



**Jesús Díaz-Caballero**

**Nación y patria:  
las lecturas de los «Comentarios reales» y el patriotismo criollo emancipador**

El presente artículo tiene el propósito de discutir la pertinencia de los conceptos de nación y patria en relación con las lecturas de los Comentarios reales (1609, 1617) del Inca Garcilaso de la Vega como texto fundador y legitimador en la emergencia del patriotismo criollo emancipador en el área andina. En primer lugar discuto la validez para el área andina de la concepción de nación de B. Anderson como «comunidad imaginada» cívica, secular, sincrónica y homogénea. Propongo, en cambio, que el énfasis de los aspectos étnicos, genealógicos y simbólicos que propone A. Smith son más cercanos a las concepciones de nación y patria en la tradición hispánica colonial en su tránsito a la nación criolla secular. Asumiendo que la composición y recepción hispanoamericana y europea de los Comentarios responde a fidelidades contrapuestas, discuto sus múltiples lecturas en el proceso de emergencia del patriotismo criollo, especialmente en la época de la emancipación. Finalmente, a propósito de la figura secular de Bolívar, concluyo con un análisis del incaísmo como tropo redentor problemático del patriotismo criollo emancipador: la prédica de inclusión simbólica del pasado incaico en la patria criolla se resuelve en la práctica en políticas de exclusión real de la masa indígena en la nación cívica.

## Nación y Patria en los Comentarios reales

Para Anderson uno de los géneros narrativos de la emergencia de la nación secular es la novela, porque interpela a una comunidad de lectores en un tiempo simultáneo y calendario:

La idea de un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío, es un ejemplo preciso de la idea de la nación, que se concibe también como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia.

(48)

El ejemplo que pone para el caso hispanoamericano es *El Periquillo Sarniento* (1816). La crítica ya ha señalado la importancia de esta novela, por la novedad de su escritura y sus propuestas ideológicas, como primera muestra de la secularización y el nacimiento de la esfera pública en el discurso letrado hispanoamericano. Sin embargo, el culto mariano de la Virgen de Guadalupe<sup>1</sup> cumplió tal vez un papel más cohesionador de letrados e iletrados en el nacimiento de la nación mexicana que la novela *El Periquillo Sarniento*. Del mismo modo, un texto como los *Comentarios* y el mito popular del «retorno del Inca», como han demostrado Burga y Flores Galindo, jugaron un papel fundamental durante el siglo XVIII, como articuladores de una virtual «nación» indígena (con Túpac Amaru II) y luego, a principios del XIX, de la dimensión subjetiva primordial de la nación criolla secular (con los libertadores San Martín y Bolívar)<sup>2</sup>. De modo que la «pureza secular» de la comunidad imaginada criolla que encuentra Anderson articulada en una novela como *El Periquillo Sarniento*, texto que no tiene un equivalente con las mismas características para la zona andina, es sólo una de las formas en que se articuló la nación<sup>3</sup>. Sin embargo, un texto perteneciente a la época colonial y del género de las crónicas, como los *Comentarios*, sí jugó un papel importante en la invención de la «nación primordial» del patriotismo criollo emancipador. Por tanto en Hispanoamérica -continente mestizo, mosaico de culturas y de tiempos heterogéneos- no se cumple esa analogía entre homogeneidad, secularización, modernidad y escritura que encuentra Anderson:

Nada demuestra mejor la inmersión de la novela en el tiempo homogéneo, vacío, que la ausencia de esas genealogías introductorias, que a menudo llegan hasta el origen del hombre, tan características de las antiguas crónicas, leyendas y libros sagrados.

(48)

Precisamente de la lectura y función de un texto de estas características

se ocupa este estudio que asume el texto del Inca Garcilaso como instancia discursiva fundadora de la nación primordial de las repúblicas criollas de la zona andina, en donde las comunidades imaginadas se pueden articular heterogéneamente combinando tiempos y sujetos sociales diversos.

Por eso, frente al concepto de nación de Anderson, relacionado con un tiempo homogéneo y vacío, me parece más productiva la propuesta teórica que establece Smith (1986,1991), quien distingue entre «nación primordial» y «nación secular» en su teoría del surgimiento de las naciones. Este autor sostiene que hay básicamente dos tipos de nacionalismo: 1) «Western civic-territorial», cuyas características son la existencia de un territorio histórico, una comunidad político-jurídica de miembros y una común cultura e ideología cívica. Estas serían las características del típico modelo de nación occidental. 2) «Eastern ethnic-genealogical», cuyas características son la preeminencia de los vínculos de descendencia genealógicos o imaginados, la movilización popular, y la fuerte importancia de las lenguas vernáculas, costumbres y tradiciones. Este modelo alternativo de nación de carácter étnico caracterizaría a la Europa del Este y Asia. Sin embargo, agrega Smith, este esquema dual de tipos de nacionalismo no es definitivo: «de hecho, cada nacionalismo contiene elementos cívicos y étnicos en varios grados y diferentes formas» (National Identity, 13); «conceptualmente, la nación ha venido a combinar dos juegos de dimensiones, uno cívico y territorial, y otro étnico y genealógico, en proporciones que varían en cada caso particular» (15)<sup>4</sup>. En otras palabras, Smith propone estos modelos desde una perspectiva universal y no histórica o geopolítica, los que también podemos encontrar en Hispanoamérica, particularmente para el caso mexicano y andino.

Encontramos que este contrapunto entre lo territorial y lo cívico es muy pertinente para entender el surgimiento de la nación criolla en Hispanoamérica. Por eso me parece más productivo explorar los conceptos de patria y nación dentro de la propia tradición peninsular imperial e hispanoamericana colonial, para poder entender mejor el surgimiento de patriotismo criollo emancipador en relación con la lectura de los Comentarios. El concepto de «patria» es definido así por distintos diccionarios hispanos: «La tierra donde uno ha nacido» (Covarrubias, 1611), «El lugar o país en que se ha nacido» (Diccionario de autoridades, 1726), «El país en que uno ha nacido» (Diccionario de Terreros y Pando, 1787). Estas definiciones suponían también un sentimiento de lealtad al lugar de nacimiento. Por tanto «patria» aparece en la tradición hispana como una lealtad filial, localizada y territorializada. Como un sentimiento moral la patria tiene un sentido de solidaridad con la familia, la sociedad local y el lugar. Respecto al lugar este tipo de lealtad territorializada podía ser una aldea, una ciudad, una provincia, un reino o un imperio.

Por su parte el concepto de «nación» tenía un sentido étnico-cultural, territorial e institucional. El primero se relacionaba con la idea de nacimiento, raza, casta, origen: «dízense naciones llamadas de las gentes iuntas en propios parentescos et lenguas: como nación alemana: et itálica: et francesa» (Palencia, 1490). En la colonia se usaría este término para referirse a los diversos grupos étnicos bajo el común gobierno de la Corona de Castilla. Así se hablaba de la «nación» andaluza, castellana,

vasca, etc. Por oposición, en este sentido étnico, «nación» se refería al «otro» sea el extranjero o los gentiles pueblos idólatras. En este último sentido se usó en la colonia para referirse a los pueblos salvajes alejados de la evangelización y es el que será usado durante toda la colonia prejuiciosamente para descalificar la «nación» indígena y las castas coloniales del Nuevo Mundo. El segundo concepto está vinculado a la idea de territorio o de población asociada a un territorio: «Reyno o provincia extendida, como la nación española» (Covarrubias), «La colección de habitantes en una Provincia, País o Reino» (Diccionario de autoridades). Por último, el tercer concepto tiene una dimensión institucional: «nombre colectivo que significa algún pueblo grande. Reino, Estado, etc. sujeto a un mismo Príncipe o Gobierno» (Diccionario de Terreros y Pando). Esta última acepción, cercana a la idea francesa ilustrada, recogida recién en 1787, no era común en la tradición peninsular hasta la invasión napoleónica, y fue usada en América a partir de entonces<sup>5</sup>.

