

EL INCA GARCILASO EN LAS UTOPIÁS REVOLUCIONARIAS

IRIS M. ZAVALA
(Universidad de Utrecht)

Ese invento colombino llamado «Indias» era ya terreno de «otredad» real para el espíritu especulativo europeo en el siglo racional de la primera modernidad. Desde el proyecto de Tomás Moro en 1516, las utopías se habían convertido en narrativas de exploración de nuevas ficciones sociales. La imaginación cultural del visionario tocaba, con minuciosidad, todos los espacios de la vida social: economía, política, urbanización, vida cotidiana, religión, cultura. Estas construcciones ilusorias inventaban mundos imaginarios, a veces reproducían en los nuevos espacios las mismas fantasías ideológicas, los mismos diseños sociales y urbanísticos. Las ciudades ideales abundan durante el Renacimiento; en la Florencia de los últimos Médicis, B. Ammannati esbozó su ciudad ideal, centralizada, con espacios para bibliotecas, conventos, monasterios, hospitales, escuelas, semejante a la conocidísima utopía urbanística de Giorgio Vasari el Joven, fechada en 1598. También Leonardo imaginó sus espacios urbanos ideales, como el socialista William Morris cuatro siglos después, que todavía en la década de 1880 advertía a los trabajadores ingleses que el propio país podía ser la «América».

El discurso utópico, emparentado con la futurología, con el mesianismo, con la heterodoxia, con el exotismo, con la narrativa emancipatoria es ya tradición en la Francia prerrevolucionaria, cuando se difunde el texto del Inca, *Comentarios Reales* (Lisboa, 1609) en su traducción francesa de 1633, que proyecta en lo «imaginario social» no sólo un acceso simbólico al poder (González Echevarría 1988), sino una reapropiación de la función narrativa en el campo cultural. Garcilaso el Inca organiza su *metanarrativa* contra las valoraciones autoritarias, y el discurso monológico imperial desde el exterior del sistema. Su discurso es el del sujeto marginal que se propone recuperar y reapropiar el derecho a la *representación*, invirtiendo las imágenes. Su narrativa histórica obedece a una «mirada» anti-imperial y anti-colonial, que proyecta en lo imaginario social el envés de la historia de América. Su metanarrativa disloca y *carnivaliza* la mirada imperial, y proyecta un imaginario social y una «memoria histórica» de emancipación. Revela, simultáneamente, dos esti-

los, dos historias, dos «realidades», dos puntos de vista lingüísticos, dos enunciados que se mueven entre la alegoría representativa y la ironía representadora. En su proceso reacentuado, exige una relación distinta con el material histórico; en esta doble voz, al lado de la palabra que significa está la palabra significada (lo significado); el referente siempre es otro.

Este «imaginario social» anti-autoritario garcilasiano, se inscribe como *sociograma* de narrativa utópica en el siglo XVIII, en el discurso emancipatorio de Denis de Veiras d'Allais (también escrito Vairasse, 1677-1679), Simon Tyssot de Patot (1710) y Morelly (1753). Desde los futuros edénicos y el fondo ecológico de las comunidades pastorales (Ovidio, Virgilio), el discurso de Garcilaso el Inca se genera en la fiebre de «otredad» que abre camino a la Revolución francesa. El mensaje reformista pasa por el canal de la «ficción», para proyectar un imaginario donde el espacio social es *otro*, y este se articula con independencia de significadores dominantes. Lo imaginario social crea «representaciones» de lo «otro», se enuncian proyectos imaginarios de sociedades en las cuales la familia, la propiedad, las clases y la economía, las estructuras gubernamentales y hasta la religión y la etnia son «otros». La utopía garcilasiana refuerza una concepción de alteridad sociocultural. La ya nombrada *América*, espacio de alteridad y de dominio (simultáneamente), de la imaginación cultural europea se proyecta desde el discurso garcilasiano como reino de los principios de la comunidad de bienes y el acceso al trabajo. Una «verdad» poco verosímil, en palabras de L. Baudin (1928); el Perú del Inca se percibió en lo imaginario social europeo como república ideal y sirvió como reactivo en la batalla de las ideas que finalmente desembocó en la Revolución francesa. *Los Comentarios Reales* desempeñaron también un papel importante como agente transmisor.

