

La conciencia del mestizaje: el inca Garcilaso y sor Juana Inés de la Cruz¹

La falta de tierra natal viene a ser un destino mundial. Por eso es necesario pensar este sino en conformidad con la historia acontecida del ser.

Martin Heidegger: *Carta sobre el humanismo*

I. América como mezcla

Extraño resulta el acercamiento a la conciencia del mestizo, dentro de una cultura que, como la española, y sobre todo en los siglos XV y XVI, ha cifrado todo su empeño en la pureza de sangre, en la incontaminación. Bien sabemos en nuestro país de esa obsesión, desde la mítica «sangre de los godos» cantada por Jorge Manrique hasta el pujante resurgimiento actual de los nacionalismos, pasando por el constante repudio de la raza gitana (a su vez, ella misma encastillada en la pureza de sangre y la «denominación de origen») y culminando en la nueva e inquietante xenofobia contra las «razas» del sur, olvidando ideológicamente el hecho palmario que, literalmente, salta a la vista: el común entroncamiento étnico —bereber— a ambos lados del Estrecho.

Y sin embargo, con todos sus crímenes, con todas sus ciegas errancias, España y, por extensión, Europa es por excelencia el lugar de la *mezcla*. Se trata de un lugar surcado simbólicamente por tres corrientes, que parten de diferentes, adversarias alturas: las colinas enfrentadas del Licabetos y la Acrópolis de Atenas, las siete colinas romanas, el decisivo enfrentamiento de Sion y el Gólgota en Judea. Tal lugar: la cuenca mediterránea, viene cercado por un bosque y un desierto: Teotoburgo y La Meca, Germania y el Islam. Los encuentros producidos por tales cruces, por tales asedios,

¹ Este ensayo tiene como base una conferencia impartida en la Universidad Autónoma de Madrid en febrero de 1992, dentro del ciclo Tradición clásica y conquista de América, admirablemente organizado por el profesor Víctor Alonso Troncoso. A él van dedicadas, naturalmente, estas líneas.

han marcado irreversiblemente el devenir mundial. Paradójicamente, han sido los desesperados esfuerzos por mantener un soñado estado de pureza —de sangre y de cultura— los que de siempre han propiciado la expansión y, con ella, la mezcla. Es la punta de la lanza griega de Alejandro la que abre la fecunda herida por la que Asia se precipita en Europa, disolviendo, como un ácido, las ciudades-estado griegas. Es el vigoroso avance romano sobre los bosques cisrenanos lo que precipita la caída del Imperio: la membrana germánica se dobla, re-flexiona sobre sí misma y ocupa los nuevos, múltiples centros. Y ello gracias a la apropiación de la increíble potencia de una religión originada en el más intransigente y cerrado de los pueblos de la tierra, un pueblo que llega a marcar por el hierro la fuente misma de la vida para dejar bien clara, con la circuncisión, la indeseabilidad de la confusión de las sangres. Y ha de ser un mestizo genial, una extraña mezcla de ciudadano romano, raza judía, cultura griega, quien haga de una predicación que insiste en la limitación del propio empeño —hacer cumplir la Ley, no derogarla— una religión universal y ecuménica: *católica* en el sentido estricto del término.

Esta paradoja llega al paroxismo —un paroxismo que engendra la Edad Moderna— en el caso de España. Apenas concluida la Reconquista —denominación mítica donde las haya, como si la denominación visigoda hubiera sido el origen, el Paraíso perdido por la tradición de un noble ultrajado—, apenas expulsados los judíos, y contando con un conjunto mal unido de pueblos, bajo la obsesión de la amenaza interior (no meramente supuesta: baste pensar en la frecuente connivencia con los piratas berberiscos) por parte de los vencidos y humillados moriscos, Castilla se desangra literalmente en el Nuevo Mundo, inyectando en éste una mezcla asombrosa de lo más alto y lo más bajo, lo sublime y lo repugnante. Y ello de manera extremosa, sin conciliación posible, como corresponde a un país apenas fraguado, por siempre invertebrado. El noble y generoso intento contenido en el testamento de Isabel I, la exigencia de que los indios sean considerados como fieles vasallos y no como esclavos, tiene como consecuencia *legal* —no importa aquí el levantamiento fáctico de los españoles en América contra esa idea— la importación masiva de negros de Africa (quien piense en ello difícilmente podrá deleitarse en la contemplación de la bellísima Praça do Comercio de Lisboa) y la consideración de los propios indios —inhábiles para el trabajo— como adultos infantilizados y de estrechas entendederas, cuya estupidez es mayor que la de los niños y locos de otros países, de creer al Padre Vitoria, ¡defensor de los derechos del indio! Por otra parte, el afán evangelizador conlleva la suposición de un *anima naturaliter christiana* o, más audazmente —siguiendo las perdurables y obstinadas creencias en el difusionismo— la creencia de que los pueblos indígenas provienen del Viejo Mundo, más el aislamiento debido a la distancia habría hecho que olvidaran su origen (en el caso de México, tal origen puede ser Egipto —según el muy influyente *Oedipus Aegyptiacus* de Athanasius Kircher—, los mismísimos judíos —según Diego Durán, en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*— y hasta

su cristianización por el apóstol Santo Tomás, convertido en Quetzalcóatl por obra de eruditos como Carlos de Sigüenza y Góngora).

Este ansia por encontrarle un tronco conocido a la exótica rama americana choca obviamente con el ideal cristiano de la igualdad de los hombres ante el Mensaje. En el fondo, lo que se quiere creer es que los indios son iguales a los europeos —o lo llegarán a ser cuando «crezcan», sabiamente guiados y protegidos en reducciones, en el mejor de los casos, y en encomiendas, en el peor— si y sólo si tienen los mismos ancestros (egipcios, judíos) que éstos. De modo que el presunto ecumenismo encubre una grosera tautología eurocentrista: lo que así resulta de antemano rechazado es justamente la irreductible alteridad del indígena, su derecho a ser otro desde raíces propias. Y sin embargo, la creencia en un tronco común permite interpretar, primero, la dispar multiplicidad de etnias, lenguajes y culturas americanas como variaciones de un solo —y nuevo— mundo; y, en segundo y contradictorio lugar, ver a ese mundo como parte integrante —siquiera en el futuro, según el *dictum* de Hegel— de un único mundo, hasta el punto de que, ahora que ese futuro empieza a ser hoy cosa del pasado, es Europa —y especialmente España— la que se ve casi sofocada por la presión cultural, ideológica y militar de *una* de las Américas (baste pensar en el llamado *Amerikanismus*, por Heidegger temido y despreciado y por la invasión de manos, bocas y drogas de la otra, de *nuestra* América).

Sigue habiendo hoy callada, tenazmente una necesaria, irrevocable copertenencia entre una fragmentada España y la llamada América *Latina* (dejemos estar tamaña tropelía, interesadamente afrancesada: quizá lo merecieran en el siglo pasado ambas partes, la española y la transatlántica, y quizás esconda la denominación mayor y más profunda verdad —la común herencia grecolatina— de lo que sus inventores imaginaron). Y ello a pesar de voces tan sobradas de razones en su acusación de incitación al genocidio por parte española (baste pensar en un Fernández de Oviedo, para quien usar la pólvora contra paganos satanizados era ofrecer incienso a Dios) como pacatas y aun mentecatas por negarse tercamente a acceder a una visión histórica y de conjunto; voces que claman por el arrepentimiento ante el genocidio, olvidando con ello no sólo el exterminio concienzudo y «científico» llevado a cabo por el colosal vecino de su Norte, sino el hecho palmario —y de ricas, y aún imprevisibles consecuencias— del inextricable mestizaje de los países del bloque andino, de México, Centroamérica y Brasil, y dejando además en la sombra el hecho de que fueron especialmente los criollos que accedieron a la independencia los que sobresalieron —con unos medios que ya dieron qué pensar a Hegel en su *Filosofía de la Historia Universal*— en su entusiasmo por hacer de *su* América una nueva y blanca Europa, como cabe apreciar muy bien en el Cono Sur, que ha quedado por completo «purificado» de indígenas sólo tras la independencia de Uruguay, Argentina y Chile, utilizando para esa limpieza métodos tan sistemáticos, industriales y «europeos» como los contemporáneos por parte de los Estados Unidos. Mas tampoco podrán borrar esa recíproca pertenencia las voces de acá, que en su tardía vocación europeísta pretenden, escudadas en pro-

gresos y altas tecnologías metafóricamente ferroviarias («¡No podemos perder el tren!»), hacerse perdonar el pecado de su pasada ambición atlántica olvidando y dejando a su suerte a los otrora expoliados virreinos, y olvidando también que esos países a los que tanto ansían algunos que *ahora* nos parezcamos mantienen relaciones políticas, comerciales y culturales muy superiores a las nuestras con esa misma América por cuya antigua posesión purgamos.

