



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro
ISSN: 2328-1308
revistahipogrifo@gmail.com
Instituto de Estudios Auriseculares
España

Oyola Valdez, Daniela
Entre el virrey Toledo y Túpac Amaru: la textualidad
“antimaquiavélica” en la *Historia general del Perú* (1616)
Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de
Oro, vol. 10, núm. 1, 2022, Enero-Junio, pp. 261-282
Instituto de Estudios Auriseculares
Pamplona, España

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.01.19>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517571603018>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Entre el virrey Toledo y Túpac Amaru: la textualidad "antimaquiavélica" en la *Historia general del Perú* (1616)

Between Viceroy Toledo and Tupac Amaru: "anti-Machiavellian" textuality in *Historia general del Perú*

Daniela Oyola Valdez

Pontificia Universidad Católica del Perú
PERÚ
daniela.oyolav@pucp.edu.pe

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.1, 2022, pp. 261-282]

Recibido: 10-05-2021 / Aceptado: 08-06-2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.01.19>

Resumen. En el presente artículo, mi propuesta es situar el proceso de escritura de la *Historia general del Perú*, la segunda parte de los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega, dentro del debate textual en la España del cambio de siglo (xvi-xvii) en torno al manejo del gobierno del imperio, al cual he dado el nombre de «textualidad antimaquiavélica». Planteo que la narración en las páginas finales de la ejecución de Túpac Amaru por orden del virrey Francisco de Toledo se nutre del complejo discurso político elaborado por los autores hispánicos en respuesta a la secularización de la teoría política asociada a Maquiavelo. Mi hipótesis es que este episodio puede ser visto como la expresión de un discurso híbrido por parte del cusqueño no en términos culturales, sino a partir de las yuxtaposiciones que ya formaban parte de la retórica política que sostenía la empresa evangelizadora del imperio español. Es de este modo que el Inca Garcilaso no solo demuestra la actualidad de su labor historiográfica, sino que también consigue la reivindicación del pasado incaico como parte integral y pieza fundamental de la monarquía universal de los Habsburgo.

Palabras clave. Razón de Estado; Maquiavelo; antimaquiavelismo; gobernante; hibridez.

Abstract. In this article, I situate the writing process of the *Historia general del Perú*, the second part of the *Comentarios reales de los incas* by Inca Garcilaso de la Vega, within the textual debate in Spain at the turn of the century (from the 16th to the 17th century) about the management of the imperial government, which I have called 'anti-Machiavellian textuality'. I argue that the narrative of Tupac Amaru's execution by order of Viceroy Francisco de Toledo draws on the complex political discourse elaborated by Hispanic authors in response to the secularization of political theory associated with Machiavelli. My hypothesis is that this episode can be seen as the expression of a hybrid discourse by the Cuzco writer not in cultural terms, but because of the juxtapositions that were already part of the Anti-Machiavellian rhetoric that sustained the evangelizing enterprise of the Spanish empire. By this, Garcilaso not only demonstrates his work's relevance within the Spanish historiography, but also achieves the vindication of the Inca past as an integral part of the Habsburgs universal monarchy.

Keywords. Reason of State; Toledo; Machiavelli; Anti-Machiavellianism; Ruler; Hybridity.

En el primer capítulo del libro octavo de la *Historia general del Perú* (1616), concebida por el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) como la segunda mitad de sus *Comentarios reales de los incas*¹, nuestro autor señala lo siguiente, luego de constatar al lector la paz reinante en el Perú, al finalizar las guerras entre los conquistadores en 1554: «Mi intención no es sino escribir los sucesos de aquellos tiempos, y dejar los presentes para los que quisieren tomar el trabajo de escribirlos»². Esta es una de las tantas enunciaciones que gran parte de la crítica garcilasista ha tomado a lo largo de los años para estudiar la etapa final de la empresa historiográfica del cusqueño, a partir de la relación que este entabló con los eventos que historiza. De ahí se explica que, desde los primeros trabajos de José Durand, quizá el garcilasista más importante, muchos autores hayan continuado en identificar el carácter «nostálgico» del discurso desplegado en los *Comentarios*³, que en conjunto contiene el