Del imaginario americano (con frecuencia el exotismo del «buen salvaje»), me detendré en un aspecto: la utopía como «narrativa emancipatoria», centrándome en el geógrafo protestante Denis de Veiras y su novela *Histoire des Sévarambes* (1677-1679), en *Voyages et aventures de Jacques Massé*, de Tyssot y en el esquivo abate Morelly, que Marx y Engels incluyeron entre los primeros «socialistas utópicos». El texto de este último es un poema heroico no muy conocido, *Naufrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien par M. M.*** Messine* (París, 1753, 2 vols. en 12^o). La polémica contra este texto revolucionario indujo al autor a publicar su difundido *Code de la nature* (1755), donde renuncia al marco de la épica, para desarrollar su narrativa histórica¹.

La *Histoire de Sévarambes*, publicación clandestina anónima definitiva-

¹ La bibliografía sobre las utopías es extensísima, remito a unos cuantos libros: Baczko 1978, Cioranescu 1978, Desroches 1974, Duchet 1971 y Versain 1972. Sobre Veiras sigue siendo indispensable Mühl 1938. V. asimismo Coe 1957, 1958, 1961; Weil 1964.

mente adscrita a Veiras, es una narración «realista» que merece recordarse por darle otro nombre al Nuevo Mundo: «le troisième continent». A esa «otredad» geográfica y social, traslada al descontento Siden, y allí se encuentra con Sévaris (anagrama de Veiras), el héroe epónimo de los sevarambos, descendiente de los Parsis, que pese a la conquista de su país, habían mantenido íntegro su antiguo culto al sol (culto inca que ya había formado parte del imaginario de Campanella). Las fantasías arquitectónicas que lo acercan al «cubismo», pero se inspiran en el lejano Oriente, le permiten resaltar la comodidad y el bienestar de los vasallos. El imaginario moral de Veiras proyecta toda una organización social que no descuida la educación, el buen gobierno, la lengua, las leyes, la filosofía, la religión. La organización social incaica que Garcilaso describe para reforzar la memoria colectiva, se proyecta como ideal socialista y base de una monarquía constitucional; la sociedad civil de esta fantasía ideológica es la igualdad de condiciones, la distribución de la riqueza, y un deísmo antisupersticioso que antecede el racionalismo de las llamadas «luces».

Si el discurso social de Veiras se apoya en las autoridades de la Biblia, Platón, Tucídides, Moro y Bacon, el discurso garcilasiano le sirve de apoyo para proyectar en lo imaginario social-moral un plan racional que armonice e integre lo económico, lo social y lo religioso en una orquestación de intereses. Manco Capac le proporciona un caudal de fantasía ideológica que combina con Crowmell; el inca había triunfado allí donde tantos habían perdido y los súbditos habían encontrado felicidad y bienestar (Mühl 1938:266). Un pueblo 'semibárbaro', pero virtuoso, y capaz de defender su cultura de los invasores, asentado en sus *osmasie* (semejantes, pero no iguales a los falansterios de Fourier), con gobierno independiente y organización social que regula la producción y la distribución, semejante a las descripciones del Inca sobre Perú.