No. Esa profunda y rica vinculación no podrá ser quebrantada nunca. Y ello por una contundente evidencia: los millones de mestizos que, desde hace cuatro siglos, y saltando por encima de dominaciones y regímenes políticos, han ido forjando una conciencia inédita en el planeta, para la cual no hay siquiera expresión adecuada. Podemos llamarla, aproximativamente, *conciencia del mestizaje*, mas sin olvidar que tan importante como el mestizo propiamente dicho es el *criollo*: el europeo nacido en América de familias durante generaciones enraizadas en el nuevo suelo, y que adquiere míticamente —y, a veces, cínica e ideológicamente— el imaginario simbólico de las culturas indígenas, convenientemente *compaginado* a través de un relato o serie de relatos que den coherencia a mitos dispersos, como el Inca hará a imitación de León Hebreo y éste había hecho antes siguiendo a Ficino, para acabar en fin en Hermes Trismegisto, Platón y Hesíodo. Desde la perspectiva de una posible filosofía del símbolo, lo verdaderamente relevante, exclusivo del mestizo de las antiguas posesiones españolas estriba en que *él no tiene pasado seguro al que recurrir*. No sólo los grandes imperios azteca, maya, incaico (Tauantinsuyu) han desaparecido sino que, casi en su totalidad, los mitos y ritos que sostenían esos imperios (las «antiguallas» de la «gentilidad» peruana, por ejemplo) han sido recogidos en la lengua extranjera y dominante, y sometidos por lo común a una doble y antitética manipulación de prejuicios: la del mal salvaje o la del bueno. Para Tomás Ortiz, según Pedro Mártir de Anglería, los indios comedores de carne humana son más bestias que los asnos y no merecen tomarse pena por ellos (no está solo en esa idea: piénsese en el aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda). Para Vasco de Quiroga, en cambio, estos hombres sencillos y humildes, sin propiedades ni trabajos, íntegra naturaleza virginal, llenos de la bondad, obediencia y demás virtudes *que al europeo faltan*, son aquellos privilegiados *homines naturales* de las *Saturnales* de Luciano, mientras que los españoles entran en la fase decadente de la historia. En cualquiera de estos casos, algo se impone: el mestizo ha de *inventar* su pasado mientras vive en el presente viril, paterno de su pertenencia —al menos racial y cultural— a la metrópoli. Y ese pasado está hecho de los sueños, añoranzas y pesadillas de esa misma metrópoli al contacto con lo radicalmente ajeno.

Esta *invención simbólica* de la América precolombina es, pues, de consuno, inseparablemente, una reinención de los miedos y deseos profundos de la Vieja Europa. Y la base que permite la comunicación, la traducción de los viejos relatos y mitos de las culturas americanas en el tronco simbólico occidental, así como el reconocimiento en esas culturas —como en un espejo deformado— de las preocupaciones y

anhelos latentes en aquel tronco es la gran *tradición clásica* que en el Renacimiento se remansa. Es altamente significativo que justamente en el momento en que, caída Bizancio, Occidente conquista idealmente la unificación que política y religiosamente está perdiendo (como Cristiandad y como Imperio Romano Germánico), conquistándola gracias a la recuperación *erudita* y humanista del pasado grecolatino, justamente en ese momento trasvasa ese mundo unificado sobre un continente supuestamente virgen, como si éste fuese un gigantesco campo de operaciones (tras el fracaso de la aventura oriental: las Cruzadas y las expediciones al Extremo Oriente) en que probar la capacidad de *encarnación* de la flamante conciencia renacentista: la fusión — para nosotros, hoy, extraña— de un cristianismo humano, demasiado humano (por la inoculación en él de gérmenes neoplatónicos, estoicos y aun epicúreos: pensemos en un Pomponazzi, un Lorenzo Valla y, después, un Erasmo) con un extraño helenismo orientalizante, neoplatónico y hermético, en el que también encuentra acomodo una Judea mosaica cabalísticamente ilustrada: una asombrosa coyunda de Egipto, Grecia e Israel da como resultado la destilación de una *prisca theologia* en las manos de un Marsilio Ficino, un Pico della Mirandola o un León Hebreo. Fue la última —y quizás única— ocasión, a comienzos del siglo XVI, en que la Europa dispuesta a dar el salto que haría de ella Occidente, de verdad, se encontró unificada por un *corpus mythicus* en el que se unían y reconocían como convenientes técnicas artesanales y matemáticas precientíficas (si dejamos el nombre de ciencia, como es de razón, a lo que a Europa sobreviene tras la triple conjunción de Descartes, Galileo y Hobbes), religión imperial y religiones de los príncipes, política de un Imperio aún por recrear y políticas localistas de las ciudades libres, hombre en simpatética conexión con un cosmos divinizado, en fin.

Fue un instante decisivo, un prototipo —si se me permite interpretar una invención simbólica como modelo de convivencia— de lo que podría haber sido, de lo que quizá merezca la pena hacer que, alguna vez, sea. Un prototipo que sólo existió en algunas mentes preclaras: Sahagún, Vitoria, Las Casas, el Inca... Mas nacido también con graves, irreparables defectos. La nueva comunidad —el Mundo por fin unificado, reconciliado— dejaba fuera, no tanto el Extremo Oriente (al contrario, los jesuitas italianos seguirían enseguida, con sus geniales intentos de sincretismo, la nueva dirección) cuanto los otros pueblos del Libro: el infiel exterior, el Islam que, en competencia ecuménica, impedía la vinculación por tierra e impelía a lanzarse a los mares, y el infiel interior, Israel, el pueblo sin tierra, nómada a su pesar. Y, desde luego, quedaba no tanto fuera, sino integrado brutalmente a la fuerza, como masa ciega y esclava, el continente negro. Un hombre razonable puede, por ello, leer quizá con simpatía una apología del mestizo pero, ¿quién, aún hoy, encontraría serio un trabajo sobre la conciencia del *mulato*, o del *cholo*, del *cuatralvo*, que no fuera una erudita investigación antropológica, pretendidamente neutra y con conciencia de taxidermista o, al contrario, una amena disgresión folclórica sobre usos y costumbres chocantes y estrafalarios? Sin embargo, y a pesar de todo, el modelo renacentista del mestizaje (más mitológico que

racial) sigue siendo a mi ver un buen ejemplo de mezcla —controlada— deseable en un multiverso como el actual, abocado necesariamente a la fusión étnica, comercial e industrial, y precisado por ello de un esquema global *de interacción simbólica*. Un ejemplo que, con todos sus errores, aventaja según creo a los propuestos por una «científica» y bienintencionada Ilustración que predica libertad, igualdad y fraternidad para el hombre y el ciudadano a la vez que manda tropas para exterminar a los pobres haitianos que se lo creyeron, o deja pudrirse en la cárcel a los patriotas suabos que soñaron con una República similar a la francesa, y que con este propósito fueron alentados y sostenidos al principio, hipócritamente, por París; para no hablar del jugueteo que, alternativamente, Francia e Inglaterra mantuvieron con los débiles y corrompidos poderes españoles antes y durante la llamada, con deplorable e ideológico eufemismo, Guerra de la Independencia.

El modelo ha de surgir, con toda su perfección, *después* de la Cédula Real de Felipe II, que prohíbe la difusión de la obra de Fray Bernardino de Sahagún y, por extensión, toda investigación sobre las «antiguallas» y costumbres indias. Muchos y abigarrados espacios culturales ven así drásticamente cortada su supervivencia simbiótica a través del lenguaje y cultura del conquistador. Con esta prohibición, la política imperial cambia *oficialmente* de sentido: no se trata ya de prolongar la empresa de evangelización (aun por medio de la guerra santa, como ocurrió hasta 1542 mediante la farsa del Requerimiento) iniciada en la propia península (y, en el fondo, heredada del mundo islámico), sino de llevar a cabo una explotación sistemática de recursos que, de manera bien miope, se limitó a la minería de metales preciosos y el reparto de tierras al estilo medieval (las encomiendas). Pero el abrupto corte de 1577 permite la retirada *mítica* a un pasado ucrónico que cumple la función de prestar una ideología cerrada y relativamente bien trabada, analógicamente conectada con el *mundo* clásico, a la clase emergente, al grupo portador de invención: el *criollo*, que combina el factor de *universalidad*: su pertenencia a una religión católica (ahora más que nunca universal, al verse «naturalizada» gracias a los esfuerzos de misioneros —y después, sobre todo, de los jesuitas establecidos en México— mediante un audaz sincretismo con las religiones autóctonas) y su origen europeo (pues, para una ideología eurocéntrica que aún hoy sigue ejerciendo fuerte influjo, ser europeo —occidental, si concedemos con el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*, que también los descendientes de las colonias anglosajonas lo son, cosa negada al gitano, al esclavo... ¿y al español del Sur?— es ser la medida del Hombre) con el factor de *particularidad*: haber nacido en América de estirpes ya arraigadas en el Nuevo Mundo y que ven con malos ojos —*et pour cause*— lo que ya empiezan a sentir como denominación extraña: el envío de «españoles» para ocupar los cargos vitales: corte, clero y milicia. Mas esta particularidad precisa quedar determinada, *singularizada* mediante la apropiación de un *mito de origen*, él mismo singular, ya que en él han de confluír la forma de las venerables Escrituras de la tradición clásica, justificativas de una colectividad (piénsese en la *Teogonía*, la *Iliada* o la *Eneida*) con el contenido —altamente

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 *infieles*: 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.

forjado en la mezcla, en la armonía de partes que se necesitan recíprocamente, que se copertenecen.

