

TEATRO Y FIESTA POPULAR Y RELIGIOSA

Mariela Insúa | Martina Vinatea Recoba (eds.)



LOS ELEMENTOS SUBVERSIVOS DE LA FIESTA
COLONIAL UNIFICADORA: EL CASO DE LA FIESTA DEL
CORPUS CHRISTI DENTRO DEL DISEÑO ESTRATÉGICO
DE LA ESCRITURA DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

Ana Stanic
Universidad Complutense de Madrid
Universidad de Zadar

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Miguel de Cervantes, Pierre Menard y posiblemente el Inca Garcilaso

LA FIESTA COMO UN FENÓMENO POLIFACÉTICO EN UNA ÉPOCA
POLIFACÉTICA

En términos generales, lo lúdico dentro de la vida humana se suele percibir de dos maneras: o como algo separado de la vida cotidiana que se expresa en ocasiones singulares y especiales como son las fiestas, tanto populares como religiosas¹, o más bien como elemento civilizador y de aprendizaje que, como tal, no se separa de la vida cotidiana, sino está presente en todos sus niveles². Independiente-

¹ López Cantos, 1992.

² Huizinga, 1972.

mente de la definición que aceptemos como correcta, la Conquista de América y la posterior época colonial representan un caso curioso dentro de la historia con respecto a la fiesta, ya que los habitantes autóctonos tenían que abandonar la gran mayoría de sus antiguos rituales, principalmente porque el colonizador europeo y cristiano los relacionaba con la idolatría y la corrupción moral. A su vez se vieron obligados a participar en las celebraciones del imperador. ¿Qué ocurre cuando las fiestas, que pueden ser entendidas como maneras de relajarse y romper con las obligaciones impuestas por la sociedad, son, sin embargo, impuestas por esta como un instrumento colonizador más?

Dado el gran número de participantes y la atmósfera prevalente de esparcimiento, la fiesta representaba un posible riesgo para las autoridades como espacio difícil de controlar. No obstante, por esas mismas características, una fiesta estratégicamente bien organizada se convertía en un terreno fructífero para la imposición del marco popular y religioso mucho más amplio al que pertenecía, en este caso europeo y cristiano. Como lo religioso estaba estrechamente vinculado con lo político³, los espacios festivos empiezan a ser también espacios políticos que transmiten nociones de jerarquía, poder y autoridad. En este sentido los espacios festivos coloniales, aunque rompen con los antiguos, parecen heredar los rituales políticos del estado incaico que funcionaban de la misma manera⁴: las fiestas reafirmaban la cohesión entre el soberano inca y la población, por un lado, y entre el ser humano y los poderes sobrenaturales, por el otro.

LA POLISEMIA DEL ENTRETEJIMIENTO RELIGIOSO: EL CORPUS INDIANIZADO Y EL INTI CRISTIANIZADO

Con el propósito de una imposición menos chocante y más fácil, algunas fiestas cristianas se solían identificar con las indígenas, a base de varias semejanzas y coincidencias. Una de las identificaciones más significativas es la del Corpus Christi con el Inti Raymi; una de las fiestas cristianas más importantes (dedicada a Jesucristo encarnado en la hostia) con la fiesta central dentro del calendario indígena (que

³ Ver, por ejemplo, Gareis, 2007.

⁴ La gran diferencia, por supuesto, estriba en el hecho de que el colonizador imponía un sistema cultural *otro*, completamente diferente, mientras que en el estado incaico los soberanos y el pueblo pertenecían al mismo marco cultural.

celebraba el dios del Sol). En sus *Comentarios reales* el famoso historiador y cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega utiliza precisamente esa autoridad suya de «traductor de culturas»⁵ para igualar esas dos fiestas con el propósito de demostrar así el proclamado monoteísmo andino y el hecho de que el Imperio incaico fue un paso importante hacia la cristianización de los pueblos americanos. Según el Inca Garcilaso, los Incas prepararon el terreno para el cristianismo conquistando las tribus bárbaras que habían vivido allí antes de su llegada, de la misma manera que Roma había cristianizado las costumbres paganas en el norte de Europa. Carolyn Dean reconoce la intención del Inca de combatir las acusaciones idolátricas que, antes del gran extirpador Pablo Joseph de Arriaga, a finales del siglo XVI hacía también el padre José de Acosta⁶.