Precisamente en los Comentarios reales<sup>6</sup> ya encontramos algunos de estos conceptos sobre patria y nación. Respecto a patria, Garcilaso articula dos dimensiones espaciales. Por un lado, enfatizando su lealtad local de nacimiento, afirma: «como natural de la ciudad del Cuzco [...] forzado del amor natural de la patria me ofrecí el trabajo de escribir estos Comentarios reales» («Proemio al lector» I, [4]). Aquí claramente la patria es una solidaridad local por la ciudad del Cusco engrandecida por el símil de «que fue otra Roma en aquel imperio». Y de alguna manera de este símil imperial nace la segunda acepción por una lealtad territorializada de mayor dimensión cuando afirma: «mi patria (yo llamé así a todo el imperio que fue de los Incas)» (I, 9, XXIV, 614). Este imperio se extendía por los territorios actuales de los países de Ecuador, Perú, Bolivia, parte de Argentina y Chile. Sin embargo, Garcilaso reconocía que los Incas: «Supieron nombrar cada provincia por su propio nombre... empero nombre propio que significase todo el reino junto no lo tuvieron. Llamábanle Tahuantinsuyu, que quiere decir 'las cuatro partes del mundo'» (I, 1, V, 17). Luego asume el nombre Perú, impuesto a este territorio por los españoles, considerándola como su patria como es notorio en el prólogo a la segunda parte de los Comentarios: «A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad» (9). Así la lealtad de nacimiento de Garcilaso se extiende de su patria local a su patria regional, del Cusco al Perú.

Garcilaso casi nunca usa el concepto de nación en el sentido territorial, como todo el Perú, ni institucional, como un gobierno. Usa el concepto colonial de nación étnico-cultural en dos sentidos. En primer lugar, lo usa para referirse a los grupos salvajes diferentes a la «república» de los Incas: «Otras naciones hubo... que no tuvieron ni tienen inclinación de adorar cosa alguna -baja ni alta- ... en todo vivían (y viven hoy) como bestias. Y peores, porque no llegó a ellos la doctrina y enseñanza de los reyes Incas» (I, 1, X, 30). En segundo lugar, lo usa para referirse a las diferentes naciones ya civilizadas que eran parte del imperio incaico: «los Incas -y todas las naciones de su imperio- no supieron qué cosa era

jurar» (I, 2, III, 74). Reitera una idea similar, en que podíamos identificar nación como Perú, cuando se refiere a los indios de sus Comentarios: «hablo de los del Perú y no me entrometo en otras naciones, reinos o provincias que no conozco» (I, 3, XIII, 99). Sin embargo, no es común que se refiera al Perú como nación, prefiere usar la palabra patria y cuando se refiere al sistema de gobierno afirma: «escribimos del imperio de los Incas sin entrar en otras monarquías» (I, Proemio). Sin embargo, el conflicto de Garcilaso es cuando por su condición mestiza, de padre español y madre indígena, reconoce: «tener prenda de ambas naciones». Encontramos así a un sujeto dividido entre una patria (el Perú) y dos naciones: la indígena y la española.

Esta múltiple identidad, nacida del trauma de la conquista, constituye a Garcilaso como un sujeto descentrado, autor de múltiples escrituras, y que responde a fidelidades encontradas cuya resolución no es armónica sino violenta y traumática<sup>7</sup>. Sus diversos roles de soldado, Inca, indio, mestizo, traductor y escritor se articulan a través de la diglosia cultural por apelar a prácticas de prestigio cultural desigual y que remiten al enfrentamiento de normas indígenas y metropolitanas<sup>8</sup>. Tanto la composición como la recepción de los Comentarios no ha sido ajena a estas prácticas comunicativas asimétricas propias de la diglosia cultural. Por tanto, en la historia de sus múltiples lecturas ha interpelado en diversas épocas a sujetos sociales diversos, respondiendo a diferentes agendas de afirmación o negación de la tradición incaica, incluyendo narrativas emancipadoras o de mestizaje armónico a nivel americano y europeo. Para entender las fidelidades irresueltas que propone el texto de Garcilaso añadimos otros cuatro conceptos de «nación» que sólo nos sirven para dar cuenta de los relatos básicos del texto, y aclaramos que no debe confundirse necesariamente con los conceptos analizados anteriormente. Así una lectura del conjunto de las dos partes de los Comentarios nos revela cuatro relatos «nacionales»: la «nación primordial», la «nación deseada», la «nación convocada» y la «nación real». La articulación retórica de estos conceptos de «nación» funciona como un todo que legitima y problematiza la genealogía bicultural del autor, en el marco de la diglosia cultural de la composición del texto.

La «nación primordial», que coincide con la definición de *ethnie* de Smith -entendida como formas culturales codificadas en mitos, memorias, valores y símbolos- se plasma en la primera parte de los Comentarios a través del relato del mito de origen de la sociedad incaica que legitima un lugar originario (el Cusco), y cuyo *mythomoteur* -nitomotor o mito constitutivo de la nación étnica, otro concepto tomado de Smith- es una tradición dinástica de gobernantes generosos (los Incas), fundada por la pareja civilizadora Manco Cápac y Mama Ocllo, que crearon una sociedad regida por la solidaridad y reciprocidad entre gobernantes y gobernados, bajo el marco de un providencialismo cristiano.

La «nación deseada», narrada en la segunda parte de los Comentarios, proyecta la demanda básica de la alegoría de legitimación del mestizo noble a través de una utopía cortesana, articulada a través de un imaginario romance fronterizo entre Gonzalo Pizarro y una princesa indígena, que sustituyen simbólicamente a los padres de Garcilaso. Así se imagina un proyecto mestizo y armónico de nación que conciliaría con

equidad las noblezas española e indígena. En el relato de la «nación deseada», Garcilaso trataba de conciliar tanto la conquista y la reciprocidad andina, como el cristianismo hispano y el paganismo incaico, a través de un segundo mito genealógico, similar al carácter civilizador de la pareja fundadora Manco Cápac y Mama Ocllo, que acreditara en este caso la legitimidad del mestizo noble como nuevo sujeto de la posconquista<sup>9</sup>.

La «nación convocada» son los destinatarios o lectores de los Comentarios a los que convoca como su audiencia virtual, especialmente sus parientes y la población multiétnica de indios, mestizos y criollos, que compartían la patria lejana del Perú. Por último, la «nación real» se refiere a la situación política del Perú, a mediados del siglo XVI, en la que el Virrey Toledo combatía a la dinastía incaica sobreviviente en Vilcabamba (muerte de Túpac Amaru I), reprimía a los mestizos nobles y defendía los intereses de la corona frente a los encomenderos.