Los *Voyages et aventures de Jacques Massé* se inscriben en el código de la odisea filosófica y los naufragios. Un doble naufragio conduce a Massé a la isla de Brustol, dividida en cantones iguales y asimétricos, donde reina la poligamia. Nadie padece sufrimientos, ni miserias, todos los súbditos son iguales gracias a un régimen de propiedad individual y a un gobierno justo. Tyssot se apoya en la «Fábula de las abejas» de Mandeville para dar viveza y expresión a la temática social; la fábula también le servirá a Saint-Simon y al anarquismo decimonónico para dar la imagen de las jerarquías sociales. Garcilaso, a su vez, es la autoridad textual que presupone una fuerza modernizadora, y la representación verdaderamente objetiva de la contemporaneidad. A su regreso, la Inquisición condena al viajero; un segundo naufragio da la oportunidad al narrador de desarrollar la temática antirreligiosa (la religión revelada) ².

² Los clásicos de Lanson 1907/1908 y 1909 son todavía fundamentales. V. el estudio reciente de Maarten van Buuren 1988.

El esquema épico del poema de Morelly es muy sencillo: la complicada alegoría le permite proyectar una sociedad socialista primitiva fundada en los principios de la comunidad de bienes, el amor y la concordia, donde ni la propiedad privada ni los vicios y miserias de la sociedad civil existen. La propiedad estaría dividida en pequeños núcleos económicos independientes, de unas 100 personas. Esta sociedad sin vicios, gobernada por las leyes naturales, alcanza la «felicidad» gracias a la destrucción de las «islas flotantes», es decir, los prejuicios frívolos. El poema obtuvo cierta notoriedad y sabido es que el utopista circuló con amplitud en el ambiente filosófico parisino y se le reeditó varias veces durante la Revolución francesa junto a Diderot. La impronta del abad (sobre todo el *Code de la nature*) se percibe como voz en los revolucionarios Babeuf y Buonarroti.

Morelly (como Meslier) contraponen la comunidad de bienes a los vicios e injusticias que caracterizan la sociedad moderna. La propiedad es el origen histórico de todas las malas cualidades del alma, que inducen al propio interés y a la propiedad privada. Meslier, que quizá se alimentara de los viajes imaginarios a las tierras australes y posiblemente también leyera a Garcilaso, va más lejos que Morelly al proponer como remedio único contra la crisis social, el robo y el bandolerismo — que ya Moro había visto como consecuencia inevitable de la miseria —, la abolición de la propiedad³. Para Veiras y Morelly, en todo caso, las tierras desconocidas descritas por el Inca, fueron pretexto de evocación de sociedades ideales, fundadas sobre la religión natural y la comunidad de bienes. Ninguno de los dos, en cambio, se apoyó en el sociograma americano para predicar la lucha de clases, como el cura Meslier: «Prenez les armes, débarrassez-vous de vos seigneurs et organisez-vous vous-mêmes».

Ni la metanarrativa ni la épica heroica eran ajenas al imaginario utópico que inscribe el *sociograma* americano; sirvan de ejemplo dos discursos de emisores distintos que proyectan, en simultaneidad de enunciados (palabra dialógica), dos formas de utopía: la *eutopía* y la *distopía*, es decir, el lugar de la felicidad la primera y la descripción que pone en guardia al lector contra una evolución dudosa o de desvíos peligrosos la segunda. Esta palabra dialogizada es la base de las dos eutopías *La Araucana*, de Alonso de Ercilla (1569, 1578, 1589), «narrativa» épica del presente glorioso de los ejércitos conquistadores, y el poema *La Grandeza Mexicana* (1604), del manchego educado en México, Bernardo de Balbuena (luego Obispo de Puerto Rico en 1619). Más que «textos americanos» (expresión de «nacionalismo incipiente»), ambos discursos inscriben los primeros *sociogramas* sobre la grandeza épica de los conquistadores y la eutopía de un Chile y un México conquistados y colonizados. Razón no le faltó a Pablo Neruda al llamar a Ercilla «Inventor de Chile»; por iguales razones podríamos aludir a Balbuena como «Inventor de México».

³ Remito al análisis de Henri Weber 1966, p. 67.