1. Garcilaso siempre concibió su última obra como un libro unitario, aunque al final esta sea publicada en dos partes. En ese sentido, el texto publicado en 1616, luego de su muerte, debía ser presentado bajo el mismo título de *Comentarios reales*: «Solo en el último tramo de los trámites administrativos de censura, ya muerto Garcilaso, los responsables del libro optaron por cambiar el título de la segunda parte por el de *Historia general del Perú*» (Garrido, 2016, p. 87).

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

3. La nostalgia por la tierra de origen (y por el imperio que habitó en ella) ha sido estudiada desde diferentes disciplinas y son de los temas sobre los que se llegó a una especie de consenso dentro de la crítica garcilasista. Según Durand, si Garcilaso «hubiese obtenido del rey la pensión que ambicionaba [en España], habría podido volver al Perú, y vivir según la dignidad de su estirpe. Ahora se veía obligado a permanecer en un mundo que le era ajeno y donde no pasaba de ser un hidalgo oscuro» (1950, p. 4). Sin embargo, trabajos recientes han cuestionado el significado otorgado a tal presencia, a partir de estudios más detallados de la relación entre el discurso de los *Comentarios* y la retórica humanista de la época. Así, Rodríguez Mansilla afirma que la *Historia general* resulta incómoda, pues «no es fácil de encajar en la línea del Garcilaso nostálgico del orden utópico incaico, ya que nos muestra su faceta "más española"» (2018, p. 168).

relato que va desde los orígenes del imperio incaico hasta la instauración final del orden colonial en el Perú.

No obstante, considero que el privilegio que se le ha dado a este enfoque ha propiciado llegar a conclusiones apresuradas a la hora de analizar la relación que Garcilaso entabló con su presente durante la etapa final de su producción intelectual. En ese sentido, para muchos, la escritura del pasado peruano no solo estuvo influenciada por sus experiencias personales en la Península en tanto mestizo e hijo natural, sino que el propio recuerdo de su patria (en concreto, el recuerdo de su destrucción) definió su estancia al otro lado del Atlántico y, en ese sentido, su relación con el entorno social e intelectual contemporáneo. Si la cuestión biográfica y la dicotomía cultural ocuparon o no un rol determinante en la escritura de su historia, lo cierto es que la concentración en el pasado ha dejado poco espacio a entender al Inca desde otros ángulos. Por ejemplo, aquel que permite concebirlo como testimonio de los cambios de la historiografía en el Viejo Mundo. De forma más específica, como expresión de los lazos más estrechos que iban formándose entre la disciplina histórica y la política.

En el presente artículo, mi intención es estudiar la etapa final de la labor intelectual del Inca Garcilaso de la Vega desde una perspectiva que atienda el contexto intelectual inmediato de la producción escritural, tanto en términos espaciales como temporales. Mi propuesta es situar el proceso de escritura de la *Historia general del Perú*, texto póstumo y cierre de la empresa historiográfica, dentro del contexto de la producción textual en la España del cambio de siglo (xvi-xvii) en torno a la configuración del príncipe cristiano, a la cual he dado el nombre de «textualidad antimaquiavélica». Así, planteo que la representación de la ejecución de Túpac Amaru por orden del virrey Francisco de Toledo se nutre del complejo discurso político elaborado por los autores hispánicos en respuesta a la teoría política asociada al nombre de Nicolás Maquiavelo. Según pretendo demostrar, este discurso se encontraba presente en textos que, ya sea directa o indirectamente, guiaron la empresa historiográfica del Inca.