### Lecturas criollas, andinas y metropolitanas de los Comentarios reales

Las múltiples lecturas de los Comentarios, desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX, se articuló a través de diferentes receptores como los criollos, las élites indígenas y los ilustrados europeos. Al respecto distinguimos los siguientes ciclos: el patriotismo criollo tradicional, el patriotismo dinástico andino, el patriotismo criollo ilustrado, el incaísmo europeo, y el patriotismo criollo emancipador<sup>10</sup>. Durante el siglo XVII surgió el patriotismo criollo tradicional, siguiendo el modelo hispano metropolitano, que celebraba en su mayor parte la ideología providencialista de la monarquía española y la reproducción de la monumentalidad católica y la ciudad letrada hispana en las diferentes ciudades criollas, sedes de la administración colonial (Lima, Cusco, Chuquisaca, Potosí y Quito) del Virreinato del Perú. Este tipo de patriotismo se articuló en la crónica colonial de Salinas, Calancha, Arzans, Castro y Velasco; así como en la poesía épica de Peralta y Barnuevo, sólo por mencionar autores muy destacados. Respecto a lectura de los Comentarios se hacía una operación selectiva de la apropiación de la tradición incaica: usualmente se recuperaba una especie de incaísmo monumentalista, pero se demonizaba y deslegitimaba la tradición dinástica incaica que era recuperada paralelamente por las élites indígenas del Cusco<sup>11</sup>. Estos criollos letrados, en su mayoría clérigos de diferentes órdenes religiosas, en su concepción de la patria criolla alaban su lugar de nacimiento, especialmente las ciudades coloniales o eventualmente una región mayor como el virreinato del Perú. Pero asumiendo el prejuicioso concepto étnico colonial de «nación», estos patriotas criollos excluían a las castas (mestizos, mulatos, etc.) al igual que la «república de indios», y se sentían pertenecientes a la «nación española», aspecto diferenciador central respecto a la concepción patriótica del Inca Garcilaso y Túpac Amaru II, como veremos luego. A pesar de estas

limitaciones del patriotismo criollo tradicional en relación a la tradición incaica, se destaca un incipiente indigenismo como parte de la agenda criolla en contra de los peninsulares<sup>12</sup>.

Según Monguió, la idea de América española asumida como una sola patria es consecuencia de las reformas borbónicas, al promediar el siglo XVIII, descritas como una segunda conquista, cuando se trataba de racionalizar y uniformizar el sistema de dominación colonial que provocó una reacción de las élites andinas indígenas y sectores de los criollos que veían amenazados sus intereses. Particularmente se destacó el patriotismo dinástico incaico, promovido por Túpac Amaru II, que volvía a articular la idea de patria de los Comentarios de Garcilaso, el antiguo Perú llamado Tahuantinsuyu. La fidelidad de este patriotismo cuestionaba la monarquía peninsular y rechazaba a la «nación española», aunque sí incluía en su convocatoria a los compatriotas del territorio peruano (indios, mestizos y criollos). Frente al patriotismo criollo tradicional, el patriotismo dinástico incaico asumía el concepto de patria como inclusivo de los peruanos o americanos, aunque respondía a los españoles con el concepto de nación excluyente, pero reservado para los peninsulares o europeos, no para los criollos.

La rebelión de Túpac Amaru II pertenece a un momento histórico en que muchas familias de curacas sintieron renacer un profundo sentimiento de identidad incaica. Este fenómeno conocido como el «Renacimiento Inca» estuvo ligado a una serie de representaciones pictóricas, trajes y rituales en la que estos curacas mostraban orgullo de su linaje y descendencia de los Incas, los antiguos y naturales gobernadores del llamado imperio incaico (Rowe). El recuerdo de los Incas adquirió un dominio público particularmente en la pintura mural de la época, la cerámica, procesiones y representaciones dramáticas (Buntinx, Estenssoro, Gisbert, Wuffarden). La parte letrada de esta legitimación incaísta corresponde a la lectura de los Comentarios por parte de las élites indígenas, cuya recepción daba vida a la nostalgia por la «nación primordial» y su mythomoteur, la tradición dinástica incaica. De este modo esta nobleza indígena se sentía interpelada por los Comentarios, como parte de la «nación convocada» por el texto, en el proceso de afianzamiento y emergencia de un proyecto andino de gobierno alternativo a la realidad colonial<sup>13</sup>.

Poco después de la derrota de la insurgencia del patriotismo dinástico incaico de Túpac Amaru II, el patriotismo criollo tradicional, siempre fiel a la monarquía española es reemplazado por el patriotismo ilustrado. Este tránsito fue producto tanto de la influencia del iluminismo científico de la época y de la reacción neo-escolástica a las reformas borbónicas. Este patriotismo ilustrado, tolerado y promovido por el absolutismo monárquico, es notorio en el periódico Mercurio peruano (1791-1794). Sus editores y autores criollos organizados en la «Sociedad de Amantes del País», al igual que en la península, al mismo tiempo que estudiaban y exaltaban las riquezas del Reino del Perú, como amantes de la patria, mantenían la concepción colonial de nación para identificar a indios y españoles. Alternaban la dimensión espacial de la patria identificada con la ciudad de Lima o todo el Perú, pero como criollos seguían identificándose con la nación española, diferente a los otros

grupos étnicos coloniales como mestizos o indígenas.

Los Comentarios les sirven, en este caso, para hacer una lectura monumentalista y culturalista del pasado incaico con el fin de fijar un espacio glorioso como base de la patria criolla, pero recortándole la lectura política viva que tuvo este texto legitimador del imaginario anticolonial de la recuperación dinástica de las élites andinas, apenas diez años antes de la aparición de este periódico. El único aspecto positivo del Mercurio peruano en relación con la tradición incaica fue la audaz y solitaria perspectiva de Unánue, aunque desde una posición culturalista más que política, de restablecer la conexión entre Incas e «indios modernos», a través del estudio de las correspondencias entre los fragmentos del incanato con la cultura quechua viva de ese momento. Este programa recién tendrá su realización con el indigenismo del siglo XX. La élite criolla de la Sociedad de Amantes del País ignoró la recepción europea que tenía los Comentarios, especialmente en el pensamiento ilustrado francés durante los siglos XVII y XVIII. El texto del Inca Garcilaso se convirtió en este período como una fuente paradigmática de las nuevas narrativas utópicas y emancipadoras frente al absolutismo monárquico de la época. En el contexto de la rehabilitación del paganismo, también llamado deísmo, que se da en la época de la Ilustración, la civilización incaica idealizada por Garcilaso adquiere una referencia especial en el pensamiento iluminista y utópico francés. Estudios estadísticos de lectura de la época demuestran que los Comentarios de Garcilaso y La brevísima relación de la destrucción de las Indias de Las Casas tuvieron muchas ediciones en francés y eran leídas a la manera de los best-sellers actuales<sup>14</sup>. Del contraste que hacían Garcilaso y Las Casas entre la benigna sociedad incaica y las injusticias del régimen colonial, nace una narrativa revolucionaria que cuestiona la usurpación del poder, legitima a los gobernantes justos y proclama las bondades de la excepcional sociedad agrícola incaica<sup>15</sup>.

En muchos textos del corpus del incaísmo iluminista francés -que incluye ensayos, obras de teatro, óperas y novelas- se recuperaba usualmente la «nación primordial» de la primera parte o se imaginaba utopías mestizas cristiano-incaicas, que nos remiten a la «nación deseada» de la segunda parte de los Comentarios, para construir narrativas emancipadoras alternativas al despotismo monárquico europeo. También en estas relecturas ilustradas europeas, que combinaban los textos de Garcilaso y Las Casas, se incluían la apasionada defensa de la causa indígena, la condena a los excesos de la conquista española y se cuestionaba los principios cristiano-católicos<sup>16</sup>. Por un lado, la perspectiva moral que se desprendía de los textos de Garcilaso y Las Casas -cuyos tópicos principales eran la justicia, la tolerancia, el buen gobierno, el respeto a la diferencia y el reconocimiento a la legitimidad del gobierno de los Incas- permitió a un conjunto de escritores del Iluminismo francés desarrollar el proyecto de etnología comparativa que implicaba criticar lo propio, haciendo uso de lo ajeno. Por otro lado, dentro de las necesidades ideológicas de un nuevo ciclo europeo de la «leyenda negra», los Comentarios de Garcilaso era recuperado dentro de una perspectiva emancipadora como parte de la agenda de la emergencia de nuevos poderes coloniales (Francia, Holanda e Inglaterra) que le disputaban el espacio americano a la monarquía



española.