Cuando uno abre el Libro Primero de los *Comentarios Reales de los Incas* le resulta inevitable la extrañeza ante lo que el lector desprevenido interpreta como exabrupto del Inca. Partiendo de la denominación, tan usual, de Nuevo Mundo, el autor se empeña en probar que no hay dos mundos, sino sólo uno. Y apostilla: «Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos, no hay para qué responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que en el infierno se desengañen dellas»⁷. ¿A qué viene tanta vehemencia? Si hubiera dos mundos, uno podría y aun debería sojuzgar al otro. Los habitantes de uno de ellos merecerían ser llamados hombres, en propiedad, mientras que los del otro sólo lo serían analógicamente. Y el Redentor habría derramado su sangre por unos, los privilegiados, no por los otros (con la consiguiente tentación del contraste: si los unos son hijos de Dios, gracias al Hijo, los otros lo serán del Diablo, gracias a este «simio de Dios»). Las razones para convertir esta necesidad subjetiva del Inca en objetiva son brindadas por León Hebreo, verdadera plantilla en que se moldean los ideales de mestizaje del peruano-español. Sólo puede haber un mundo por la semejanza y conveniencia que las cosas —signos de un único Lenguaje— muestran entre sí. Y esa conveniencia radica en definitiva en la *sexualidad* que escinde al Universo (macrocosmos) y al Hombre (microcosmos). Los seres del mundo son como oquedades, clamores de restitución: pura falta que «echa en falta», mediante el deseo, aquello que le falta para ser, de verdad. Una sola cosa. De ahí la necesidad del amor, entendido como el *kalós desmós* del *Timeo* platónico: la ligadura universal de unión, que ahora ya no es un astuto *daimōn* menesteroso y emprendedor, sino, nada menos: «causa del ser del mundo y de todas sus cosas»⁸. Este amor ya no es sólo griego, sino cristiano. Es «l'amor che move il sole e l'altre stelle», como reza el último verso de la *Divina Commedia*⁹. Un Criador que con todo, como en nuestro Quevedo, no deja de presentar rasgos estoicos, en cuanto: «espíritu que vivifica y penetra todo el mundo»¹⁰. El Amor-Dios produce en cada ser su semejante, mas por vía de falta, de necesidad y hambruna del Otro. De modo que toda criatura anda buscando su complementario: lo que ambos, de verdad, son, sólo es logrado en la unión, en la copulación. Y por eso se atreve a decir el Hebreo que la Escritura se contradice —audacia que le costó al Inca la supresión, por la Inquisición, de esos pasajes en la nueva edición— al decir primero que Dios creó en el sexto día a Adán, macho y hembra, y añadir después que no era buena la soledad de Adán, «Moisés», con esta buscada contradicción, apuntaba a una doctrina esotérica. Y aquí el salto al *Symposion* platónico (y a supuestos comentarios hebreos en caldeo) es vertiginoso: «Adán» no era en verdad un hombre, sino el Andrógino, un *suppositum* «que contenía macho y hembra juntamente»¹¹. Pero desde la nefasta partición, los medios seres se afanan por fundirse entrañablemente, por volver al Uno: su éxtasis apunta a una *restitutio in integrum*. Y lo mismo para el Universo, siendo ahora Hesíodo el cristianizado: el Cielo-Macho atrae a la Tierra-Hembra, que desea unirse a él como la materia a

⁷ C. II, 7a.

⁸ C. I, 103a.

⁹ Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Paradiso, Canto Trentesimoterzo, v. 145*, Bietti, Milán 1966, pág. 648.

¹⁰ C. I, 103b.

¹¹ C. I, 172a.

la forma (recuerdo de la *Physica* aristotélica). El Mundo se logra cuando están «ambos a dos conjuntos en amor matrimonial»¹².

Pues bien, ¿cómo reacciona el mestizo Garcilaso a esta armoniosa mezcla de cristianismo, helenismo y hermetismo? Siendo él mismo un microcosmos, hijo de un padre conquistador y de sangre noble de castellano viejo (probada en la Reconquista de lo antiguo y luego en la Conquista de lo nuevo), por un lado, y de una madre que es princesa incaica (por más que repudiada), el Inca dedica su vida a levantar un monumento —que, a su pesar, sería funerario— a las dos sangres que en él confluyen: la Primera Parte de los *Comentarios* trata del fabuloso pasado del Perú (homenaje a la madre); la Segunda Parte, del azaroso y sangriento presente del Virreinato (homenaje al padre). Y a su vez, el libro refleja una realidad (o mejor: un deseo, pues Garcilaso no se engaña). El microcosmos corresponde al macrocosmos: Castilla se hace Nueva, esto es: en verdad se *renueva* al volcarse en Perú, de la misma manera que los descendientes del Inca aspiran, no simplemente a seguir gobernando su tierra como antes, sino bajo la tutela del Imperio y la enseñanza de la Iglesia (tal es lo que proponía, por ejemplo, un Huaman Poma), sino a regir la Nueva Castilla. Vale decir, en esta geografía mítica del Inca: Perú (Matria) y España (Patria) son medios seres. Sólo fundidos, re-unidos en el único Mundo (un mundo de mestizos, paradójicamente tanto más «puros» cuanto más mezclados), constituyen el auténtico orbe: la *res publica christiana*. Surge así un mundo auténtico y mejor, a través de la reconciliación de los opuestos. Idea que no dejaba de ser peligrosa y que Garcilaso ha de presentar indirectamente, como en una lectura para iniciados.

Para proponer este *mito* (bien sabe el Inca que, al menos por el momento, la realidad apunta hacia la destrucción completa del Tawantinsuyu a manos del codicioso e inculto soldado de fortuna) la estrategia seguida es doble. La base no es la mera asimilación del Perú a Europa, sino la visión de ambos pueblos como ramas de un mismo tronco, fecundadas por la misma savia: una comunidad analógica de origen, mundano y sobrenatural. Por el lado mundano (de historia profana, diríamos) Garcilaso se esfuerza por demostrar que las creencias y hazañas de los indios —siempre que éstos hayan alcanzado el estatuto de pueblos, de civilización— son en todo equiparables, y aún superiores, a las de Grecia y Roma, aunque esta equiparación no haya sido hasta ahora notada por la falta de escritura (una falta que él, con su obra, se presta a remediar). Para empezar, el Inca no puede verse reducido al Perú: todas las Indias han de ser vistas, a pesar de su gran diversidad, como un solo pueblo. De ahí el empeño de su primera obra personal: *La Florida del Ynca*. La fracasada expedición de Hernando de Soto es cantada para incitar a nueva conquista, sí, mas advirtiendo de la imposibilidad de ésta si no reina armonía en el campo español, por una parte, y respeto y confianza hacia el indio, por otra (y no más bien a la inversa: el indio no miente). Ante todo procede corregir la idea inocua de que los indios sean «poco más que bestias», así como la contraria: que se hayan vertido tantas alabanzas

¹² C. I, 61a.

¹³ El Inca Garcilaso, *La Florida* (cit. en adelante: *F*). *Intr. y notas de Carmen de Mora, Alianza, Madrid 1988*, pág. 220.

¹⁴ Véase en cambio la frialdad —que a algunos puede llegar a parecer sádica— con que se describe el exterminio de los indios de Cuba: *F*. 133-4. Cuanto el Inca tiene que decir de esta «plaga abominable» (que los indios prefirieron ahorcarse en masa a vivir y trabajar para los dominadores) es: «Deste hecho sucedió después la carestía de los negros, que al presente ay, para llevarlos a todas partes de Indias, que trabajen en las minas.» (pág. 134.)

¹⁵ *F*. 148: «este nombre cavallero en los indios parece impropio porque no tuvieron cavallos... mas, porque en España se entiende por los nobles, y entre indios los uvo nobilísimos, se podrá también dezir por ellos». Adviértase que el renacentista Garcilaso aprecia la nobleza no tanto en la antigüedad de la estirpe cuanto en la grandeza de las hazañas.

¹⁶ *F*. 187.

¹⁷ *F*. *F*. 201.

¹⁸ *F*. 330.

¹⁹ *F*. 328.