De forma más específica, la hipótesis es que el episodio de la ejecución del príncipe, último heredero de la dinastía inca, puede ser visto como la expresión de un discurso híbrido por parte del cusqueño no en términos culturales, sino a partir de las yuxtaposiciones que ya formaban parte de la escritura de la teoría política que sostenía la empresa evangelizadora del imperio español. En ese sentido, el presente trabajo pretende contribuir al estudio de la enunciación en los *Comentarios reales*, en tanto trasciende el enfoque en una aparente biografía inherentemente conflictiva para explicar las contradicciones presentes en el discurso historiográfico del cusqueño. Desde mi perspectiva, el episodio con el que cierra la *Historia general* y, a su vez, toda la obra historiográfica, no solo demuestra la actualidad de la labor historiográfica del Inca Garcilaso, sino que también le permite reivindicar el pasado incaico como pieza fundamental dentro de la monarquía de los Habsburgo.

LAS CONTRADICCIONES DEL ANTIMAQUIAVELISMO

Durante los siglos XVI y XVII, la teoría política de Nicolás Maquiavelo fue quizá el tema más debatido dentro de la república de las letras europea. Según la crítica posterior, el legado del florentino «se transfiere y modifica en las diferentes lecturas de sus manuscritos, traducciones, versiones no autorizadas, y demás vehículos de su pensamiento»⁴. No obstante, desde la segunda mitad del XVI se consolida un tipo de lectura que se concreta en una acérrima crítica contra la obra y el autor. El rechazo contra el florentino se diseminó con tanta rapidez y amplitud que para el final del siglo ya no era necesario leer sus textos para condenarlo: «Machiavelli, we could say, had become an 'ideologeme', a cultural discourse regarding the use of force and fraud, including the feigning of religion, in the realm of politics»⁵. Así, se volvió moneda corriente el uso de su nombre como argumento contra los enemigos en los conflictos políticos y confesionales de la época.

No obstante, como último bastión del catolicismo, en España se concentró el discurso contra todo lo que amenazara con la secularización del gobierno imperial y, por ende, con el divorcio de la moral cristiana. Como es de suponerse, todo esto se encontraba encarnado en la figura del florentino. Según explica José Antonio Maravall, «si la creencia en una armonía entre razón y fe era la roca viva en que se apoyaba la construcción de la política y el Estado, [...] es lógico suponer que cuanto amenazase esa fundamental base de su doctrina produjera en ellos gran alarma. Alarma que les llevó a adoptar su tan conocida actitud de beligerantes incansables contra la obra de Maquiavelo»⁶. En ese sentido, causa sorpresa la tardía censura de esta obra en la Península: los títulos del *Príncipe* y los *Discursos* aparecieron recién en el *Índice* del Cardenal Quiroga en 1583, veinticuatro años después de su interdicción por el *Índice* de Pablo IV, en 1559. Pero más sorprendente es que, aún después de la prohibición de sus libros, Maquiavelo continuó siendo un referente —aunque en la sombra— para quienes intentaban contribuir con la causa de la preservación del imperio de los Habsburgo españoles.

En el cambio de siglo, España entraba en una crisis socioeconómica y política asociada, tanto por la escolaridad contemporánea como posterior, a la concentración del poder en manos de la corte real y el *valido* o favorito del rey. Especialmente este último, durante el reinado de los dos sucesores de Felipe II, fue responsable de un gobierno enfocado en la defensa y expansión del imperio hispánico que ignoraba la necesidad de una política financiera que sostenga tal empresa⁷. En ese sentido, la literatura erudita se avocó al consejo para la adecuada administración, ya no solo concentrada en el rey, como en los tradicionales «espejos de príncipes», sino ahora también en los propios cortesanos. El conjunto de estas publicaciones da forma a una tradición ocupada de la relación entre monarquía y Estado⁸ que guíe

4. Olid Guerrero, 2015, p. 369.

5. Kahn, 2010, p. 245.

6. Maravall, 1997, p. 368.

7. Howard, 2014, p. 97.

8. Es importante precisar lo que debe entenderse como tradición en este contexto. Según Howard, podemos darle este nombre al conjunto en tanto «we may assume that each writer who produced a new

a los encargados de administrar el gobierno y prevenga cualquier amenaza contra la preservación y expansión del imperio. Esto significó el desarrollo de un discurso jánico —es decir, bifronte, de dos caras— ante el potencial que adquiriría el concepto asociado a Maquiavelo: «la razón de Estado»⁹. El combate oficial de los teólogos y ensayistas españoles contra la política secularizada del florentino se despliega así, inherentemente, en base de la propia teoría que demoniza.