El prestigio ganado por los Comentarios en Europa durante los siglos XVII y XVIII no sólo influyó en el pensamiento ilustrado francés, sino también en los exiliados criollos como Juan Pablo Viscardo y Guzmán, autor del primer texto del patriotismo criollo emancipador, y Francisco de Miranda, primer autor de un proyecto incaísta emancipador. Ambos autores, formados dentro del pensamiento ilustrado francés, también fundieron en un solo discurso emancipador a Garcilaso y Las Casas, siguiendo el patrón europeo anti-español<sup>17</sup>. La brevísima relación... había servido como propaganda letrada a favor de la independencia de Holanda del imperio español, que culminó en 1648, luego de incontables ediciones. Ciento cincuenta años después, el texto de Las Casas se unía al de Garcilaso para cumplir una función emancipadora similar en otra área del imperio español.

Un primer aspecto que vincula a los discursos de Garcilaso y Viscardo es la experiencia del exilio y la represión de la corona española que sufrieron el primero como mestizo noble y el segundo como jesuita criollo. Si Garcilaso en los Comentarios se siente como una víctima de la política del virrey Toledo, por su parte Viscardo fue víctima de la política represiva de Carlos III que decretó la expulsión de los jesuitas en 1767, teniendo que abandonar el Perú a la edad de veinte años -aproximadamente la misma que tenía Garcilaso cuando dejó el Perú para siempre- con destino a Italia donde murió en 1798. Además de abandonar el Perú a temprana edad, después de vivir en el Cusco, ambos reclamaron a la corona la herencia de sus padres. Garcilaso reclamaba los beneficios merecidos por ser su padre uno de los primeros conquistadores del Perú, mientras Viscardo pedía que se le permitiera volver al Perú para tomar la herencia dejada por su padre. Ninguno de los dos fue escuchado. Escribieron desde el exilio e imaginaron ambos a su modo el Perú como una fraternidad de criollos, mestizos e indios; las razas que compartían un lugar de nacimiento, una patria común<sup>18</sup>.

Esta misma idea de fraternidad y solidaridad racial, basada en un patriotismo multiétnico, era parte importante también del proyecto revolucionario de Túpac Amaru II, aunque el componente indígena del imaginario de este proyecto político de restauración incaísta colocaba de alguna manera la adhesión criolla como subordinada. Derrotada esta posibilidad, la iniciativa de la lucha anticolonial pasó a manos de los criollos y encuentra en Viscardo, y no en los patriotas fidelistas de la Sociedad de Amantes del País, su primer ideólogo quien precisamente imagina una América independiente retomando la idea de la fraternidad de razas que compartían una patria común, propuestas ya por Garcilaso y Túpac Amaru II. Sin embargo, un añadido importante de la propuesta de Viscardo, que no está ni en Garcilaso ni en Túpac Amaru II, es el marco internacional que da a la lucha anticolonial a fines del siglo XVIII, época de la emergencia de un nuevo ciclo de expansión capitalista en que las naciones ilustradas y progresistas de ese momento, como Inglaterra y Francia, hacían de la ideología de la Ilustración y la libertad de comercio, sus armas más importantes contra el imperio español que había perdido todas las iniciativas para incorporarse a la modernidad<sup>19</sup>.

El pensamiento independentista de Viscardo se remite a la apropiación de un legado multirracial de los grupos que compartían a América como un

lugar de nacimiento común. De este modo se apropia del legado mestizo de Garcilaso, de la rebelión de Túpac Amaru II, y la de los primeros conquistadores, como Gonzalo Pizarro y el padre de Garcilaso, como padres fundadores de la patria criolla. A diferencia de la recuperación monumentalista del incario que hacía el Mercurio peruano, desprovista de una actitud de rebeldía a la corona, Viscardo hace una recuperación política activa de la memoria histórica indígena, ligada a la tradición criolla rebelde, como base ideológica y programática de un proyecto americano independentista.

La riqueza de esta audaz síntesis que hace Viscardo de un legado libertario multirracial, contextualizado dentro de la economía global de ese momento y que tenía a Inglaterra como emergente potencia mundial, tiene su efecto multiplicador en connotados representantes del patriotismo criollo independentista del exilio europeo como Francisco de Miranda<sup>20</sup>. Le correspondió a este criollo venezolano -también muy activo en la agenda independentista criolla en Europa y con una amplia experiencia cosmopolita-, ser el principal difusor de la famosa Carta a los españoles americanos (1799) de Viscardo, a nivel mundial. La fuerza expresiva, la contundencia argumentativa, además de la fuerte condena que hace a España y sus gobernantes, que nos recuerda el estilo de Las Casas, hace de esta carta el primer manifiesto ideológico de la emancipación criolla de América.

Francisco de Miranda, bajo la influencia poderosa de las ideas de Viscardo, también planteó una fraternidad multiétnica de los grupos que compartían una patria común, incluyendo hasta a los españoles residentes en América, frente a la opresión de las autoridades coloniales y la corona:

Nuestros derechos como nativos de América, o como descendientes de los conquistadores, como indios o como españoles han sido violados de mil maneras. [...] Unámonos por nuestra libertad, por nuestra independencia. Que desaparezcan de entre nosotros las odiosas distinciones de chapetones, criollos, mulatos, etcétera. Estas sólo pueden servir a la tiranía, cuyo objeto es dividir los intereses de los esclavos para dominarlos unos por otros.

(«Proclama», 1801)

Por supuesto que la adhesión multiétnica de Miranda era menos sensible a los matices de Viscardo quien había vivido en el Cusco en su niñez y conocía parcialmente el quechua. Sin embargo, el uso imaginario de una genealogía indígena jugaba un papel importante en el discurso emancipador de los criollos. Por eso en otra proclama, que recicla muchos de los argumentos de Garcilaso y Viscardo, Miranda inventa una genealogía indígena para los criollos:

Acordaos de que sois descendientes de aquellos ilustres indios, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonrosa. Estos ilustres guerreros, presintiendo la desgracia de su posteridad, quisieron más bien morir

bajo los muros de México, de Cuzco, de Bogotá que arrastrar las cadenas de la opresión. Muriendo víctimas de la libertad pública.

(«Proclama a los pueblos...», 1801)

Sin embargo, en la misma proclama defiende a los conquistadores y sus descendientes como usufructuarios del derecho de conquista, al igual que Viscardo, cayendo una vez más en esa doble e irresuelta fidelidad fundacional a indios y conquistadores, propia del patriotismo criollo desde sus más remotos orígenes, incluyendo al mestizo Inca Garcilaso. La fidelidad a lo indígena va a adquirir un nuevo aspecto en el pensamiento político de Miranda a través no sólo de la promoción de la ciudadanía de los indios, al igual que el indigenismo emancipador de Viscardo, sino también a través del retorno simbólico al gobierno de los Incas en sus proyectos políticos constitucionales de 1801 y 1808. El constitucionalismo incaísta de Miranda, incluía una administración pública dirigida por «Amatas», «Curacas», e «Incas», que bajo el modelo de la ética incaica y romana, articularían un nuevo «imperio americano».