²⁰ *F*. 341.

de los floridos «por loar nuestra nación, que, aunque las regiones y tierras estén tan distantes, parece que todas son indias»¹³. La indicación es por demás significativa. El Inca afirma que le guía —¿qué historiador diría lo contrario?— el afán de contarle todo tal como fue de verdad; diríamos: *wie es ist eigentlich gewesen*, según la conocida admonición de Ranke. Pero a una época hermenéutica, como la nuestra, no le pasan ya desapercibidos los prejuicios que guían la descripción de los sucesos, en modo alguno aséptica. Es porque a Garcilaso le parece que todas las naciones convienen en la Matria única, las Indias, por lo que él ha escrito la historia de la fallida conquista de la Florida (caso, de no ser así, de lo más extraño: ¿quién está interesado en escribir —y en leer— la crónica de un fracaso?). Y así, al Inca le interesa hacer ver, a este respecto, una doble identificación: primero, de los floridos (y por extensión, de todo indio «civilizado»¹⁴ con los peruanos. Para ello, no duda en aplicar denominaciones procedentes de la «lengua general del Perú» a costumbres e instituciones de los floridos (por ejemplo, llama *curacas* a los caciques), así como encuentra —naturalmente— lo que anda buscando: la existencia de un mismo sistema de eticidad (prohibición de comer carne humana, por ejemplo) y aun de religiosidad (lo cual presupone, claro está, una curiosa transformación en términos renacentistas —neoplatónicos, estoicos y cristianos— de las *virtudes* indias, que él, el Inca, encuentra iguales en el Norte y en el Sur de América. Y en segundo lugar, la identificación de esas virtudes con las que *dicen* tener los españoles. Por eso llama audazmente a los floridos «caballeros indios», a sabiendas de que ellos no poseían caballos: para él, son caballeros porque sus gestas merecen entrar en la historia, esto es: *son dignas de imitación* (típica concepción renacentista de la historia como *monumentum aemulationis*)¹⁵. Mas una vez lograda esta doble asimilación, otra más importante reclama la atención del Inca: el parangón de hazañas, costumbres y obras de los indios con las de la gentilidad clásica. Y así vemos a naciones de entre los floridos comportándose en periodos de guerra igual que otras «en tiempo del grande Julio César»¹⁶; a caudillos como Vita-chuco lanzando arengas tan inspiradas y fieras como las de los caballeros del «divino Ariosto» y del «muy enamorado conde Mattheo María Boyardo»¹⁷; a la Señora de Cofachiqui, de tanta majestad y belleza que a nadie se le ocurrió inquirir su nombre, «sino que se contentaron con llamarla señora, y tuvieron razón, porque lo era en toda cosa»¹⁸, y cuyo encuentro con el Gobernador de Soto es equiparado al de Cleopatra, «aquella famosísima gitana», y de Marco Antonio¹⁹. O, en fin, el templo del pueblo Talomeco, de justamente famosa y galana descripción, con sus atlantes «entallados de madera», a la entrada; obras que dejan estupefactos a los españoles y «que, si se hallaran en los más famosos templos de Roma, en su mayor pujanza de fuerças e imperio, se estimaran y tuvieran en mucho por su grandeza y perfección»²⁰. Todo lo narrado, en efecto, en esta portentosa historia de una empresa insensata, apunta a un propósito común: la uniformidad de la naturaleza humana, y aun de la Naturaleza, sin más. Tarea del historiador (yo diría, más bien: del mitopoeta) es «traducir» las diferencias que la historia, que las historias de pueblos y hombres nos muestran,

en esta sola modulación: la Voz de un Mundo por venir. Por eso, toda la *Florida del Ynca* se condensa a mi ver en una espontánea y sincera exclamación de Hernando de Soto como reacción a un hecho al parecer nimio: ante las saluciones y buenos deseos con que los indios «gentilhombres» (otra forzada —y buscada— asimilación) del caçique Guachoya acompañan un «gran estornudo» de su señor, el admirado gobernador dice a sus capitanes: «¿No miráis cómo todo el mundo es uno?»²¹.

La misma unicidad cósmica, probada a través de una *analogía proportionalitatis*, dicho sea con los precisos términos escolásticos, encontramos en los *Comentarios Reales*, cuyas dos grandes partes se concentran a mi ver en el conocido parangón: «El Cozco en su imperio fue otra Roma en el suyo; y así se puede cotejar la una con la otra, porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron»²². Es evidente el interés del cotejo: Roma, cristianizada, se ha convertido en la capital de la Cristianidad. ¿Qué ocurrirá cuando el Cuzco, fecundado y cristianizado por España, adquiera conciencia de su propia identidad gracias al relato que el Inca hace ahora de su glorioso pasado (ya que sólo en la falta de escritura aventajó Roma a Perú, como en la falta de doctrina cristiana le aventajaba España)? Y así hace suyas también las palabras de Pedro Cieza de León relativas a las vírgenes de los templos, a las que equipara con las vestales romanas²³, o las del Padre Acosta, abundando en el buen gobierno y sagacidad de peruanos y mejicanos, cuyas leyes serían estimadas si «se refiriesen en tiempo de romanos o griegos». Pero aquí mismo vence el historiador al mitopoeta, y Garcilaso se une a Acosta en la amarga denuncia: «Mas como sin saber nada de esto entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo»²⁴.

El segundo lado de la estrategia, el más importante, es el de la integración del llamado Nuevo Mundo y su parte «más principal», el Perú, en la religión cristiana. Para ello, fundamental es la consideración del alma peruana como *anima naturaliter christiana*, y de su «idolatría» como *praeparatio evangelii*, de acuerdo con la vieja corriente de Eusebio de Cesarea, según la certera apreciación de Ilgen²⁵. Punto fundamental de la interpretación del Inca es que la religión es compañera del imperio. Así, y dentro de una visión más propia de Lucrecio que del cristianismo, se nos presentan los primeros pasos del indio americano como propios de un ser sumido en la animalidad, en las dos variantes extremas: como «bestias mansas» y como «fieras bravas»²⁶. A partir de aquí, y por lentas graduaciones, se irá avanzando «de lo bueno a lo mejor». Mas esa perfectibilidad no es vista como producto del azar ni de la lucha con el medio o adaptación al mismo, sino ya desde el inicio presentada como prueba de una concepción *providencialista* de la historia. En efecto, y tras un diluvio que el Inca, a la vez cauteloso y astuto, insinúa ha de tratarse del mismo que el de Noé, aunque deja esas «fábulas historiales»²⁷ a otros más sabios y curiosos, aparece la primera pareja de incas, hijos del sol y la luna, respectivamente: Manco Capac y Coya Mama Ocello Huaco. Garcilaso se refiere al primero mediante una metáfora

²¹ F. 472.

²² C. II, 255a-b.

²³ C. II, 57a.

²⁴ C. II, 81b.

²⁵ Cf. William D. Ilgen, «La configuración mítica de la historia en los comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega», en: Andrew P. Debicki y E. Pupo-Walker (eds.), *Estudios de literatura hispanoamericana en honor a José J. Arrom, University of North Carolina, Chapel Hill (Valencia 1974)*, págs. 37-46.

²⁶ C. II, 19a.

²⁷ C. II, 31a.

de subido color mesiánico, cuyo sentido y alcance últimos no podían pasar desapercibidos a cualquier mediano conocedor de la Escritura. Y no olvidemos que los *Comentarios*, escritos y publicados en España, apuntan, sin embargo, al mestizo peruano y, por extensión, americano, como deseado lector, y ello con miras que no es exagerado conjeturar políticas. Garcilaso piensa desde luego en esa capa noble con la que él se crio, y por él idealizada como posible clase dirigente futura, en una por demás significativa gradación. Aunque una tierra —dice— tan rica en metales preciosos «era razón criase venas de sangre generosa y minas de entendimientos despiertos para todas artes y facultades», a los indios naturales se les concede que, para ello, «no les falta habilidad», mientras que a los mestizos les «sobra capacidad»²⁸. Pues bien, tales mestizos podían leer casi al inicio de los *Comentarios* un transparente revestimiento cuasi-cristológico de un mito de fundación de la humanidad en América; para el Inca: de la fundación del imperio. Manco Capac, el educador y civilizador de las animalizadas gentes peruanas, no es un Prometeo que se enfrente a los dioses por amor a la humanidad, sino un enviado de Dios, salido —como Jesús— del propio pueblo. Apiadado del salvajismo de esos hombres, «permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba», dice Garcilaso. Ahora bien, mientras que la *stella matutina* es advocación mariana, «lucero del alba» es considerado símbolo de poder, identificado con el propio Jesucristo, siguiendo la tradición del *Apocalipsis* y dentro de una justificación escatológica de dominación que, trasladada a los inicios por nuestro autor, confiere a aquel mito una justificación del ejercicio de la autoridad imperial que es tan palmaria como inquietante: «Y al que venza —dice el Hijo de Dios— y sea fiel a mis obras hasta el fin, le daré potestad sobre los pueblos, y los pastoreará, con cetro de hierro, y los romperá como cacharros de barro, igual que yo también recibí poder de mi Padre y le daré el lucero del alba»²⁹.

Mas el primer inca no se limita a fundar un imperio, a impartir enseñanzas justas que hagan pasar a sus vasallos al estadio de la civilización: su obra está enderezada ante todo a instaurar una idolatría que, si en la mayoría de los casos es vista —según antes apuntamos— como una *praeparatio evangelii*, en algunos pasajes es audazmente presentada, en cambio, como una verdadera religión (si es que no como una religión verdadera), cuyas diferencias con la católica serían, en parte circunstanciales —distintos rituales y costumbres—, y en parte debidas simplemente a la diferencia de lenguas. Así nos presente Garcilaso a Pachacamac (en realidad, no la deidad suprema, ni con mucho, de los peruanos) como la manera en que «la lengua general del Perú» nombra, no a un dios, sino a Dios. Dios creador y sustentador, superior al sol (éste es más bien relegado —con Huayna Capac— a mera imagen para el pueblo, adoptando claramente una variante de la doctrina averroísta de la doble verdad) y que, en habilísima torsión, viene entendido como el Dios propugnado por León Hebreo en sus *Diálogos*: la renacentista *Anima Mundi*. Este dios, en efecto, que para Garcilaso es sin más el único Dios, y por ende el Dios cristiano, es «el que hace con el mundo universo lo que el alma con el cuerpo»³⁰. Aquí resplandece la fuerza persuasiva de este mo-

²⁸ C. II, 25a.