La conciencia utópica de Veiras, Tyssot y, sobre todo de Morelly, transforma aquellas reglas del discurso y lo introduce en nuevas estructuras — la novela, el viaje, la épica. Incorporan el modelo de contra-sociedad implícito en el discurso de Garcilaso que, al describir la sociedad incaica «real» (giro polisémico que infiere tanto «realista» cuanto «monárquica»), presenta el espejo inverso y grotesco del significador dominante. Su metanarrativa se inscribe en el imaginario, impregnada de un primitivismo específico en su noción comunitaria (comunismo incaico), y el contraste entre la vida incaica y el resquebrajamiento moral y mental de la conquista colonial. Su narrativa influyó en la imaginación social como utopía de un Nuevo Mundo, que roza varios puntos revolucionarios críticos: los gobernantes legítimos, la usurpación del poder, una organización agrícola excepcionalmente igualitaria. A su vez, para el peruano, la historia revelaba un imaginario moral y ético, y permitía una metanarrativa del mundo contemporáneo. El pasado se representa como fuerza modernizadora, y el presente se hace centro de la orientación hacia un futuro, en proceso inconcluso.

El espacio imaginario de *Los comentarios reales* se transformó en «enciclopedia de esperanzas» (como define Ernst Bloch las utopías). Su discurso se designó en la Francia prerrevolucionaria como interrogación sobre el poder, las jerarquías sociales, la distribución de la riqueza, la naturaleza humana, la razón y la sociedad, las reivindicaciones sociales y morales, gama temática que nutre las utopías revolucionarias (los textos de Saint-Just, por ejemplo). El Cuzco de los Incas no se elaboró como «mito de orígenes», según lo define Eliade (1952), si no como crítica de protesta racional y fundada, en una extensión del imaginario hacia lo incorrupto y lo ignoto. Conviene recordar, para justificar mi desacuerdo, que el mito supone una concepción cíclica del tiempo, el eterno retorno, mientras la utopía se orienta hacia la modernidad, hacia el futuro (Séguy 1971).

Para Garcilaso, los tiempos del Inca fueron «espacio deseo», que en la Francia prerrevolucionaria y revolucionaria, se orientaron hacia formas no represivas de la organización social y de la vida individual. La «historia deseo» del mestizo peruano proyectó un modelo social posible en su discurso correctivo contra el significador dominante sobre la historia de la conquista de América. Ese «Dorado» que ofrecía un modelo, a veces, como en Voltaire, de «tiempo inmóvil», sin historia, es lo que ha llevado a M. Duchet (1971) a un análisis de *Candide* como antiutopía. La cartografía del Dorado le permite a Voltaire inscribir el insularismo, una especie de pasado absoluto épico, separado por una frontera infranqueable del presente continuo.

La metanarrativa garcilasiana anticipa — y he ahí tal vez el interés que suscitó entre los pensadores franceses — la teoría revolucionaria (y rusoniana) que los hombres son buenos por naturaleza y la propiedad los corrompe. La utopía del Inca proyectó un imaginario social en favor de la comunidad de bienes ya que el único medio posible de establecer la felicidad pública residía

en el principio de igualdad. La sociedad socialista de este imaginario estaba fundada en una economía de tipo agrícola-artesanal y en la distribución de la tierra. Pero, ante todo, el discurso garcilasiano proyecta una narrativa para reapropiar las representaciones y los significadores dominantes de los historiadores de Toledo, que justificaban la conquista argumentando su derecho a partir de la representación de los incas como usurpadores y tiranos, idólatras que hacían sacrificios humanos y finalmente sodomitas. Esta imaginación moral toledana santificaba la conquista puesto que no había ley ni derecho que respetar. Garcilaso ofrece una contra-imagen, una contra-historia que refuerza la memoria histórica colectiva «nacional». Su imaginario social se orienta hacia el concepto de dignidad humana como aspiración consciente a configurar la propia historia, ordenar la sociedad sobre la base de principios morales y decidir sobre el propio futuro. Su imaginario alimentó quizá aquella famosa frase de Saint-Simon: «La Edad de Oro no está en el pasado, está entre nosotros».