Miranda tomaba el culto al modelo incaico del incaísmo iluminista francés, muy popular en el pensamiento filosófico y político europeo de ese momento, como ya hemos visto anteriormente. Miranda estaba influido especialmente por algunos ideólogos incaístas del siglo XVIII como Francesco Algarotti, Giannrinaldo Carli y Frangois Quesnay, que también reciclaron la «nación primordial» del utopismo garcilasista, junto a la recuperación del republicanismo clásico, para reformular las nuevas narrativas ilustradas alternativas al absolutismo monárquico europeo<sup>21</sup>. Viscardo y Miranda no fueron indiferentes a las narrativas emancipadoras de estos incaístas europeos, tributarios a su vez de las resonancias utópicas de los Comentarios cuyas ediciones francesas eran más accesibles en esa época. Por tanto, el proyecto incaísta e indigenista de estos patriotas americanos, exiliados en Europa, representa la primera recepción criolla de la lectura de los Comentarios a través de una extensa recepción europea previa. Esta lectura filtrada del texto fundador del incaísmo, a través del prestigio del pensamiento ilustrado europeo, les permitió articular una narrativa emancipadora que asumía simbólicamente los valores éticos de la tradición incaica, dentro de una agenda multiétnica para fundar una nueva patria americana. En los primeros años del siglo XIX, esta versión filtrada europea de la utopía de Garcilaso era devuelta a los criollos de América, en las proclamas y proyectos constitucionales de Miranda, articulándose así una lectura triangular del texto fundador del incaísmo. En esta ida y vuelta la lectura tupacamarista original de Garcilaso, que sirvió dos décadas antes para un proyecto de emancipación con hegemonía indígena, se recuperaba en beneficio de una agenda criolla que necesitaba rescatar sólo lo simbólico de lo incaico para llenar el «mito de origen» que requería su proyecto para legitimarse ante indios y españoles. De este modo el indigenismo (como proyecto de la ciudadanía virtual de los indios) y el incaísmo (como exaltación del benigno arte de gobernar de los Incas), se constituyeron en formas ideológicas

emancipadoras del proyecto criollo. Por supuesto, y de manera contradictoria, también se invocaba la recuperación de los derechos de los primeros encomenderos, vistos como fundadores de la patria criolla. Sin embargo, la carga simbólica patriótica enfatizaba el aspecto redentor de los Incas.

El siguiente ciclo del patriotismo criollo emancipador, en relación con la recuperación simbólica de la tradición incaica, responde a esta lectura triangular de los Comentarios, leído ahora como texto redentor de la agenda criolla independentista en el espacio americano por los luchadores criollos como Manuel Belgrano, José de San Martín, Simón Bolívar y José Joaquín de Olmedo. La región del Río de la Plata fue la más sensible a las resonancias ilustradas de la lectura del texto de Garcilaso. Así uno de los primeros proyectos políticos del Congreso de las Provincias Unidas del Río de la Plata, posteriormente llamada Argentina, reunido en Tucumán en 1816, propuso como posibilidad la recuperación dinástica incaica a través de un gobierno monárquico y la refundación del Cusco como la capital de la nueva nación criolla americana, todavía sin límites definidos para ese entonces. Antes de la lucha entre unitarios y federales en la región del Río de la Plata, el incaísmo fue la ficción orientadora más importante en el proceso de invención de una soberanía criolla en América. Este incaísmo se manifestó en marchas patrióticas, rituales cívicos, himnos, monedas, banderas, escudos y otros símbolos nacionales. El propio José de San Martín, impulsor del proyecto de la monarquía incaica, propuso la reedición de los Comentarios de Garcilaso, aunque no se llevó a cabo<sup>22</sup>.

### Los Comentarios reales, el incaísmo y el indigenismo bolivariano

La lectura incaísta de la ilustración europea, filtrada hacia América por el criollo cosmopolita Francisco de Miranda, estaba influyendo poderosamente en este proyecto monarquista que representaba mayormente a un sector de los criollos de las Provincias Unidas del Río de la Plata. El proyecto monarquista incaísta fue descartado, en los años posteriores a 1816, cuando los criollos de Buenos Aires hegemonizaron el proceso de la invención de la nación, llamada posteriormente Argentina, más hacia el espacio atlántico que andino. Sin embargo, las resonancias de los Comentarios las volvemos a encontrar en el poema Canto a Bolívar (1825) de Olmedo, considerado el poema canónico del patriotismo independentista criollo. Este texto celebra en un solo discurso poético las batallas de Junín (6 de agosto de 1824) y Ayacucho (9 de diciembre de 1824), que sellaron la independencia hispanoamericana de España, tomando como héroe fundacional de la nación criolla a Simón Bolívar.

En este poema, bajo la combinatoria de resonancias clásicas<sup>23</sup> y andinas, al modo de los Comentarios, se anuncia la restauración de la monumentalidad de los templos incaicos y sus dioses como Pachacámac. Se apela al origen solar y luminoso del Inca como símbolo libertario. Del mismo modo la independencia obtenida por los criollos se postula como un

nuevo ciclo fundacional del imperio incaico a través de la fraternidad multiétnica o hermandad racial de indios y criollos, en la que éstos últimos funcionan como redentores históricos de los Incas:

¡Oh campos de Junín!... ¡Oh predilecto  
Hijo y Amigo y Vengador del Inca!  
¡Oh pueblos, que formáis un pueblo sólo  
y una familia, y todos sois mis hijos!  
Vivid, triunfad...

(Canto a Bolívar, 20)

El fragmento de esta estrofa, bajo la voz del Inca-profeta Huayna Cápac, condensa unitariamente la guerra, la redención, la familia y la nación como recursos legitimadores del patriotismo multiétnico criollo que tiene como base ideológica la concepción del mestizaje armónico, es decir la supuesta homogeneidad de intereses de indios y criollos.

Uno de los puntos culminantes de este tropo patriótico de la hermandad racial es la incorporación de Bolívar a la línea genealógica de la tradición dinástica incaica<sup>24</sup>. El Inca-profeta Huayna Cápac, antes del epílogo del poema, incorpora a Bolívar a una imaginaria galería de los Incas, ocupando un lugar de privilegio al lado del Inca fundador del imperio incaico:

Tú la salud y honor de nuestro pueblo  
serás viviendo, y Ángel poderoso  
que lo proteja, cuando  
tarde al empíreo el vuelo arrebatases  
y entre los claros Incas  
a la diestra de Manco te sentases.

(Canto a Bolívar, 28-29)<sup>25</sup>.

La incorporación de Bolívar como continuador de la tradición dinástica incaica se hace a través del uso del fantasma de Wiracocha en dos niveles. Primero, como un nuevo Inca, vengador, redentor, guerrero, dueño del trueno de la victoria y fundador de una nueva era incaica, encarnado en Bolívar como nuevo padre de la patria<sup>26</sup>. Segundo, como un Inca-profeta conoedor del origen y destino del pueblo incaico, encarnado en el Inca Huayna Cápac. El aspecto redentor y salvífico de Wiracocha lo convierte de alguna manera en otro padre fundacional de la «nación primordial» al lado del héroe civilizador Manco Cápac. La secuencia cíclica de la aparición de

Wiracocha, tal como lo presentan los Comentarios, está en relación a las situaciones de peligro de la nación incaica: 1) la rebelión de los Chancas, 2) la tiranía de Atahualpa, 3) la rebelión de Manco Inca y 4) el ataque de la corona al proyecto aristocrático mestizo de los encomenderos liderados por Gonzalo Pizarro. En esta secuencia cíclica, Olmedo incorpora a Bolívar como un Inca de la «nueva era prometida», un nuevo padre de la patria, a propósito de la expulsión de los peninsulares, en base a la ideología del mestizaje armónico que usa la nueva hegemonía criolla para desplazar al olvido los trescientos años de cautiverio al régimen colonial peninsular.

La principal objeción que hace el libertador al Canto a Bolívar de Olmedo se resume en lo que considera la representación «impropia» que hace la voz narrativa de Huayna Cápac asumiendo la agenda criolla independentista: «no parece propio que alabe indirectamente a la religión que le destruyó; y menos parece propio aun, que no quiera el restablecimiento de su trono, por dar preferencia a extranjeros intrusos, que, aunque, vengadores de su sangre, siempre son descendientes de los que aniquilaron su imperio» (Itinerario documental del libertador, 275). Éste es uno de los puntos más importantes de la crítica de Bolívar al tropo redentor del incaísmo criollo emancipador.