Sin embargo, la identificación de estas dos fiestas puede resultar paradójica puesto que la fiesta cristiana, además de representar el triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte, a la vez representaba la victoria de toda la Iglesia Católica sobre la idolatría y el paganismo. Si bien puede parecer que los indígenas no iban a participar en una fiesta que celebra el triunfo sobre ellos mismos, lo cierto es que tomaron parte activa en ella, precisamente porque no veían —ni la fiesta ni su participación— del mismo modo que los españoles. Describir la participación indígena como paradójica en este caso sería repetir el mismo error que cometieron los colonizadores y los evangelizadores intentando entender el comportamiento del *otro* a través del prisma del *yo*. De este error advierte Dean citando a Derridá que afirma que «entender al otro mediante la comprensión es reducir lo otro al yo. Es privarlo precisamente de la misma alteridad por la cual el otro *es otro*»⁷. Por un lado, los indígenas iban aceptando la religión cristiana porque hasta cierto punto la percibían como la continuación de la suya, como un desplazamiento simbólico de su culto al Sol dentro de las restricciones coloniales⁸. Esa afirmación la podemos comprobar comparándola con la percepción incaica de los virreyes españoles que en la *capac cuna*, la representación del linaje incaico, aparecen inmediatamente después de los soberanos incaicos como si se

⁵ López-Baralt, 2011.

⁶ Dean, 2002.

⁷ Derridá, 1967, pp. 117-228, citado por Dean, 2002, p. 54.

⁸ Lamana, 1996.

tratara de una sucesión natural. Es más, como señala Dean refiriéndose a Bhabha, no es el subalterno indígena el que se encuentra en una situación paradójica, sino el colonizador mismo, puesto que anula la alteridad indígena intentando entenderla a través de su modelo cultural propio al mismo tiempo que la reconoce como la base imprescindible y esencial para la conquista y la conversión del otro⁹. «Estimular la diferencia necesaria pero contener sus manifestaciones: esta fue una preocupación constante de las autoridades coloniales»¹⁰.

La mayoría de los críticos de la literatura colonial¹¹ están de acuerdo en que, a través de la participación en las fiestas cristianas, los indígenas cristianizados —en particular sus élites— definían (y defendían) su posición dentro de la sociedad colonial y reconstruían su identidad adaptándola a las nuevas circunstancias coloniales. De la misma manera que estaba dentro del interés colonizador importar e imponer las costumbres europeas y cristianas, pero sin desbaratar la integración ya existente de la sociedad, a la élite incaica le convenía mantener su estatus dentro del nuevo sistema, así que hasta cierto punto podemos hablar de una simbiosis entre el colonizador y el colonizado (no olvidándonos nunca, por supuesto, del hecho de que fueron los españoles los que en realidad tenían el poder militar y político en sus manos). Etchelecu lo explica de una manera muy clara:

Lo que permanecía en *Corpus Christi* era un sentimiento de pertenencia. En sus danzas y cantos manifiestan y reivindican los lazos de solidaridad que existían en el otrora Imperio Inca, si lo consideramos como una asociación religiosa que funcionaba gracias a un rígido ceremonial. Los incas encontraron en el catolicismo aquellas ‘virtudes integradoras’ imprescindibles para seguir como sociedad. La religión cristiana vino a ocupar el lugar social de la incaica y, la nobleza indígena decidió adoptarla como práctica «acorde a su estatus de elite»¹². Por esto no les costó a los incas del Cuzco acomodarse a la situación de la festividad cristiana que sufre una suerte de metamorfosis, donde lo católico es expresado en términos andinos.

En resumen, los miembros de las elites incaicas legitimaban sus lugares de privilegio con los pactos de reciprocidad y redistribución basados en

⁹ Bhabha, 1984, citado por Dean, 2002, p. 54.

¹⁰ Dean, 2002, p. 54.

¹¹ Entre otros Lamana, 1996; Dean, 2002; Etchelecu, 2007.