Estos tres utopistas lectores de Garcilaso, defendieron una distribución equitativa de bienes a partir de una sociedad comunista, sin propiedad privada. Su realización les parecía posible, porque el discurso de Garcilaso la inscribió como *topos* en el Nuevo Mundo, como «otro» posible de una fantasía política donde ya se habían experimentado espiritualmente esas posibilidades. El país de «ninguna parte» se convertía con el Perú del Inca en un lugar específico, un espacio distinto.

La representación de «lo otro» que construyó el Inca como contraimagen, descontruyendo en inversión total la sociedad precolombina, fue el germen de una inversión de la realidad con potencial revolucionario. La epopeya de ese mundo de los «principios», se transformó en presente con orientación hacia un futuro posible al convertirse en «utopía incaica». El radicalismo intelectual garcilasiano se incorporó en el discurso utópico de la Revolución francesa, si no como modelo de revolución, sí como nuevo mundo posible. Dejó su huella como conciencia reflexiva, en una especie de *verfremdungseffekt* que abrió el camino hacia una visión global de la historia que incluye el futuro⁴. Al representarse los hechos en un mismo nivel de valor y tiempo con los contemporáneos franceses, los *Comentarios reales* realizaron un viraje radical: pasar del mundo épico al mundo novelístico de la ficción utópica con proyección emancipatoria.

⁴ Se observará que insinuó una ambivalencia sobre el género del texto garcilasiano; el lector francés concreto quizá lo leyó como ficción novelística. En este caso, sigo las sugerencias de Bajtin (1986) sobre el paso de la épica a la narrativa.

REFERENCIAS

- Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, París, Payot, 1978.
- Bajtin, M., «La épica y la novela. (Sobre una metodología de investigación de la novela)», en *Problemas literarios y estéticos*, Cuba, Artes y Sociedad, 1986, pp. 513-54.
- Baudin, L., *L'empire socialiste des Inka*, París, 1928.
- Buuren, M. van, «Simon Tyssot de Patot (1655-1738). Een Franse fantast in het nuchtere Nederlad van de 18e eeuw», *Rastier*, 41 (1988), pp. 50-68.
- Cioranescu, A., *L'Avenir du passé*, París, Gallimard, 1978.
- Coe, R.N., «A la recherche de Morelly. Etude bibliographique et biographique», *Revue d'Histoire Littéraire de la France* (1957), pp. 321-4, 515-32.
- , «La théorie morellienne et la pratique babouviste», *Annales Historiques de la Révolution française* (1958), pp. 38-64.
- , «Morelly. Ein Rationalist auf dem Weg zum Sozialismus», *Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft*, XIII (1961).
- Desroches, H., «Petite bibliothèque de l'utopie», *Esprit*, 4 (1974).
- Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, París, Masperó, 1971.
- Eliade, M., *La nostalgie des origines*, París, Gallimard, 1952.
- Lanson, G., «Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675-1748», *Revue des Cours et Conférences*, t. 16., París, 1907-1908.
- , «Sur Foigny, Vairasse, Gilbert, Lescouvel, Bordelon et Tyssot de Patot», *Revue des Cours et Conférences*, t. 17, 1908-1909.
- Mühll, E. von der, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes (1677-1679)*, París, Droz, 1938.
- Séguy, J., «Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie», *Annales*, 26 (1971), pp. 328-86.
- Versins, P., *Encyclopédie de l'Utopie, du Voyage extraordinaire et de la science-fiction*, Lausanne, L'Age d'homme, 1972.
- Weber, H., «Meslier et le XVIIe siècle», en *Études sur le Curé Meslier*, Actes du Colloque international d'Aix-en-Provence, París, 1966.
- Weil, F., «Rousseau et Morelly, le retour à la nature et la suppression de la propriété dans le Naufrage des Isles flottantes (1753) et le Code de la nature (1755)», *Études sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 47-54.