Sin embargo, el incaísmo como recurso retórico de redención del indio estaba bastante arraigado en la ideología criolla independentista y curiosamente Bolívar no pudo escapar a este imaginario de la época que veía a los libertadores como redentores de los Incas. Así el mismo Bolívar en la breve biografía que escribió sobre el general Sucre, repite el tópico que había criticado a Olmedo:

El General Sucre es el padre de Ayacucho: es el redentor de los hijos del sol: es el que ha roto las cadenas con que envolvió Pizarro el imperio de los Incas. La posteridad representará a Sucre... llevando en sus manos la cuna de Manco Cápac y contemplando las cadenas del Perú, rotas por su espada.

(«Resumen sucinto de la vida del general Sucre», 314)

Esta oposición interna del discurso del libertador como «crítico literario» de Olmedo y como «poeta épico» de Sucre nos revela la ambigüedad del propio Bolívar, la que podemos extender metonímicamente a la ideología criolla emancipadora, respecto a la recuperación simbólica del pasado indígena. Es decir, lo que niega Bolívar como crítico respecto a la representación impropia de la supuesta fraternidad entre Incas y criollos, lo afirma como poeta al filiar a Sucre como redentor de la dinastía incaica fundada por Manco Cápac, exactamente como hace Olmedo con el propio libertador en el Canto a Bolívar. Este tipo de representación ha sido denominada por la crítica posterior como una «falsedad ontológica» (Espinoza Polit, LVI) por la no correspondencia racial entre redentores (criollos) y supuestos redimidos (Incas/indios). Para Agustín Cueva esta «falsedad ontológica» era «acaso necesaria para salvar la distancia entre

un estado concienzal sin fisuras y una realidad histórica desgarrada» (Lecturas y rupturas, 34-35). Es decir, esta representación «impropia» era necesaria en un momento especial como la emancipación que necesitaba imaginar una nación americana integrada frente a un enemigo común que se diferenciaba por su extraterritorialidad americana como eran los peninsulares. La lucidez de Bolívar, a pesar de su crítica al incaísmo, no pudo escapar a este tropo salvífico. Según Cornejo Polar (1983) el incaísmo es una manifestación discursiva homogeneizadora que supone una relación armónica de criollos e indios:

Podría decirse que el incaísmo funcionó mientras un sector de la sociedad criolla pudo imaginarse como una curiosa especie de clase-casta representativa de toda la nacionalidad en su lucha contra la opresión colonial.

(«La reivindicación del imperio incaico...», 171)

Efectivamente el tropo redentor incaísta se alimentaba de esta ficción retórica que imaginaba una cierta igualdad de derechos de la diversidad americana que compartía un lugar de nacimiento o patria común. Sin embargo, le correspondió al propio Bolívar señalar la verdadera jerarquía sobre esta diversidad de orígenes y derechos de los americanos, estableciendo la legitimidad de un «nosotros» criollo frente a los españoles y los indios:

No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.

(Carta de Jamaica, 89)27.

De este modo, Bolívar define a este «nosotros» criollo como una «especie media» que comparte fidelidades contrapuestas en origen racial y derechos de propiedad. Podríamos decir que es un escenario identitario hasta cierto punto similar al que enfrentaba Garcilaso, quien también decía tener «prendas de ambas naciones» y reconocer a su patria como el Perú (para entonces, casi toda América del Sur). A partir de esta semejanza de situaciones, encontramos una coincidencia de legitimación genealógica entre el escritor mestizo y el libertador criollo, por remitirse ambos a la época heroica de los encomenderos como alternativa autónoma frente a la corona española. Bolívar, en un pasaje que nos recuerda parcialmente a la «nación deseada» de la segunda parte de los Comentarios, en que se establecen los derechos de los encomenderos, y que también había sido reivindicada por Viscardo, afirma: «El Rey se comprometió a no enajenar jamás las provincias americanas, como que a él no le tocaba otra

jurisdicción que la del alto dominio, siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes» («Carta de Jamaica», 90-91). Sin embargo, Bolívar sólo coincide con Garcilaso en la recuperación de la parte española de la «nación deseada», olvidando el componente incaico cortesano que Garcilaso imaginó como un proyecto mestizo de nación que respetara los derechos patrimoniales de la nobleza incaica y sus descendientes mestizos. Aquí se verifica claramente la distancia entre el escritor mestizo y el libertador criollo. Es decir, Bolívar, se inclina más hacia los derechos de los conquistadores que a la reivindicación de los Incas, desmitificando una vez más la ficción retórica del incaísmo redentor.

Sin embargo, en el contexto emancipador, Bolívar ya no se reconoce en las naciones española o indígena porque no encuentra en ellas las bases para fundar la «nación cívica». Respecto a la primera afirma: «[los españoles]... han hecho sus efímeras pruebas de Libertad, han reconocido su incapacidad para vivir bajo el dulce dominio de las Leyes y han vuelto a sepultarse en sus prisiones y hogueras inmemoriales» («Discurso de Angostura», 117). Respecto a la cultura indígena tampoco encuentra tradiciones recuperables para fundar la nación secular porque la masa indígena «no pretende la autoridad, porque ni la ambiciona ni se cree con actitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su familia» («Carta al editor de la Gaceta real de Jamaica», 87). Al descartar la tradición española e indígena, Bolívar puede imaginar al criollo como nuevo sujeto de la nación secular<sup>28</sup>. Asumiendo la ilustración y la secularización como bases ideológicas de la invención de una nueva soberanía, de alguna manera Bolívar cancela las posibilidades de las tradiciones española e indígena, vistas como parte del pasado colonial. Bolívar se asume como un profeta secular más interesado en fundar una tradición cívica que recuperar una tradición cultural.

Hasta cierto punto, Bolívar resuelve la fraternidad fragmentada de los americanos no por compartir un origen sino especialmente por compartir una ley, un orden jurídico cuyo horizonte es la ciudadanía ilustrada. Es a partir de esta idea secular de nación que podemos entender la política indigenista de Bolívar, que al igual que San Martín en su paso por el Perú, declaró la ciudadanía virtual de la masa indígena. En los decretos bolivarianos dados en Trujillo en 1824 y en el Cusco en 1825<sup>29</sup>, Bolívar dispuso que los indios podían gozar de los mismos derechos políticos que el resto de ciudadanos como los criollos y mestizos. Para ello estableció el tránsito de la relación servil tradicional hacia una relación de tipo salarial en el vínculo que mantenía la masa indígena con los jefes civiles, curas, caciques y hacendados. También dispuso la supresión del tributo indígena y la repartición igualitaria de las tierras comunales. Estas medidas muestran una clara política liberal que trataba de dar el marco jurídico para incentivar las incipientes relaciones capitalistas en el campo. Es decir, Bolívar quería promover el tránsito de indígena a campesino para que la masa indígena dentro de este nuevo marco de mejora social, más que de reconocimiento de su particularidad étnica, le permitiera insertarse en la dinámica de la participación política del proyecto criollo. Sin embargo, estas políticas empeoraron la situación del indio que siguió bajo un sistema de dominación colonial propiciado ahora



por los criollos<sup>30</sup>.

Hasta aquí tenemos tres perspectivas bolivarianas sobre el indio y su pasado: 1) incaísmo como estrategia simbólica de redención y continuación de una tradición que sin embargo Bolívar reconoce como impropia; 2) descalificación del indio por su ignorancia o «deficiencia cívica» para participar del proyecto de secularización republicano; y 3) intento de promoción de la ciudadanía del indio a través de una legislación indigenista que lo incorpore a la dinámica del proyecto republicano y liberal emergente. Estas tres perspectivas tienen como denominador común el paternalismo criollo, que asumía el liderazgo de la diversidad racial de los americanos de nacimiento, para fundar las repúblicas andinas a través de la guía ilustrada de los letrados criollos.