Por «antimaquiavelismo» entiendo la delimitación que propone Robert Bireley para este término. Según este autor, la caracterización de antimaquiavélico puede ser aplicada a cualquier libro o autor que claramente responda negativamente al florentino con el propósito de refutarlo o al menos de modificar substancialmente su posición. En específico, esto supone el planteamiento de un programa (*counterprogram*) que muestre cómo mantener y desarrollar un estado poderoso sin alejarse de la moralidad cristiana. En ese sentido, la lucha contra la doctrina maquiavélica dio lugar a una revolución silenciosa dentro de la teoría política, cuya representación y tratamiento se extendió incluso a las propias artes del periodo áureo¹⁰. La autoría de este cambio discursivo recayó, fundamentalmente, en autores pertenecientes a la Compañía de Jesús, comunidad que se encontraba avocada a la causa de la monarquía universal de los Habsburgo. Así, las obras de estos religiosos —entre los que destacan Giovanni Botero y Pedro de Ribadeneyra¹¹— conforman la empresa textual de «cristianizar» la política de Maquiavelo para el orbe católico y, por ende, son las definen la condición jánica del discurso político católico, que se vuelve el sello de la tradición de la intelectualidad contrarreformista en España: la combinación entre una retórica antimaquiavélica y una tácita continuidad de algunos aspectos de la secularización política de florentino.

contribution to the tradition was familiar with the previous instances of the same tradition» (2014, p. 97).

9. Curiosamente, Maquiavelo nunca hace uso explícito del término en ninguno de sus textos. El primero en utilizarlo fue, en realidad, Francesco Guicciardini, gobernador papal en Módena y Reggio, y también autor de textos sobre materia política. De hecho, es posible que la errónea atribución del concepto de razón de Estado a Maquiavelo se deba a la polémica textual que este mantuvo con Guicciardini. Esto podría considerarse como una prueba más de la conversión del florentino en «idiologema» durante la Europa de la modernidad temprana. Ver Kahn, 2010, p. 240.

10. Cervantes y Quevedo, principales exponentes de la literatura del Siglo de Oro español, hicieron referencia explícita en sus obras al debate en torno al concepto asociado a Maquiavelo. La segunda parte del *Quijote* se abre con una discusión entre el protagonista y Sancho Panza en el que tratan «el tema de la razón de Estado y su progresión en la mente del caballero hacia la razón de Estado militar». Ver Olid Guerrero, 2015, p. 368. Años después, Quevedo demostraba la persistencia de la demonización del concepto en su *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1631): «Lucifer, ángel amotinado, fue su primer inventor; pues luego que por su envidia y soberbia perdió el estado y la honra, para vengarse de Dios, introdujo la materia de Estado y el duelo. Primero persuadió la materia de Estado a Eva, cuando para ser como Dios y engrandecerse, despreció la ley de Dios y siguió el parecer e interpretación del legislador sierpe; y sucedióle lo que a él sucedió» (p. 123).

11. De hecho, desde el estudio de Maravall en 1944, los historiadores tienden a comenzar su relación de la recepción española de Maquiavelo al final del siglo XVI con Pedro de Ribadeneyra, cuyo *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* fue publicado en 1595, solo tres años después de la publicación de Botero. Ver Howard, 2014, p. 10.