¹² Citando a Lamana, 1996, p. 95.

el rígido ceremonial que los caracterizaba. De los beneficios que obtuviera su comunidad dependía la jerarquía del curaca entre sus pares. Los incas prehispánicos ya estaban habituados al uso de las ceremonias como prerrogativa para mejorar posiciones y, a su vez, los españoles no hacían más que aplicar sus propios modos de celebración europea, enfatizados por la Contrarreforma¹³.

LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA EN LA FIESTA CRISTIANA

En la segunda parte de los *Comentarios reales*, titulada *Historia general del Perú*, en el primer capítulo del libro octavo, el Inca Garcilaso vuelve a subrayar la solemnidad y la grandeza de la celebración de la fiesta del Corpus Christi en el Cuzco colonial ya reiteradas en varias ocasiones en el libro. Aprovecha la oportunidad para afirmar la unión y los «cincuenta y siete años de paz» por fin alcanzados en las tierras americanas¹⁴. El capítulo fue escrito en 1611, pero el Inca recuerda y describe la celebración de la fiesta a la que asistió en 1555.

Desde casi el principio de la Conquista, se impuso el así llamado «desfile de incas»: los reyes incas desfilaban para rendir pleitesía al poder colonial civil y religioso, pero al mismo tiempo para asegurar su papel dentro de ese nuevo sistema que estaba en construcción. Como testigo de vista —que es lo que le otorga aún más autoridad como cronista y hace su obra todavía más fiable y relevante— describe el esplendor del desfile de incas que tuvo lugar en aquella ocasión:

Los caciques de todo el distrito de aquella gran ciudad venían a ella a solenizar la fiesta, acompañados de sus parientes y de toda la gente noble de sus provincias. *Traían todas las galas, ornamentos e invenciones que en tiempo de sus Reyes Incas usaban en la celebración de sus mayores fiestas* (de las cuales dimos cuenta en la primera parte de estos *Comentarios*); cada nación traía el blasón de su linaje, de donde se preciaba descender.

Unos venían (como pintan a Hércules) vestidos con la piel de león, y sus cabezas encajadas en las del animal, porque se preciaban descender de un león. Otros traían las alas de un ave muy grande que llaman *cúntur* puestas a las espaldas, como las que pintan a los ángeles, porque se precian descender de aquella ave. [...] Con las cosas dichas, y otras muchas que se pueden imaginar, que yo no acierto a escribirlas, solenizaban aquellos indios las fiestas de sus Reyes. *Con las mismas (aumentándolas todo lo más que podían) celebraban en mis tiempos la fiesta del Santísimo Sacramento,*

¹³ Etchelecu, 2007, p. 299.

¹⁴ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 184-185.

*Dios verdadero, Redemptor y Señor Nuestro. Y hacíanlo con grandísimo contento, como gente ya desengañada de las vanidades de su gentilidad pasada*¹⁵.

Estos párrafos son sumamente importantes por dos razones que se evidencian a lo largo de toda la obra del Inca como motivos principales de su escritura. Se trata de la afirmación de *la persistencia y la prolongación de lo precolombino en los tiempos coloniales*, pero que pervive precisamente porque está *al servicio del cristianismo*, lo que confirma una vez más el alto nivel de la evangelización alcanzado en el Nuevo Mundo. Según el Inca, el pueblo es «desengañado» de las antiguas creencias, las fiestas cristianas se solemnizan en una cooperación entre los españoles y los indígenas, lo que quiere decir que los elementos precoloniales se han integrado con éxito en la sociedad colonial por lo que esta está aún más consolidada. Se ha impuesto el orden dentro del cual cada miembro conoce muy bien su lugar y la distribución de los participantes en la ceremonia refleja la jerarquía social. Lo que es incluso más importante, el cabildo «tenía consigo a los Incas que habían quedado de la sangre real, por honrarles y hacer alguna demostración de que *aquel Imperio era dellos*»¹⁶. El Inca Garcilaso afirma explícitamente que los Incas no son meros vencidos subalternos privados de su identidad y soberanía. Al contrario, siguen ejerciendo su autoridad dentro de la celebración de la fiesta —cristiana, pero también suya, ya que ahora «todos [son] cristianos»¹⁷— y, por consiguiente, dentro del nuevo sistema colonial. Lo antiguo no desapareció ni dejó de existir, más bien se disfrazó de lo nuevo, de la misma manera que los incas se disfrazaban de leones o aves según su origen mitológico, como acabamos de ver en la descripción del Inca. De esta manera los disfraces incaicos obtienen una simbología adicional: además de transmitir y celebrar el mito del origen de las provincias, adoptan —e inmediatamente transmiten— un significado nuevo adaptándose a las nuevas circunstancias.

