Egipto (la *prisca theologia*), Caldea y Judea (el mosaísmo, sobre todo en su vertiente esotérica, no escrita) con la Grecia de Platón: gemas todas ellas sumergidas en las aguas bautismales —universalizadoras— del Cristianismo. Los *Diálogos* representan, desde esta perspectiva, el fruto maduro de lo mejor de Occidente en el Renacimiento. Mas, ¿qué decir en cambio de autor y traductor? Jehudá Abrabanel es un judío portugués, expulsado, cuya familia ha de buscar refugio en Italia. El Inca es un peruano, mestizo y bastardo, que ya no puede —o no quiere— regresar a la tierra de sus mayores, que encuentra refugio en un pueblo andaluz, y que vierte a la lengua de sus padres, aprendida, unos diálogos escritos en otra lengua —el italiano— aprendida por el judío exiliado. Doble cruce de exilios, de marginación. En la encrucijada, un sueño: la unidad de un Mundo

⁵ C. I, 7b.

⁶ C. I, 8a.