²⁹ Ap. II, 28.

³⁰ C. II, 44a: «Pero si a mí que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: Pachacamac, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste». Cf. II, 179 y 346b-347a.

delo mítico disfrazado de historia, y en cuyo ápice confluyen idolatría peruana, tradición clásica —remozada en el Renacimiento— y religión católica. Más aún, este supuesto monoteísmo se ve incluso reforzado con la insinuación de que al menos un vestigio de Trinidad se hallaría en el Illapa: a la vez trueno, relámpago y rayo (sin olvidar desde luego ver también en él —como corresponde a esa «otra Roma» que es el Cuzco— «instrumento y armas» de Júpiter). La «trina significación» de ese «criado del sol» es sibilamente ofrecida como parte fundamental de una incipiente religión sincrética, mediante la retórica extrañeza —muy típica de nuestro sinuoso autor— de que «los historiadores españoles» no «hubieran hecho de él un dios trino y uno»³¹.

Por último, una cierta idea renacentista: la de la simetría y compensación, permite al Inca esbozar una justificación del paso de la religión de Europa a América (y no hay que olvidar que la religión es para él vértebra del imperio). En efecto, la Reforma luterana y anglicana ha ocasionado el «destierro de la fe católica» en el Septentrión. Por ello es justo que ahora vaya a residir «con los antípodas» y además, señaladamente, dentro de una «patria, gente y nación» que «hacen a los de Europa casi la ventaja que los de la iglesia primitiva a los cristianos de nuestra era»³². No es preciso insistir en la importancia de esta alusión. A la decadencia y corrupción de costumbres del cristianismo europeo se contraponen la fe virginal y fresca del nuevo creyente. El Sol cristiano pasa, míticamente, al verdadero Occidente: América (una filosofía —o mejor mitología— de la historia que volveremos a encontrar). Como queda perfectamente claro en el Prólogo a la Segunda Parte de los *Comentarios* (un prólogo dirigido a los «señores y hermanos míos»: los *indios mestizos y criollos*), necesario es rechazar toda idea, ya no de adoctrinamiento dirigido, sino aun de protectorado (como defendían los misioneros españoles más «avanzados»: Las Casas o Vitoria). La nación peruana, fecundada por la sangre del conquistador y la palabra sobrenatural del sacerdote, es ciertamente la última tierra que entra en la Cristiandad, mas justamente por ella ha de ser vista a la luz de la parábola de la viña del Señor. Ahora, los peruanos, esta novísima y pura iglesia primitiva, son los obreros de la «hora undécima»³³.

Y, sin embargo, el Inca Garcilaso era bien consciente de que el modelo no podía ser seguido en las circunstancias actuales. La propuesta era, en todo caso, utópica. Se trataba de un doble movimiento estratégico de preservación y difusión. No de las antiguallas peruanas, sino de su superación (de su *Aufhebung*, en términos hegelianos) a través de la armoniosa conjugación renacentista de la tradición clásica y la religión católica. Y a ese doble movimiento se contraponía una doble derrota: en el plano político y en el ideológico. En el primero, resultaba difícil —si no imposible— ocultar por más tiempo la clara convicción de que el español resultaba más un dominador tiránico que un factor de inserción de sangre noble (en todo caso no reconocía legalmente, como el bastardo Gómez Suárez de Figueroa sabía muy bien) o un defensor de la fe. Y así, la propuesta de creación de un reino de Dios sobre la tierra —siguiendo conscientemente la línea franciscana y joaquinista— se ve quebrada violentamente por

³¹ C. II, 114b.

³² C. III, 11.

³³ C. III, 12a.

la injusta muerte de Don Felipe Tupac Amaru a manos del Virrey Toledo. Una ejecución (en verdad, un asesinato injustificable desde todo punto que no fuera el de acabar de raíz con el Tauantinsuyu) que en la pluma elegíaca del Inca alcanza niveles de emoción en los que se transparece con fuerza la identificación del último inca real (pues Garcilaso lo era fingido, y por voluntad ideológica) con Cristo, su pasión y su muerte. Ya pueden luego llover castigos divinos sobre el Virrey y sus adláteres. Queda en todo caso una mancha de sangre tan inexplicable como imborrable. Y así quiere terminar el Inca su narración, contada «porque en todo sea tragedia»³⁴. Tragedia, pues. ¿Pasión sin resurrección? Pero el cristianismo sabe cuán poderoso es un Dios muerto, si se encarna en el espíritu de una comunidad a través de un relato sagrado. Sólo que el plano ideológico se veía igualmente amenazado. Los *Diálogos* de León Hebreo, cuya versión castellana ofreciera Garcilaso al Rey Felipe II, y que constituyen —como harlo he señalado— el cañamazo filosófico y aun teológico sobre el que teje nuestro autor un nuevo modelo mítico de autorreconocimiento de un pueblo, y por extensión de todo un continente: las Indias, fueron mandadas «recoger» por la «santa y general Inquisición de estos reinos», como el propio Garcilaso no puede por menos de reconocer, exculpándose a sí mismo con la débil excusa de que la obra, traducida en la lengua «nuestra vulgar», «no era para vulgo». Naturalmente que no lo era. Tampoco la *Florida* o los *Comentarios* lo eran, sino más bien calculadas etapas para la construcción de un nuevo mundo espiritual: el florón de la Historia, la realización del Andrógino en un pueblo de mestizos: la América (por las antiguallas) Latina (por la tradición clásica: fusión de la mitología latina y el hermetismo egipcio y caldeo) de sangre española y religión católica romana. ¿Diremos que fue un sueño? Pero muchas veces los sueños guían y orientan con fuerza secreta la vida vigil.

III. La muerte pendiente de la América atrevida

No fueron los mestizos la clase emergente, el grupo portador de invención del flamante Occidente, de las nuevas Granada, Castilla, España. En esto, como en tantas otras cosas, el destino del Inca Garcilaso fue paradigmático, anuncio del ocaso de una idea hermosa: soltero, clérigo en su vejez, también él dejó tras de sí un bastardo. En él acaba su estirpe de sangre noble por ambos padres, aunque no puramente incaica, como él pretendía. Pero, muriendo y estando enterrado en Córdoba, ¿cabe acaso decir que muere en el destierro? La verdad es que él nunca tuvo tierra propia: la construyó utópica, brillantemente en sus obras, al parecer históricas, en verdad mitológicas. Y la construyó en un futuro que sigue estando por venir, que sigue siendo porvenir.

Mientras tanto, el modelo, la invención simbólica de una esencia híbrida de tradiciones americanas, grecolatinas y católicas (siendo la América Española el campo de pruebas) pasó en el siglo XVII a manos de una clase extraña, combativa y a la postre suicida: el *criollo*, orgulloso de su ascendencia española (o, en general, europea, sin

³⁴ C. IV, 171b.

mezcla india y, menos aún, negra), despreciado y temido a la vez por la capa de la Administración y la Iglesia (aunque ésta, con una política inteligente, va cubriendo altos cargos con criollos), de origen peninsular. Para diferenciarse de esta capa, considerada cada vez con mayor fuerza como compuesta de ambiciosos advenedizos (una reacción y frustración que volvería a darse hace unos años en las naciones periféricas de la España franquista), el criollo adopta y desarrolla hasta el paroxismo (un paroxismo *barroco*) el modelo del mestizaje cultural, utilizado ahora como arma ideológica. *La nueva clase inventa así su propio pasado*. Y es en el virreinato más próspero de las posesiones hispanas, en México, denominado proféticamente Nueva España, donde la utopía es transformada, conscientemente, en ideología. La revuelta de la población mexicana en 1692 es, a este respecto, no un punto de llegada, sino un punto de partida; la meta es, desde ese momento, la independencia. Pero con esa transformación se ha perdido, obviamente, la conciencia del mestizaje; a partir de entonces —y en muchos casos y lugares, por desgracia, hasta nuestros días— el mestizo y sus símbolos serán *utilizados* como arma de aculturación rápida, emotiva y mantenida, en definitiva, en un mundo imposible, de consabida ficción literaria, mientras que el mestizo (y con él, y peor que él, el mulato, el cholo y el negro) es mantenido a distancia, impidiendo que acceda a un poder que ha sido conquistado con su ayuda y bajo sus advocaciones. Una estrategia tan conocida y repetida como humillante.

Difícil es decidir, con todo, si la persona que con mayor fuerza y profundidad ha llevado el modelo a cumplimiento ha de ser considerada, a su vez, como un representante de esa nueva y arrogante clase o, al contrario, y a despecho de su sangre española, como un caso genuino de *autoconciencia del mestizaje*. Pues, como en el caso de Gómez Suárez de Figueroa, también ella, Juana de Asbaje, es bastarda (incluso hubo lenguas, que ella supo cortar y echar a los perros en versos de hierro cruel, que insinuaban la imposibilidad de fijar la paternidad de nuestra escritora). Y cambia, como el Inca, su nombre por aquél con el que se haría inmortal: Sor Juana Inés de la Cruz. Y juega incluso con la idea —tan actual, de nuevo— de un mestizaje interno, ya que el padre por ella querido, idealizado, habría sido un noble vasco, un caballero de Vergara. Y por eso, cuando procede a una de sus ensaladas lingüísticas, no olvida incluir con orgullo el idioma ancestral (lo que no deja de ser desafiante; recuérdese cómo son tratados el vizcaíno y su lengua en la inmortal novela cervantina, sin ir más lejos):

Nadie el Vascuence murmure,
que juras a Dios eterno
que aquésta es la misma lengua
cortada de mis Abuelos³⁵.