LA PARADOJA DE UN «ESCÁNDALO, DISPARATE Y LOCURA» COMO ELEMENTO UNIFICADOR

Hasta ahora hemos visto cómo los propósitos generales del enunciador de los *Comentarios reales* se reflejan y resumen en el micronivel

¹⁵ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 185–186, énfasis agregado.

¹⁶ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 186, énfasis agregado.

¹⁷ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

de la primera parte de este capítulo. A continuación analizaremos cómo el enunciador sigue persiguiendo y alcanzando sus objetivos incluso después de un desequilibrio, tanto contextual como textual, que los pueda poner en peligro. Ya del título del capítulo que dice «Cómo celebran indios y españoles la fiesta del Santísimo Sacramento en el Cozco. *Una pendencia particular* que los indios tuvieron en una fiesta de aquellas»¹⁸ el lector presente y luego espera impacientemente una discrepancia dentro de este sistema maravillosamente armonizado. De hecho, nada más reafirmar la jerarquía y el orden impuestos en la sociedad colonial que se reflejan en la distribución de los participantes en la fiesta, el Inca cuenta un episodio que revela la amenaza de la posible inestabilidad y subversión social.

Como pasan las cuadrillas, llegan los cañaris, los habitantes preincaicos de una parte del territorio actual de Ecuador, conquistados por el Inca Túpac Yupanqui. Están encabezados por el caudillo Francisco Chillchi que ha participado en la rebelión del Manco Inca contra el invasor Hernando Pizarro luchando al lado de los españoles. Como es sabido, era una praxis frecuente que los pueblos preincaicos se unieran con los conquistadores españoles en un intento de liberarse de los conquistadores incaicos y asegurarse una posición mejor dentro de la nueva sociedad colonial. Ahora, en la celebración del Corpus en Cuzco en 1555, como cuenta el Inca Garcilaso:

Este Don Francisco subió las gradas del cimiterio muy disimulado, cubierto con su manta, y las manos debajo della, con sus andas sin ornamento de seda ni oro, mas de que iban pintadas de diversas colores, y en los cuatro lienzos del chapitel llevaba pintadas cuatro batallas de indios y españoles.

Llegando a lo alto del cimiterio, en derecho del cabildo de la ciudad, donde estaba Garcilaso de la Vega, mi señor, que era corregidor entonces, y su teniente el licenciado Monjaraz, que fue un letrado de mucha prudencia y consejo, desechó el indio Cañari la manta que llevaba en lugar de capa, y uno de los suyos se la tomó de los hombros, y él quedó en cuerpo, con otra manta ceñida (como hemos dicho que se la ciñen cuando quieren pelear o hacer cualquier otra cosa de importancia). Llevaba en la mano derecha una cabeza de indio contrahecha, asida por los cabellos¹⁹.

¹⁸ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 184, énfasis agregado.

¹⁹ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

Los Incas reaccionaron como era de esperar: se escandalizaron y algunos de ellos intentaron arrojar al cañari al suelo, lo que provocó un tumulto. Según el Inca Garcilaso, el mayor de ellos juzgó el comportamiento del cañari con las siguientes palabras: «Este perro auca, en lugar de solenizar la fiesta, viene con esta cabeza a recordar cosas pasadas, que estaban muy bien olvidadas»²⁰. Además, como le piden la explicación de su acto, el cañari aclara que no debe sorprender que «tal día como hoy»²¹ se honre con la hazaña que hizo en servicio de los cristianos, lo que demuestra que, como aliado de los españoles, él también es consciente de la simbología triunfadora de la fiesta del Corpus.