Una de las premisas centrales de la teoría política hispánica de la época fue la construcción de un príncipe cristiano que tenga a la virtud de la prudencia como la máxima para el ejercicio del poder. Ante la amenaza de una crisis cada vez mayor para España derivada de erróneas decisiones en el manejo del gobierno imperial, la prudencia se erige dentro de la textualidad política como uno de los términos epistémicos centrales y, por ende, como aquel requisito que garantiza la protección frente a la «humanidad» del propio gobernante y de su corte. Este enfoque implicó el abandono paulatino de su acepción ciceroniana como virtud moral última y el re-vestimiento de funcionalidad política, al punto de ser asumida como la esencia del concepto de la razón de Estado¹². Tomando en cuenta este contexto, mi propuesta es que la condición jánica de la teoría contrarreformista sobre el ejercicio del poder puede ser rastreada en el tratamiento del buen gobierno que el Inca Garcilaso realiza en el libro final de la *Historia general del Perú* y, por ende, como término de toda su empresa historiográfica. En el siguiente apartado, trato de trazar los modos por medio de los que el cusqueño pudo haber accedido a estos nuevos discursos y la influencia que estos pudieron ejercer en la representación de los conflictos en el Perú luego de la conquista.

EL INCA GARCILASO Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La estrecha cercanía que el Inca entabla con la Compañía de Jesús ha sido ampliamente estudiada por la crítica garcilasista. Esta última se ha enfocado, sobre todo, en las relaciones que Garcilaso mantuvo con distintas personalidades de la orden en Córdoba y cómo las discusiones en tertulias, así como la circulación, la lectura y revisión de manuscritos, ejercieron una gran influencia en la redacción de las dos partes de los *Comentarios reales*¹³. No obstante, muy poco se ha dicho sobre posibles intercambios en torno a los debates textuales sobre las nuevas concepciones del ejercicio político, que precisamente llegaban a su clímax durante esta época, dentro del orbe letrado católico, por obra de autores jesuitas. Si su relación con diferentes miembros de la orden fue sobre todo de carácter intelectual, sorprendería saber que el Inca no tuvo noticia de lo que los principales representantes de la Compañía publicaban en defensa de la universalidad de la monarquía de los Habsburgo.

12. Dado el imperativo de la salvación cristiana, este nuevo entendimiento permitió la combinación de la bondad moral y la habilidad política. Para Jeremy Robbins, si bien la política del compromiso cristiano todavía se encontraba fundamentada en la conceptualización clásica y escolástica de la prudencia, se había producido una adaptación entre las demandas éticas universales del catolicismo y la necesidad pragmática política. Ver Robbins, 2007, p. 100.

13. Asimismo, James W. Fuerst señala la gran influencia de los jesuitas misioneros en Perú en la redacción de los *Comentarios*: «the crux of Inca Garcilaso's most specific proposals concerns the implementation of Jesuit missionary practices in Peru at the end of the sixteenth and early seventeenth centuries. More specifically, in the Jesuits' emphasis on mastering indigenous languages and their policies regarding the admission of Creoles, mestizos, and Indians into their ranks, Inca Garcilaso saw both possibilities and problems that he alternately endorses and criticizes» (2018, p. 183).

La poca atención tiene que ver, sin duda, con la falta de certeza a la hora de encontrar filiaciones textuales entre estas obras y los *Comentarios*. Las pruebas que más cerca están de demostrarnos el conocimiento del Inca de estos debates se encuentran en la exhaustiva catalogación que hizo José Durand de los libros poseídos por el cusqueño, a partir del inventario que registró sus bienes luego de su muerte en Montilla. En este estudio (y el primero en lo que será una larga dedicación a la obra del Inca), Durand plantea dos hipótesis respecto a la posible recepción de las obras de los jesuitas Juan de Mariana y Pedro de Ribadeneyra. Primero, coincidiendo con Aurelio Miró Quesada, cree muy probable que el artículo núm. 43, *De Rexis istituzione*, sea la *De rege et regis institutione* de Mariana, publicada en Toledo en 1599:

Difícil decidir si este título corresponde a la obra de Mariana o a la de [Jerónimo] Osorio, dado el poco cuidado con que este inventario fue hecho. Y aunque es cierto que el Inca poseyó otras obras del padre Osorio, sabemos también que, por su amistad con Francisco de Castro, Pineda y otros muchos jesuitas, pudo tener vivas noticias de la célebre obra de Mariana e interesarse en ella¹⁴.