También ella, como el Inca, conoce el exilio, en este caso interior: la celda de un convento hieronimita. También es estéril en lo físico, asombrosamente fecunda en su progenie espiritual. Y, sobre todo, a ambos les guía una misma, poderosa idea: crear una nueva Patria (ellos, que no pertenecen en verdad a ninguna) sobre la base de una bien construida armonía de las tradiciones que han formado a Occidente. En

³⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas* (cit. en adelante: O.C.). Pról. de F. Monterde, Porrúa, México 1989 (*Villancico VIII. Ensalada —Asunción 1685—*), pág. 254.

ella, como en Garcilaso, confluyen la tradición hermética (conocía la versión del peruano de los *Dialoghi*, aunque su fuente principal es el jesuita Athanasius Kircher y su *Oedipus Aegyptiacus*), la clásica (pocos escritores de habla castellana han dominado como ella el latín, con el que gustosamente trufa sus villancicos³⁶) y la religiosa (aunque conocimiento no es identificación; su uso puede ser escudo defensivo, como ocurre con las numerosas y pías exclamaciones del Inca, o con los hábitos de Sor Juana). Y estas tradiciones, unificadas en vistas de la cumplimentación de un medido sincretismo (que en la Décima Musa sabe, a las veces, a alambicado y aun deja regusto a botica, cosa que no ocurre jamás con el recto y claro Inca), son empleadas, con una contundencia inaudita que sólo se ve paliada con la excusa de que se trata de exageraciones literarias en un siglo hiperbólico, ficciones de una monja que halaga a los poderosos haciéndoles vestir galas que, de ser tomadas en serio, serían altamente peligrosas; son empleadas, digo, para *construir* una Patria, de arriba a abajo (la única «revolución» pensable en la católica y barroca Nueva España): una Patria en la que se pide al Poder —cuyos peninsulares portadores han sido directamente nombrados por Madrid— que reconozca como ancestros al padre —España— (la inversión común, añeja y por eso ya no insidiosa: *Madre Patria*, no deja de ser un ardid) y a la madre —el México azteca—. Dos Imperios que habrían dado míticamente a luz a un Imperio que ha de ser aún mayor (¿y que ha de acabar arrumbando al paterno?).

En Sor Juana, bastarda y criolla, la conciencia del mestizo llega a ser *autoconciencia*. Tal es la tesis por mí defendida. Y esa autoconciencia encuentra a mi ver poderosa, poética expresión en una triple estrategia: a) la alabanza hiperbólica al poderoso, entendido como brazo y cabeza del nuevo Imperio, del genuino Occidente (otra idea compartida con el Inca, y que Sor Juana exacerba: si las culturas universales han avanzado de Este a Oeste, entonces la meta de la Historia, su florón indiscutible, el verdadero Occidente que está *plus ultra* será indiscutiblemente América, ya no Europa); b) creación de un fermento simbólico para amalgamar, a partir de múltiples etnias, lenguas y credos, un solo Pueblo; y c) justificación política, en base a argumentaciones filosóficas y religiosas —honduras por las que el Inca se movía, pero sobre las que nunca *reflexionó*—, de la necesidad del nuevo orden de cosas. Y cada estrategia conoce un estilo diferente: el romance —forma castellana vieja, que da solera y arraigo— lisonjea al poderoso; el villancico —aunamiento magistral de metros y formas poéticas dispares, como dispares son los grupos que cantan, dentro de una fe común—; y la loa, en cuanto prólogo de un auto sacramental: la forma más elevada con que el Barroco supo dar fe de sí mismo, modelar plásticamente sus creencias, sacralizar una acción colectiva con una fuerza que sólo ha sido superada por la tragedia griega.

Sor Juana, mujer, criolla y bastarda, con sus arranques (y más que eso) de culta latiniparla, su poco entusiasmo por la religión (escribe tan bien como Santa Teresa, pero *no siente* lo que la de Avila) y su falta de apego al matrimonio, que ella entiende —*et pour cause*; basta con ver el destino de sus hermanastras— como sacrificio inútil y aún, a veces, como prostitución encubierta, sólo podía encontrar escudo en el hábi-

³⁶ Vid. Tarsicio Herrera, Buena fe y humanismo en Sor Juana, Porrúa, México 1984 (espec. 6.ª parte). La tesis del autor —evidente ya desde el título— es tan plúmbea por lo que hace a la hagiografía como asombrosa por la erudición clásica desplegada, rastreando influjos de Virgilio, Horacio, Marcial, Catulo en la políglota Sor Juana. Por lo demás, a esta gran escritora sólo dos obras monumentales le han hecho a mi ver justicia: Marie-Cécile Bénassy-Berling, Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz, Eds. Hispaniques, Publics. de la Sorbonne, París 1982; y Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe, Seix Barral, Barcelona 1982.

to, y arma —prestada— en el reflejo del rayo del poderoso. Siempre estuvo cerca de los sucesivos Virreyes; sobre todo del Marqués de la Laguna, y más aún de la esposa de éste, Luisa —Lysi—, la Condesa de Paredes. A ella irían dedicados algunos de los poemas amorios más asombrosos y atrevidos de nuestra lengua. Pero una cosa es ensalzar al poderoso y otra, a través de la alabanza, inculcar en éste ideas que, de no ir envueltas en la ficción literaria (¡sólo es poesía, ya se sabe!; y nosotros añadimos: y poesía *barroca*), podrían constituir francas incitaciones a la traición más alta: el delito de lesa majestad. Y esas ideas brillan soberanas y audaces en el romance que Sor Juana dedica al bautismo del unigénito de los mentados virreyes, un varón largo tiempo anhelado, y sólo al fin gestado y nacido en América. El romance comienza ensalzando la triple gradación que da sentido y razón del niño: natural (hijo de Lysi), legal (hijo legítimo del matrimonio: no como con ella aconteció) y por fin *hijo de la Iglesia*. Pero después de dejar constancia de esta triple herencia (el pasado que se hace esencia en el infante) viene la profecía: la premonición de un esplendoroso futuro de igualmente trino sentido: piedad y grandeza, armas y letras (el primer tópico, clásico, plutarquista; el segundo, renacentista, entre Maquiavelo y Cervantes) y, en tercer lugar, soberanía. Y aquí viene lo asombroso; el niño no es celebrado como hijo de un virrey, sino como futuro *Imperator de una América que, con sus partes, y a través de las hazañas del Príncipe cantado, venza a las demás partes del Orbe; un Hijo que ha trasplantado al Occidente (México) una prosapia regia*, que encontraba estrecha la antigua Patria: Europ. (o sea: la mismísima España); y la nueva Patria está encarnada por un águila que ha de sobrepujar —se sobreentiende— el vuelo del águila bicéfala de los Austrias: el águila del Nuevo Imperio; un Imperio, en fin, que ha estado en manos de los aztecas y ahora lo está de los descendientes de los Infantes de la Cerda, *como si* entre medias no estuviera, y no siguiera estando, la dominación española, encarnada en el inane Carlos II. A pesar de su longitud, merece la pena reproducir las cuatro explosivas estrofas de este romance. Nunca la conciencia de sí del mestizo ha brillado más alto, ni en audacia de ideas, ni en brillantez de estilo. Del recién nacido, Sor Juana espera que:

Crezca gloria de su Patria
y envidia de las ajenas;
y América, con sus partes,
las partes del Orbe venza.
En buena hora al Occidente
traiga su prosapia excelsa,
que es Europa estrecha Patria
a tanta familia regia³⁷.
Levante América ufana
la coronada cabeza,
y el Aguila Mejicana
el imperial vuelo tienda.
pues ya en su Alcázar Real,
donde yace la grandeza
de gentiles Moctezumas,
nacen católicas Cerdas³⁸.

³⁷ Aunque a un lector español le parezca prima facie extraño, «Patria» no mienta aquí a España, sino a México, como se verá en lo que sigue. Por lo demás, «tanta» significa aquí —como en italiano— «tan grande» (una acepción hoy perdida). Sor Juana no quiere decir que en Europa (o sea, en España) hay muchas familias de sangre real, sino que el linaje de los Virreyes es demasiado alto para verse restringido al suelo español y a la dominación de los Habsburgo; por eso ha de saltar al Nuevo Mundo. Además, la indicación del origen: los Infantes de la Cerda, puede verse como oscura alusión a la frustrada reivindicación al trono que aquéllos —y sus descendientes— mantuvieron en tiempos de Alfonso X.

³⁸ O.C. núm. 24. Romance, estr. 8-11 (pág. 34).