Ahora bien, ¿por qué el Inca Garcilaso, nada más afirmar y subrayar en varios niveles textuales la integración y la paz alcanzadas en la sociedad colonial, hace lo mismo que el cañari y arroja ante los lectores este episodio insólito y sorprendente? Los críticos, al analizar las fiestas descritas en los *Comentarios reales* y las fiestas coloniales en general, no suelen hacer referencia a este episodio y se concentran en la solemnidad y el esplendor de las celebraciones. El Inca pudo haber hecho lo mismo. O pudo, como solían hacerlo las autoridades españolas, haber atribuido el escándalo al excesivo consumo de alcohol, supuestamente inherente a las culturas precolombinas, y satisfacerse así con la irracionalidad como la explicación de todo incidente que, además, legitimaba las medidas restrictivas y represivas de la conquista. El historiador hispano Esquivel y Navia atribuye el mencionado incidente a la embriaguez²², pero nosotros más bien estamos de acuerdo con Dean que sostiene que, aunque la intoxicación podía perturbar los acontecimientos civiles y religiosos, no era la causa de las tensiones, sino más bien un síntoma de los conflictos étnicos internos²³. Además, el Inca Garcilaso nunca apoyó una conquista violenta e impuesta, sino siempre subrayaba la entrega voluntaria de los pueblos nativos y su disposición espiritual a la aceptación de la religión cristiana como la continuación natural de la suya, hecho que comprobaba afirmando el monoteísmo indígena e identificando la fiesta del Inti Raymi, dios del Sol, con la fiesta del Corpus Christi.

²⁰ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

²¹ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

²² Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, p. 178.

²³ Dean, 2002, p. 59.

El Inca Garcilaso no comenta el incidente personalmente, pero transmite casi textualmente la respuesta del Inca, por lo que queda más que claro que firmaría sus palabras sin que lo diga explícitamente:

Perro traidor, ¿heciste tú esa hazaña con fuerzas tuyas, sino *en virtud de este Señor Pachacámac*, que aquí tenemos presente, y en la buena dicha de los españoles? ¿No sabes que *tú y todo tu linaje érades nuestros esclavos*, y que no hubiste esa vitoria por tus fuerzas y valentía, sin por la que he dicho? Y si lo quieres experimentar *ahora, que todos somos cristianos*, vuélvete a poner en esa plaza con tus armas y te enviaremos un criado, el menor de los nuestros, y te hará pedazos a ti y a todos los tuyos. [...] ¿No sabes que dejamos de hacer guerra a los españoles y desamparamos el cerco, y nuestro príncipe se desterró voluntariamente y dejó su Imperio a los cristianos, viendo *tantas y tan grandes maravillas como el Pachacámac hizo en favor y amparo dellos?* [...] Señor, hágase justicia como se debe hacer para que no seamos baldonados de *los que fueron nuestros esclavos*²⁴.

La respuesta es significativa en varios niveles. En primer lugar, poniendo juntos y relacionando al Pachacámac y «la buena dicha de los españoles» dos veces en el mismo párrafo, el Inca Garcilaso iguala sus papeles e importancias constatando una vez más la proyección natural y espontánea de la religión indígena en la traída por los españoles. Además de manifestarse a través de la identificación del Inti Raymi con el Corpus Christi, esa prolongación de la religión indígena en la cristiana en el plano más general se demuestra también a través de la identificación del Dios cristiano con el Pachacámac, la fuerza creadora de la vida, suprema e invisible, cuya representación material es precisamente el sol²⁵. Aunque la presencia de tantos soles pueda causar confusión en la mente del lector occidental, Zuidema aclara que la divinidad suprema del Sol no era una, sino se desdoblaba según la sucesión de las épocas agrícolas²⁶.

En segundo lugar, el Inca de nuevo aprovecha la oportunidad para concluir que ahora todos son cristianos y que, es más, la cristianización del pueblo indígena fue voluntaria, puesto que el pueblo, inteligente y espiritualmente preparado gracias a su religión, se dio cuenta de «tantas y tan grandes maravillas como el Pachacámac hizo

²⁴ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 187-188, énfasis agregado.

²⁵ Ramírez Ribes, 1992; Rodríguez Garrido, 1995; Mazzotti, 1995.