En la obra mencionada, una de las cuestiones en las que Mariana se detiene es en la contención de los monarcas por medio del consejo real. De hecho, el autor dedica un capítulo a la cuestión de la prudencia, en el que argumenta que es esta la que hace al príncipe consciente de los verdaderos límites de su poder y sabiduría, y la que le insta a buscar consejo de otros «hombres prudentes» para su gobierno. Si bien seguir la asunción de Durand significa reforzar la posibilidad de la influencia jesuita en el pensamiento del Inca, la duda del crítico no hace sino ampliar la probabilidad de la recepción por parte del cusqueño de la textualidad antimaquiavélica. Si bien agustino, Jerónimo Osorio se ubicó entre los defensores más feroces de la subordinación de la política a la religión cristiana y, en ese sentido, se convirtió en un importante crítico de Maquiavelo. Creo que no resultaría arriesgado suponer que, incluso si el texto encontrado en la biblioteca sea del agustino, este haya llegado a manos del Inca como recomendación de amigos jesuitas.

Asimismo, Durand realiza una deducción similar al encontrar posible que la *Vida de santos* (n. 53) encontrada sea el *Flos Sanctorum* (1601) de Ribadeneyra, basándose en el estrecho vínculo del Inca Garcilaso con varios miembros de la Compañía de Jesús. No obstante, se detiene un poco más en la presencia del jesuita en la biblioteca del Inca. Mediante el recuerdo de la cita de la *Vida del padre Francisco de Borja* en la *Florida*, argumenta la gran posibilidad que estas lecturas piadosas sean indicio de un mayor conocimiento: «El espíritu devoto del Inca y su amistad con los jesuitas hacen pensar que debió conocer más obras de Ribadeneyra que la mencionada en la *Florida*»¹⁵. No creo que sería arriesgado asumir que, si Garcilaso no los leyó, al menos tuvo que tener noticia de las ideas presentes en los escritos

14. Si Roberto Bireley no lo identifica como uno de los antimaquiavélicos programáticos de la época, reconoce su contribución a la empresa antimaquiavélica. Ver Bireley, 1990, p. 25.

15. Durand, 1948, pp. 262-263.

sobre filosofía política del religioso (ya sea en versión impresa o manuscrita); en especial, del conocido *Tratado de la religión y las virtudes que debe tener un príncipe cristiano*, publicado por primera vez en Madrid en 1595.

Por mi parte, he identificado otros dos títulos que resultan igual de significativos. Por un lado, la *Relazioni Universali* de Botero, que contiene un análisis político de diversos gobiernos del mundo, incluido el imperio incaico, se encuentra también catalogada en el registro¹⁶. Por otro, la aparición del nombre de Cornelio Tácito como el núm. 129 revelaría el interés por parte de Garcilaso del arte político del autor clásico, en clara consonancia con el auge del tacitismo dentro de la república letrada¹⁷. Los consejos de Tácito para la preservación del gobierno a partir de las artes empleadas por Tiberio tuvieron una amplia acogida que se develó en las frecuentes citas de los *Anales* dentro de los textos que teorizaban y debatían sobre materias de gobierno. De hecho, según José Antonio Maravall, la razón de esta recepción residió en la utilidad que el nombre del clásico tuvo para varios, en un intento de encubrir la influencia de la teoría de Maquiavelo¹⁸ en sus textos.