Las dos primeras estrofas aquí reproducidas señalan la transición de la estirpe, de la vieja España al nuevo Occidente, y la primacía que el trasplante ha de otorgar a éste. Las dos últimas sancionan y legitiman, gracias al pasado imperial de México, el carácter *real* de la dinastía, y ello en virtud de una comunidad de intereses (el águila imperial, enfrentada a la «otra», no nombrada) y de suelo (el alcázar real, la Ciudad de México), transfigurada por la fuerza de la religión (paso de la gentilidad azteca —un acercamiento estilístico a los pueblos de la latinidad, recurso ya empleado por el Inca, y por muchos otros— a la *ecumene* católica). La poderosa estructura de estas centrales cuatro estrofas no deja lugar a dudas, según creo, sobre las intenciones *patrióticas* de Sor Juana, más allá de cortesanos ditirambos al uso. Y además, esta alabanza de Occidente (México) y menosprecio de Europa no es un caso aislado, ni mucho menos, aunque sea el más alto.

Así, la alabanza de América se aúna con la protesta por el despojo de las Indias por parte de los españoles, según se hace patente en el romance dirigido a la Grande Duquesa de Aveyro. Allí, Sor Juana se jacta primero de ser una Musa nacida «donde fulminante/ a la Tórrida da el Sol/ rayos perpendiculares». Mención no baladí, ya que en Europa existía la creencia —contra la que igualmente había luchado el Inca— de que el excesivo calor de la Tórrida no permitiría la existencia de hombres «verdaderos», o sea, como los europeos (véase al respecto la Escena V de la Loa para «El mártir del Sacramento»). Ahora, los americanos vuelven las tornas: la perpendicularidad de los rayos del sol (algo de lo que Sor Juana sólo podía hablar simbólicamente, pues México es de América del Norte) sería garante más bien de la predilección del Cosmos por los habitantes de esa zona, abundosa —de creer a nuestra poetisa— no sólo en oro u otros metales preciosos, cuyas venas, «insaciable», desangra «Europa» (ya sabemos a quién se mienta), sino aun de alimentos, pues que «el pan/ no cuesta al sudor afanes», de manera que el americano estaría libre de la bíblica maldición del trabajo; un elogio que difícilmente cabe valorar: ¿muestra de cinismo, de ingenuidad, o más bien larvada crítica —a saber, que los indios no sufrían penas ni necesitaban trabajar hasta la llegada de los españoles—? Me inclino por esta última interpretación, dada la carga mítica de una América virginal que en estas estrofas se respira, y que culmina en el parangón del Nuevo Mundo con el «dulce Lotos» que, a los venidos de la península, hace «olvidar los propios nidos,/ despreciar los patrios Lares»³⁹.

No menos llamativo es el romance que, como regalo de cumpleaños, dedica nuestra autora al Capitán Don Pedro Velázquez de la Cadena, ensalzado como

...honor de Occidente,
de la América el prodigio,
la corona de la Patria,
de la Nación el asilo.

Y todo ello para referirse a un miembro noble de la milicia... ¡española, en definitiva! Cuatro estrofas siguen, hinchadas de hipérboles, tan imposibles como desafiantes. Gracias al valor del capitán cantado, las corrientes americanas desafían a los ríos

³⁹ O.C. núm. 37, Romance, estr. 21-16 (pág. 48).

de Europa, Asia y Africa; la «Imperial Laguna» aventaja a los antiguos y mitológicos lagos; montes, campos y bosques son mejores incluso que el «Dodóneo» (Dodona, la montaña hesiódica) y que el mismísimo «Elíseo». Pero estas palmas excesivas se vuelven lanzas cuando se afirma, al fin, que por los hechos de guerra del agasajado:

...América, ufana,
de Asia marchita los lirios,
de Africa quita las palmas,
de Europa el laurel invicto...⁴⁰

Hemos visto ya suficientes ejemplos de utilización del eufemismo «Europa» para referirse a España (así como «Occidente», para México) como para que pueda caber la menor duda del carácter abiertamente desafiante del último verso. No es que Sor Juana proceda *cum si Hispania non daretur*; es que, de los españoles, lo hemos visto, a) critica a la dinastía reinante, contraponiendo implícitamente a ella a los descendientes de los Infantes de la Cerda; b) reprocha la codicia de oro y en general el despojo y pillaje por parte de los españoles; c) parece aludir a un estadio paradisiaco, abruptamente cortado por la llegada del conquistador; d) pretende ganar para la causa americana a los oriundos de la península, que supuestamente olvidan pronto su origen; y e) anima a un militar criollo a quitar el laurel a Europa: una metáfora tan transparente como peligrosa.

El mito de fundación, utilizado estratégicamente «desde arriba», alcanza por fin su *climax* cuando Sor Juana, que pretende ganar para «Occidente y América» a virreyes, duquesas y capitanes, sustituye a la mismísima Virgen de Guadalupe, en su advocación española, por la morena imagen mejicana, hallada en el monte Tepeyac, y que hace de la Nueva España el nuevo Pueblo Elegido; elegido por Ella, la Segunda Eva, al igual que Cristo, el nuevo Adán, habría elegido Jesuralén-Roma, el Viejo Mundo. Del mismo modo que el romance a la Duquesa de Aveyro pedía la naturalización del criollo de ancestros europeos, ahora Europa queda, en su esencia más pura e íntima, transferida a América:

La compuesta de flores Maravilla,
divina Protectora Americana,
que a ser se pasa Rosa Mejicana,
apareciendo Rosa de Castilla⁴¹.

No es en absoluto casual, para alguien que conoce en profundidad y emplea con soltura los conceptos de la escolástica remozada por los jesuitas, la distinción entre los verbos «aparecer» y «ser». Con todo, justo es reconocer que Sor Juana no cayó en la idolatría guadalupana de muchos de sus coetáneos (el soneto citado es el único lugar en que se habla de esta Virgen), para quienes era fácil hacer que la visión apocalíptica de la Mujer con alas de águila «para que volara hacia el desierto, a su sitio», de la serpiente que echa «agua por su boca», y de la tierra que se bebe la corriente formada⁴² coincidiera *grosso modo* con el águila, la serpiente emplumada y la laguna: los símbolos de un México mitificado.

⁴⁰ O.C. núm. 46, *Romance*, estr. 13-18 (cits. la 1.^a y la últ.) (págs. 60-61).

⁴¹ O.C. núm. 206 (pág. 164).

⁴² Ap. XII, 14-16, Cf. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*. Gallimard, Paris 1974.

La segunda estrategia seguida por Sor Juana para la consolidación del mito de «invención» de América opera de abajo a arriba. Pues de nada serviría haber ganado para la causa a los poderosos si en la base no se hallara pueblo alguno. Se trata por consiguiente de llevar a unificación un conjunto altamente heterogéneo de etnias, con lenguajes, costumbres y rango social de muy amplio espectro. El factor de unificación, desde el lado del contenido, lo brinda desde luego la religión católica, y especialmente la veneración mariana (celebrada es sobre todo la Asunción); desde el respecto estilístico, el medio empleado es el *villancico*, de formas y metros tan variados como las capas a las que presta voz. Los villancicos estaban agavillados en grupos de ocho poemas, divididos en los tres nocturnos del oficio de Maitines (el último nocturno se completaba con un Te Deum). Es por lo común en el último villancico, el VIII: la «Ensalada» o «Ensaladilla», donde brilla con todo fulgor el dominio de lenguas de nuestra poetisa, la comprensión para el hecho diferencial, y aun la acerada crítica —folclóricamente disimulada— contra toda forma de discriminación. Los villancicos de Sor Juana se configuran así como un documento único en su género para investigar la sociedad multirracial y multicultural de la Nueva España. Es preciso aunque sólo sea citar la valentía y audacia con la que se recogen no sólo las lamentaciones de los negros, sino también sus reivindicaciones y protestas de igualdad («¡pues, Dioso, mila la trampa,/ que aunque negro, gente somo,/ aunque nos dici cabaya!»⁴³), para nuestra temática son mucho más relevantes los esfuerzos por plasmar en la ensalada de los villancicos —ya de una forma decididamente «mestiza»— la danza india, el *tocotín*, que en Sor Juana alcanza momentos fulgurantes en su compaginación de diversas lenguas. Así, cabe gozar de un Tocotín escrito exclusivamente en náhuatl, presentado como un homenaje emocionado a la vieja lengua («y con las cláusulas tier-nas/ del Mejicano lenguaje,/ en un Tocotín sonoro/ dicen con voces süaves:»⁴⁴, de «un Tocotín mestizo/ de Español y Mejicano» cantado por un indio que viene a poner paz entre un estudiantón que suelta latines y un bárbaro que los «entiende» en castellano⁴⁵, o de la adivinanza de un indio que, en un juguete, pone en aprietos a un señor doctor⁴⁶. Pero donde sin duda se armonizan en profundidad maestría rítmica y métrica con una deseada comunidad multirracial, cuyos diferentes grupos rinden honor a la Virgen, es en la ensaladilla para el tercer nocturno de la Asunción de 1681. Y ahora los vemos, *circulando* ante su imagen (y, en efecto, se trata de un círculo, para evitar que la enumeración pueda hacer pensar en una gradación jerárquica). Aparecen —siempre frustrados en sus aspiraciones, ya que sus músicas y alabanzas nunca pueden ser dignas de la Virgen— Negros, Mestizos, «Galleguiños», Indios y Mulas⁴⁷: cantos rodados, arrastrados por la marea del Imperio. Futuro humus del pueblo mejicano, con el que Sor Juana se identifica, a la vez que le presta señas míticas de identidad.