Visto como conjunto el pensamiento de Bolívar es muy representativo de las políticas de inclusión/exclusión del indio por parte del imaginario criollo republicano durante el siglo XIX. Es decir, en la economía simbólica del patriotismo criollo republicano, el indio era reivindicado imaginariamente como parte de la patria, que remitía a la «nación primordial» del glorioso pasado incaico; pero por su carencia de virtudes ciudadanas será excluido de la «nación cívica» o secular. Precisamente en el panorama posterior a las guerras de la independencia criolla se verifica un reciclamiento de las jerarquías coloniales, en la cual los criollos tratan de consolidar su proyecto de nación secular haciendo ajustes drásticos de exclusión con sus aliados naturales de la época de la emancipación<sup>31</sup>. Esto nos lleva a tener una evaluación doble del pensamiento de Bolívar. Por un lado, a nivel continental, articula una fraternidad multiétnica americana en lucha contra el imperio español y la potencia emergente de los Estados Unidos. Por otro lado, articula las bases de un ciclo de colonialismo interno con la hegemonía de los criollos sobre los indígenas y otros grupos étnicos. De allí la ambigüedad de leer a Bolívar en clave colonial o poscolonial, es decir como continuador de una colonialidad interna, o como articulador de un pensamiento antiimperialista frente a los viejos y nuevos imperios coloniales<sup>32</sup>.

Precisamente el incaísmo, cuya fuente letrada eran los Comentarios, que sirvió como tropo redentor independentista casi continental de las repúblicas bolivarianas en los primeros años de la independencia, se usará justamente poco después para excluir el posible surgimiento de una nación andina que llevaba parcialmente el nombre del libertador. Nos referimos al reciclamiento de la poesía patriótica incaísta por parte del poeta limeño Felipe Pardo y Aliaga para oponerse con virulencia racista al «indio» Santa Cruz, líder del proyecto de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) que intentaba ligar dos territorios históricamente unidos desde la época pre-hispánica y colonial. Se verifica en este caso una alianza paradójica entre incaísmo, supuestamente un tropo redentor del indio, y fuertes rezagos del racismo colonial criollo. Felipe Pardo, vocero letrado de los intereses criollos ligados a Lima, la costa norte y Chile, por la vía del Pacífico, se apropia del legado incaísta para oponer al sabio Inca Manco Cápac, quien supuestamente representaría a la nación peruana, frente al ignorante «indio» Santa Cruz, visto como «invasor» y «extranjero»<sup>33</sup>.

## Coda

Los Comentarios ha sido el texto fundador de una patria común de una fraternidad fragmentada de diversos sujetos, como las élites indígenas y los patriotas criollos. Su composición y recepción se basa en fidelidades contrapuestas que nacen del trauma de la conquista. Texto viajero que nació de una experiencia americana de conquista europea y que se escribe en España, bajo la influencia del Renacimiento. Se recicla como fuente utópica emancipadora en el pensamiento ilustrado europeo, durante el siglo XVIII, para volver a América como recurso simbólico redentor del patriotismo criollo a principios del siglo XIX. Las lecturas y resonancias de este texto son un componente importante para entender las irresueltas contradicciones de los múltiples legados culturales en el intento de fundar la nación criolla secular en el área andina. También nos muestra que las comunidades imaginadas, en esta zona, no son homogéneas ni sincrónicas, sino que se articulan heterogéneamente combinando tiempos y sujetos sociales diversos.

Particularmente el patriotismo criollo emancipador recuperó el prestigioso legado europeo y americano de los Comentarios a través del incaísmo como tropo redentor de la tradición dinástica incaica, asumiendo la ideología del mestizaje armónico para afirmar la igualdad de pertenencia con los indios a una patria común. Sin embargo, el reverso de este tropo de negociación simbólica con el pasado incaico se resolvió en políticas de exclusión real de los indios que muestra la articulación de un colonialismo interno, luego de la liberación del poder peninsular.

En la historia de sus múltiples lecturas los Comentarios ha interpelado en diferentes épocas a sujetos sociales diversos<sup>34</sup>, respondiendo a distintas agendas de afirmación o negación de la tradición incaica, incluyendo narrativas emancipadoras o de mestizaje armónico a nivel americano y europeo que todavía falta profundizar, especialmente para las épocas posteriores a la emancipación.

## Bibliografía

Anadón, José (ed.). *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist: A Tribute to José Durand*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.

Anderson, Benedict. [1991]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el*

- origen y difusión del nacionalismo. México: FCE, 1993.
- Astesano, Eduardo. Juan Bautista de América. El Rey Inca de Manuel Belgrano. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1979.
- Atkinson, Geoffroy. Les relations de voyages du XVII siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII siècle. Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion, 1924.
- Bolívar, Simón. Doctrina del Libertador. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Itinerario documental de Simón Bolívar. Escritos selectos. Caracas: Ediciones de la Presidencia, 1970.
- Bonilla, Heraclio y otros: La independencia en el Perú. Lima: IEP, 1972.
- Brading, David A. Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Gutiérrez, Marzal [et al.]. Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo (3 vols.). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1999.
- «Patria y nación en el Imperio español». En Visiones cortazarianas II: un horizonte entero, la cultura a fin del milenio. México: Aguilar, 1998, 143-184.
- Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867. [1991]. México: FCE, 1993.
- «The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega». *Journal of Latin American Studies* 18 (1986): 1-23.
- Los orígenes del nacionalismo mexicano. México: SepSetentas, 1973.
- Buntinx, Gustavo y Luis Eduardo Wuffarden. «Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: la estela de Garcilaso». *Márgenes* 8 (1991): 151-210.
- Burga, Manuel. Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- Carbia, Rómulo. Historia de la leyenda negra hispano-americana. Buenos Aires: Ediciones Orientación Española, 1943.
- Carrera Damas, Germán (ed.). Coloquio internacional. Pensamiento, acción y vigencia de Simón Bolívar. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- «Simón Bolívar, el culto heroico y la nación». *Hispanic American Historical Review* 63(1983): 107-145.
- Castro-Klarén, Sara. «Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings». *The New Centennial Review* 3, 1 (2003): 25-53.
- Choy, Emilio. «El anticolonialismo en la obra del Inca Garcilaso de la Vega». *Antropología e Historia*. Vol. 2. Lima: UNMSM, 1985.
- Collier, Simón. «Nationality, Nationalism, and Supranationalism in the Writings of Simón Bolívar». *Hispanic American Historical Review*, 63:1 (Feb. 1983), 37-64.
- Cornejo Polar, Antonio. Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudios sobre «Aves sin nido», «Índole» y «Herencia». Lima: Lluvia Editores, 1992.