²⁶ Zuidema, 1976.

en favor y amparo dellos [los cristianos]»²⁷. Como vemos, el dios indígena no desaparece, sino sirve al Dios cristiano y, por consiguiente, el pueblo indígena se entrega y sirve al pueblo español, lo que afirma una vez más la pervivencia de lo anterior en lo posterior y da paso a los múltiples elementos sincréticos y al mestizaje. Además, hay que tener en cuenta que el episodio comentado por el Inca se produce en el llamado «desfile de incas» en el que los reyes incas desfilan para rendir pleitesía al poder civil y religioso del colonizador. Esas dos características: la lealtad al monarca español y a la doctrina cristiana, según Rolena Adorno, representan los niveles máximos de la caballería y la diplomacia, tan apreciados en el mundo occidental de la época²⁸. Otorgándolas al pueblo indígena, el Inca Garcilaso les devuelve la dignidad a los habitantes autóctonos dentro del propio sistema de valores del colonizador, mediante lo cual se reconoce también su nuevo lugar acreditado dentro del nuevo sistema colonial.

En tercer lugar, cabe destacar que en dos frases del párrafo citado los cañaris se describen como esclavos de los incas, es decir, como pueblos bárbaros salvados por la conquista y la esclavización incaicas a través de las cuales se vieron liberados de las tinieblas en las que vivían de la misma manera que, según el modo de ver cristiano, los reyes incas y sus pueblos se vieron liberados de sus tinieblas por la conquista española. En este sentido, los reyes incaicos, como «hijos del sol», dentro de la alegoría temporal de Mazzotti representan el sol temprano de la madrugada, que es la consecuencia natural y necesaria de un supuesto estado de la oscuridad anterior. El Evangelio y el Dios cristiano, visto como «sol de justicia», corresponden al tiempo de la mañana después del amanecer y representan un nuevo sol metafórico más fuerte que salva a los mismos «hijos del sol» incaicos de sus propias tinieblas²⁹.

Como afirma el Inca Garcilaso, precisamente porque habían sido esclavos de los incas, es decir, salvados por ellos de su oscuridad moral, los cañaris podían conseguir la victoria a la que se refiere su caudillo. Sin embargo, ahora cuando todos son cristianos, los podría vencer incluso un criado, «el menor de los nuestros»³⁰. Aunque el

²⁷ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

²⁸ Adorno, 1988.

²⁹ Mazzotti, 1995, pp. 407-413.

³⁰ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 187.

Inca recuerda también las hazañas que hizo su pueblo en esa lucha contra los españoles para contrastarlas a la jactancia preincaica y reafirmar una vez más la grandeza de sus paisanos, acaba concluyendo una vez más que dejaron de hacer guerra contra ellos agradecidos por el verdadero conocimiento religioso que les transmitieron. Como afirma Ramírez Ribes, la idealización de la Conquista, en la que los pueblos sometidos agradecen a sus invasores el vasallaje que les imponen viéndose a sí mismos como elegidos privilegiados, es otra de las tácticas que usa Garcilaso dentro del diseño estratégico de su escritura³¹. Es más, como acabamos de ver, el rey inca que participa en la procesión y el Inca Garcilaso que narra el episodio del «escándalo, disparate y locura»³², se enfurecen porque el caudillo preincaico no demuestra la misma gratitud a sus salvadores incaicos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después del análisis pormenorizado del capítulo vemos que en la escritura del Inca nada es casual. Aunque pueda parecer que el tumulto ocurrido y no obviado por el cronista revela la inestabilidad de la sociedad colonial negando la fuerza unificadora de la fiesta, el Inca no hace otra cosa que afirmar una vez más la condición proclamada a lo largo de toda la obra y reiterada de nuevo al comienzo del dicho capítulo. Le resulta especialmente importante reafirmar la capacidad de la sociedad colonial de resolver problemas mucho más complejos que una pequeña «pendencia particular» o un incidental «escándalo, disparate y locura» de un caudillo preincaico que parece no haber entendido bien el propósito de la fiesta cristiana, que ahora pertenece también a los indios, y cuya grandeza es reconocida por todos los miembros de la sociedad, independientemente de su origen o estatus. El Inca afirma que, después del discurso juzgador del rey inca, le quitaron la cabeza al cañari y «con esto quedaron satisfechos los Incas y todos los indios de la fiesta, que se habían escandalizado de la libertad y desvergüenza del Cañari, y todos en común, hombres y mujeres, le llamaron “¡Auca, auca!”, y salió la voz por toda la plaza. Con esto pasó la procesión adelante, y se acabó con la solemnidad acostum-

³¹ Ramírez Ribes, 1992, p. 90.

³² Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 188.

brada»³³. El orden ha sido reimpuesto, la paz y la integración no están en peligro.

Es más, el Inca llega a ser un historiador aún más fiable ya que se demuestra moralmente responsable y sincero incluso en situaciones que suponen un peligro latente para los propósitos generales de su obra. Al comienzo del capítulo, dos veces subraya la obligación que tiene un historiador con respecto a la veracidad de su escritura: «Porque la historia pide que cada suceso se cuente en su tiempo y lugar»³⁴ y «Mi intención no es sino escribir los sucesos de aquellos tiempos, y dejar los presentes para los que quisieren tomar el trabajo de escribirl-os»³⁵. La responsabilidad moral del Inca Garcilaso como historiador nace en el cruce de las herencias indígena y europea: los primeros fueron contadores y oyentes de las historias (plural es intencional) leídas de los *quipus* y para ellos no existía un sentido histórico u oficial de los acontecimientos; y para los segundos la veracidad era un imperativo imprescindible del discurso historiográfico del humanismo renacentista. Narrando una nueva historia de los incas y fijándola con la escritura³⁶ o, visto del otro lado, modificando el canon consagrado del historiador blanco y europeo³⁷, el Inca Garcilaso se crea la autoridad historiográfica a sí mismo y la utiliza *ad hoc*, según el discurso se va formando, para diferentes objetivos que intenta alcanzar a través de su retórica. Opera dentro del discurso renacentista español, ya que primordialmente escribe para un lector español, y se propone obtener un lugar en la sociedad española, de la misma manera que los reyes incas desfilan delante de los gobernadores civiles y religiosos españoles para asegurarse un lugar dentro de la nueva sociedad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R., «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 28, 1988, pp. 55-68.
- Bhabha, H., «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse», *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, October, vol. 28, 1984, pp. 125-133.

³³ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 188.

³⁴ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 184.

³⁵ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 185.

³⁶ Fernández, 1998.

³⁷ Rabasa, 1994; Mazzotti, 1995.

- Dean, C., *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- Derridá, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.
- Esquivel y Navia, D., *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* [1749], vol. I, Lima, Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese, 1980.
- Etchelecu, L., «Diversas formas que adopta la religión andina. Yuxtaposiciones peligrosas», *Hispania Sacra*, 119, enero-junio 2007, pp. 293-301.
- Fernández, C., «La textualización de la memoria andina en los *Comentarios reales*», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 48, 1998, pp. 229-239.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales)* [1617], vol. III, Buenos Aires, Emecé, 1994.
- Gareis, I., «Los rituales del estado colonial y las élites andinas», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37.1, 2007, pp. 97-109.
- Gruzinski, S., «El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España», en *Celebrando el Cuerpo de Dios*, ed. A. Molinié, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 151-173.
- Huzinga, J., *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972.
- Lamana, G., «Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano», *Revista Andina*, 14.1, 1996, pp. 73-106.
- López-Baralt, M., *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*, Madrid, Iberoamericana, 2011.
- López Cantos, Á., *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Mazzotti, J. A., «En virtud de la materia. Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*», *Revista Iberoamericana*, 172-173, 1995, pp. 385-421.
- Rabasa, J., «On Writing Back: Alternative Historiography in *La Florida del Inca*», en *Latin American Identity and Constructions of Difference*, ed. A. Chanady, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 130-148.
- Ramírez Ribes, M., *Un amor por el diálogo: el Inca Garcilaso de la Vega*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
- Rodríguez Garrido, J., «La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*», *Revista Iberoamericana*, 172-173, 1995, pp. 371-383.
- Zuidema, T., «La imagen del sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los incas en el Cuzco», *Journal de la Société des Américanistes* (París), 63, 1976, pp. 199-230.