Y por último, la vía estratégica más alta y más noble: la seguida en las Loas introductorias a los autos sacramentales. Allí, Occidente y América revisten desusada dignidad frente a los representantes —milicia y clero— del poder español, que no dejan

⁴³ O.C. núm. 241. Villancico (pág. 223). Cf. Cyril A. Jones, «El negro en los juegos religiosos de villancicos en México y España». En Debicki/Pupo-Walker, op. cit., 59-69.

⁴⁴ O.C. núm. 224. Villancico (pág. 212).

⁴⁵ O.C. núm. 241. Villancico (pág. 224).

⁴⁶ O.C. núm. 299. Villancico (pág. 277).

⁴⁷ O.C. pág. 348.

de tener en sus vestimentas y gestos algo de grotesco y huero, pomposo, recordando al «guapo» y fanfarrón con el que los teatros de marionetas sicilianos supieron reírse, en la misma época, del mismo dominador. Pero más importante aún es la alta consideración de la religión azteca —en cuyos sacrificios humanos se quiere apreciar un remedo de la Eucaristía—, ya no solamente como una tosca preparación de la católica, sino como una variante de la *única* Religión (de la que la católica sería otra variante), diferente sólo en lengua y ritos inesenciales (estrategia de buscar la sustancia idéntica tras accidentes diversos que vimos usada ya, aunque no con tanta maestría, por el Inca Garcilaso). En una suerte de «alguacil alguacilado», el empeño que la religión «oficial» pone, en su sincretismo, por convencer al pagano de la igualdad de fondo hace que, al final, y no sin ironía, sea la religión indígena la enaltecida. Así, en la loa para «El cetro de José» la Idolatría se «convierte» al catolicismo sólo porque éste presenta al creyente como un verdadero «caribe de Dios» (según la fortísima expresión de Calderón en *La Devoción de la Misa*):

¡Vamos, que como yo vea
que es una Víctima Humana;
que Dios se aplaca con Ella;
que La como, y que me causa
Vida Eterna (como dices),
la cuestión está acabada
y yo quedo satisfecha!⁴⁸

Mayor envidia aún tiene la presentación de la misma temática de la loa⁴⁹ para el auto sacramental más logrado de Sor Juana, allí donde se aúnan admirablemente tradición clásica (Ovidio), hermetismo (el *anthropos* del *Poimandres*) y cristianismo: «El Divino Narciso». La trama de la loa gira en torno a la ceremonia del Teocualo (tomada por nuestra autora de la *Monarquía Indiana* de Torquemada); una galleta en forma de ídolo (Huitzilopochtli) elaborada con pasta de amaranto, y que Sor Juana, en su afán de asimilación con la hostia, nos presenta aquí como amasada con sangre de niños (mezclando así *pro domo sua*, en un buen ejemplo de mestizaje cultural, dos rituales distintos: el mentado —Tzoalli— y la llamada «guerra florida», como resultado de la cual eran sacrificadas las víctimas —a las que se extraía el corazón—, identificadas con Tezcatlipoca). Sor Juana hace de esa ceremonia —marginal, en la religión azteca— el centro de las creencias de Occidente («Indio galán, con corona») y de América («India bizarra»): la celebración del «Gran Dios de las Semillas» (pág. 383). La fiesta —en la que «América» celebra la abundancia de oro en sus minas y de frutos en sus campos en términos casi idénticos a los empleados en el romance a la Duquesa de Aveyro, ¡escrito por una monja hieronimita!— se ve abruptamente interrumpida por la llegada del Cielo («de Capitán General») y de la Religión Cristiana («de Dama Española»), seguidos de Soldados. La mofa con que Sor Juana presenta la caricatura del Requerimiento (abolido desde 1542) es para ser gustada despaciosamente:

⁴⁸ O.C. pág. 470.

⁴⁹ O.C. págs. 383-390. A continuación se citará la página directamente en el texto.

Soy la Religión Cristiana,
que intento que tus Provincias
se reduzcan a mi culto (pág.385).

Empeño y locura del que se burlan los indios, y que han de conocer la inmediata reacción bélica del Celo («rayos de acero», en una clara parodia calderoniana). Imposible que el lector no se identifique con el digno Occidente:

¿Qué Dios, qué error, qué torpeza,
o qué castigos me intimas?
Que no entiendo tus razones
ni aun por remotas noticias (*ibid.*).

Los pobres indios pretenden seguir su fiesta en paz, a lo que responde el Celo declarando la guerra, y exclamando en un verso tan cruel como audaz es su utilización por Sor Juana:

¡Muere, América atrevida! (pág. 386).

El «atrevimiento» consiste en resistirse a ser avasallada por el invasor, a lo que se ve. Sin embargo, la Religión evita el asesinato (¿el genocidio?) con unas palabras que no dejan de anticipar la famosa dialéctica hegeliana del amo y el esclavo:

¡Espera, no le des muerte,
que la necesito viva!

Y la maniobra que la Dama Española seguirá es la misma que la de San Pablo en Atenas: el Gran Dios de las Semillas será identificado con el cristiano utilizando como mediador al *Dios no conocido* (pág. 387). Lo curioso es que la Religión ve en la ingestión del idolillo un remedo de la Eucaristía urdido por el demonio y, sin embargo, no convence a los idólatras, como quizá cabría esperar de nuestra conciencia «moderna», haciéndoles ver lo abominable del canibalismo (aquí, «espiritualizado»: sólo la «sangre inocente», que amasa la pasta, es consumida), sino al contrario, intensificando el sacrificio. Y así lo entiende América:

¿Será esa Deidad que pintas,
tan amorosa, que quiera
ofrecérseme en comida,
como Aquésta que yo adoro? (pág. 388).

Claro está: si Religión convence a América de que el Dios de las Semillas es el mismo que el adorado en España, entonces, y a la inversa, Celo y Religión habrán de adorar —si quieren ser consecuentes— al mismísimo Señor de las Semillas, que poco antes parecía ser el diablo en persona. Y así, en efecto, concluye la Loa. Todos —es decir, también los españoles— exclaman:

¡Dichoso el día
que conocí al Gran Dios de las Semillas!

Y Sor Juana escribe una acotación, bien normal en las loas y entremeses, pero que aquí produce un irresistible efecto irónico y aun sarcástico: «(Entranse bailando y cantando)» (pág. 390). Sería digno de ver, en efecto, a todo un Capitán General y a una Dama Española adorando a un dios azteca y bailando y cantando con indios, y ello en una obra teatral escrita para ser representada: «En la coronada Villa/ de Madrid, que es de la Fe/ el Centro, y la Regia Silla/ de sus Católicos Reyes» (*ibíd.*). ¿Se daba cuenta Sor Juana del efecto que producirían sus «piadosas» y apostólicas propuestas?

En todo caso, el motín de 1692 fue el preludio coral, estruendoso y estéril, para el drama personal del derrumbamiento de Sor Juana Inés de la Cruz. La pluma de la escritora se agostaba para siempre. Y con ella entraba en franca decadencia el mito de la invención de América. Poco más de un siglo después surgirían muchas naciones en una América estratificada y desatenta. Y México conocería, a través del francés, un burdo remedo del Imperio que Sor Juana deseara para el hijo de su Lysi. Pero me pregunto si en ese mosaico puede hablarse, en el sentido del Inca y de la Décima Musa, de *Patria*. Claro que quizá sea demasiado tarde para todos. Quizás el destino del hombre occidental sea la apatridia. Convertidos sus mitos en muecas ideológicas, olvidada y despreciada la tradición clásica, adelgazada e informatizada la tragedia del Gólgota, quizás el fracaso de los esfuerzos del bastardo Garcilaso y la monja novohispana hayan sido premonición del fin de una manera de ser hombre. Y sin embargo, ¿cómo no ser, hoy, *mestizo*? ¿Hoy, cuando se va cumpliendo de forma inexorable la profecía de Diderot? Este preveía que, en tres siglos, habrían desaparecido los salvajes americanos de la faz de la tierra (y eso que no podía prever el exterminio decimonónico, por métodos «científico-técnicos»). Y entonces, ¿cómo pensar al Otro, cuando éste se haya convertido tan sólo en una figura de ficción, en héroe de narraciones u objeto de historias de viajeros curiosos? «No serán los tiempos del hombre salvaje, para la posteridad, lo que para nosotros son los tiempos fabulosos de la Antigüedad? ¿No hablará de él, como nosotros hablamos de los centauros y de los lapitas?»⁵⁰.

Ese tiempo ha llegado. Y el salvaje está dentro, fantasmal, nuevo Banquo. Y nosotros, mestizos indigentes, andamos aún a la búsqueda de un mito de fundación. De fundación de las Américas del interior. De nuestro propio, onírico pasado:

... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

(... y ¿para qué poetas en tiempo indigente?)

Pero ellos, dices, son como los santos sacerdotes del Dios del vino,
De tierra en tierra vagando en la noche sagrada.)

Friedrich Hölderlin, *Brot und Wein*, estr. 7

⁵⁰ Denis Diderot, *Histoire des Deux Indes*. (Oeuvres complètes, ed. J. Assézat y M. Torneux. Garnier, París 1875-1877; VII, 162-163). Cf. M. Duchet, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Siglo XXI, México 1975, pág. 7.

Félix Duque