- La formación de la tradición literaria en el Perú. Lima: CEP, 1989.
- «La reivindicación del imperio incaico en la poesía de la emancipación del Perú». *Letterature d'America* 19/20 (1983): 153-171.
- «Sobre la literatura de la emancipación en el Perú». *Revista Iberoamericana* 114/115 (1981): 83-93.
- Cotler, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1978.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española [1611]*. New York: Hispanic Society of America, 1911.
- Cueva, Agustín. *Lecturas y rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador S. A., 1986.
- Delgado Díaz del Olmo, César. *El diálogo de los mundos. Ensayo sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín, 1991.
- Díaz-Caballero, Jesús. «Los Comentarios reales como utopía cortesana». En *23rd Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University, 2003, 49-56.
- «Herencia secular y cultos marianos en la fundación de las repúblicas andinas». En *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Mabel Morana (ed.). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, 105-117.
- Durand, José. «Presencia de Garcilaso en Túpac Amaru». *Cuadernos Americanos* 6 (1989): 172-177.
- *La transformación social del conquistador*. México: Porrúa y Obregón S. A., 1953.
- Duviols, Pierre. «The Problematic Representation of Wiracocha in the Royal Commentaries, Part II». En *Garcilaso de la Vega an American Humanist. A tribute to José Durand*. José Anadón (ed.), 46-58.
- Earle, Rebeca. «'Padres de la patria' and the Ancestral Past: Commemorations of Independence in Nineteenth-Century Spanish America». *Journal of Latin American Studies* 34 (2002): 775-805.
- Espinoza Pólit, Aurelio. «Prólogo». En *Obras completas [de] José Joaquín Olmedo*. México: FCE, 1945, VII-LXVIII.
- Estenssoro, Juan Carlos. «La plástica colonial y sus relaciones con la Gran Rebelión». En *Henrique Urbano (Comp.). Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993, 157-182.
- Favre, Henri. «Bolívar y los indios». *Histórica* X, 1 (1986): 2-18.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte, 1988.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. *Comentarios reales de los Incas [1609]*. Edición de Carlos Aranibar. México: FCE, 1991.
- *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios reales de los Incas [1617]*. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores S. A., 1944.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. [1955]. México: FCE, 1993.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. S. A. Libreros Editores, 1980.
- Goulemot, Jean Marie. «Valentín Jamerey Duval, campesino culto, lector de Garcilaso el Inca y de las Casas». *América española en el siglo de*

- las luces. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, 373-384.
- Guibovich, Pedro. «Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII). El caso de los Comentarios reales». *Revista Histórica* 37 (1992): 103-120.
- Hernández, Max. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Quinto Centenario, 1991.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780-1990*. [1990]. Barcelona: Crítica, 1995.
- y Terrance Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lafaye, Jacques. *Quetzacóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE, 1977.
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUC, 1993.
- Lienhard, Martin. «De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras». *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, eds. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, 57-80.
- (ed.). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Lohmann Villena, Guillermo. *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro*. Valladolid: Casa Museo de Colón y Seminario Americanista, 1977.
- Lomnitz, Claudio. *Deep México. Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2001.
- López-Baralt, Mercedes. *El retorno del Inca Rey: Mito y profecía en el mundo andino*. Madrid: Editorial Playor, 1987.
- López Martínez, Héctor. *Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas*. Lima: P. L. Villanueva, 1972.
- Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. [1973]. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial México and Perú*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Masur, Gerhard. *Simón Bolívar. Prólogo de J. L. Salcedo-Bastardo*. Caracas: Grijalbo, 1987.
- Mazzotti, José Antonio. «La invención nacional criolla a partir del Inca Garcilaso: las estrategias de Pedro Peralta y Barnuevo». *Perú en su cultura*. Daniel Castillo Durante y Borka Satler (eds.). Ottawa-Lima: University of Ottawa-Prom Perú, 2002, 55-72.
- (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- «Garcilaso y los orígenes del garcilasismo: el papel de los Comentarios reales en el desarrollo del imaginario peruano». *Fronteras* 3 (1998a): 13-35.
- «The Role of the Comentarios reales in the Development of the Peruvian National Imaginary», en *Garcilaso Inca de la Vega, an American*

- Humanist. A tribute to José Durand. José Anadón (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998b. 90-109.
- Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas. Lima: FCE, 1996.
- «Sólo la proporción es la que canta: poética de la nación y épica criolla en la Lima del XVIII». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 43-44 (1996): 59-75.
- «La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII». *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (eds.). Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, 173-196.
- y U. Juan Zevallos Aguilar (eds.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- «En virtud de la materia. Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los Comentarios Reales». *Revista Iberoamericana* 172-173 (1995): 385-421.
- Méndez, Cecilia. *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, 1995.
- Menéndez Pidal, Ramón. *El padre Las Casas, su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Obras completas, XXVIII. Historia de la poesía hispanoamericana. Vol. II*. Santander: Aldus S. A. de Artes Gráficas, 1948.
- Mercurio peruano [1791-1795]*. Edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1965.
- Millones, Luis. *Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- Miranda, Francisco de. *La aventura de la libertad. Antología. (Tomo I)*. Selección y notas de David Luis Chataing y Edgardo Mondolfi. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- Monguió, Luis. «Palabras e ideas: 'Patria' y 'Nación' en el virreynato del Perú». *Revista iberoamericana* 104-105 (1978): 451-470.
- Moraña, Mabel. «Narrativas protonacionales: el discurso de los libertadores». *Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la modernidad*. Caracas: ExCultura, 1997.
- Olmedo, Joaquín. «La victoria de Junín. Canto a Bolívar», [1825]. *Poesía de la emancipación*. Emilio Carilla (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981, 3-33.
- Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Palencia, Alfonso Fernández de. *Universal vocabulario en latín y romance [1490]*. Madrid: Comisión Permanente de la Asociación de Academias de la Lengua Española, 1967.
- Poole, Deborah. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- Platt, Tristan. «Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí».

- Journal of Latin American Studies 25 (1993): 159-185.
- Quijada, Mónica. «¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX». En *Imaginar la nación*. François-Xavier Guerra y Mónica Quijada (coordinadores), 15-51.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Riva Agüero, José de la. «Elogio del Inca Garcilaso de la Vega», [1916]. En *Historia general del Perú* (Segunda parte de los «Comentarios reales»). Ángel Rosenblat (ed.), VII-XLIII.
- Real Academia de España. *Diccionario de autoridades* [1726]. Madrid: Editorial Gredos, 1963.
- Robertson, William Spence. *The Life of Miranda*. New York: Cooper Square, 1969.
- Rodríguez Garrido, José A. «'Como hombre venido del cielo': la representación del padre del Inca Garcilaso en los Comentarios reales» En *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*. Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.). Verfuert-Frankfurt, Iberoamericana-Madrid, 2000, 403-422.
- Rowe, John H. «El movimiento nacional Inca del siglo XVIII», [1954]. En Alberto Flores Galindo (ed.). *Túpac Amaru II-1780*. Lima: Retablo de Papel, 1976, 13-66.
- Schwartz, Stuart. «Colonial Identities and Sociedad de castas». *Colonial Latin American Review* 4, 1 (1995): 185-201.
- Shumway, Nicolás. «La nación hispanoamericana como proyecto racional y nostalgia mitológica: algunos ejemplos de la poesía». *Revista Iberoamericana* 178-179 (1997): 61-70.
- Simmons, Merle E. *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Precursor de la independencia hispanoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1988.
- Smith, Anthony. *National Identity*. Reno: University Nevada Press, 1991.
- . *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1986.
- Stoetzer, Carlos. *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*. New York: Fordham University Press, 1979.
- Terreros y Pando, Esteban. *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes* [1787]. Madrid: Fundación Histórica Tavera, DIGIBIS, 1998.
- Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Post-Colonial Nationmaking in Andean Perú*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Toro Montalvo, César (ed.). *Los garcilasistas. Antología*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 1989.
- Valcárcel, Luis Eduardo. *Garcilaso el Inca*. Lima: Imprenta del Museo Nacional, 1939.
- Weis, Gerald. «Elements of Inkarrí East of the Andes». *Myths and the Imaginary in the New World*. Edmundo Magaña and Peter Masón (eds.). Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1986, 305-320.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Obra completa*. Lima: Ediciones del Centenario, Banco de Crédito del Perú, 1988.
- Zavala, Iris. «El Inca Garcilaso en las utopías revolucionarias», en *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura*

latinoamericana. Beatriz González Stephan y Lucía Helena Costigan (coordinadores). Caracas: Co-edición con «Equinoccio». Ediciones de la Universidad Simón Bolívar y The Ohio State University, 1992, 219-228.

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