Ahora bien, quisiera asumir como una ventaja las carencias del inventario, señaladas en la edición más reciente del mismo: «por errores de dictado y registro, como por pérdida, venta previa o extracción, el inventario de los libros del Inca Garcilaso en el momento de su muerte no se aproxima ni en un tercio a lo que debió de ser en realidad su biblioteca, inicialmente en su casa de Montilla y luego en Córdoba»¹⁹. Si bien no es posible identificar la lista exacta de textos que efectivamente influyeron en su proyecto historiográfico a partir del contenido de la biblioteca, me parece importante establecer una relación entre el hecho de desconocer las dos terceras partes de los libros poseídos por el Inca y la ausencia que ha sido resaltada por la crítica garcilasista en más de una ocasión: en palabras de José Durand, «lo que extraña, más que la falta de citas, es que éstas no se refieran a los grandes ingenios españoles contemporáneos del Inca. [...] si bien abundan libros españoles [en la biblioteca], éstos son de índole científica o devota, o, a lo más, de curiosidades»²⁰. Críticos como Riva Agüero y Durand tienen en mente, sobre todo, a las obras literarias del Siglo de Oro, pero es claro que se puede extender la lista a tratados políticos y textos que explícitamente reflexionaron sobre el nuevo discurso político a partir de la razón de Estado.

16. La obra es una historia que presta considerable atención a las variaciones de las formas de gobierno en distintos reinos del mundo en la temprana edad moderna.

17. Para una mejor lectura sobre influencia de Tácito en el proyecto historiográfico de Garcilaso, ver Mesa, 2017. Asimismo, Olid Guerrero lo califica como «la mayor influencia ideológica en las reacciones españolas al dilema ideológico que planteara el florentino» (2015, p. 367).

18. Maravall, 1997, p. 378. Asimismo, Kahn argumenta que Tácito se volvió una especie de código para ocultar la recepción y el seguimiento de las ideas de Maquiavelo: «those who felt uncomfortable praising the author of *The Prince* could instead write commentaries on Tacitus» (2010, p. 244).

19. López Parada, Ortiz Canseco y Firbas, 2016, p. 22.

20. Durand, 1948, p. 239.

Considero que esta falta trajo interpretaciones apresuradamente categóricas sobre las lecturas de Garcilaso y, por ende, sobre las afinidades textuales que pueden ser identificadas en su escritura²¹. Desde mi perspectiva, el error reside en la connotación que se le otorga a la ausencia de la literatura política contemporánea, es decir, asumir que esta no pudo haber influido en la escritura de los *Comentarios*. Es por eso que mi propuesta en este artículo es que la imposibilidad de un cotejo bibliográfico y filológico debe llevarnos a identificar el carácter probablemente práctico y deliberado de esta ausencia.

El punto de partida es aquí la particular circulación textual de las ideas del propio Maquiavelo. Como se mencionó más arriba, las obras del florentino fueron prohibidas primero en Roma en 1559 y luego en España a partir de 1583. El resultado natural fue el escaso trabajo editorial: «With minor exceptions, no edition of either the *Prince* or the *Discourses* was published after 1559 in Italy, nor did any edition of either come out in Spain or in the Catholic areas of the Empire»²². Más determinante aún, las excepciones no fueron traducciones, por lo que se entendería que el acceso a la teoría política del florentino se vio más restringido²³. Sin embargo, estas aparentes dificultades no deben llevarnos a negar la circulación material de sus textos y, por tanto, de su filosofía dentro del territorio ibérico. Así, Sobrino González reconoce dos factores que demuestran la efectiva difusión de las obras. Por un lado, el estrecho contacto entre la Península e Italia demostraba el manejo de muchos intelectuales españoles del lenguaje italiano, por lo que «la escasez de traducciones de Maquiavelo no implica necesariamente el desconocimiento de su pensamiento y de su obra»²⁴. Por otro lado, a partir del exhaustivo trabajo antes realizado por Maravall y Puigdoménech en diversos registros, catálogos e inventarios, es posible identificar ciertos volúmenes en toscano en bibliotecas de diversas personalidades regias, eclesiásticas, nobles e intelectuales, lo que demostraría una posesión clandestina no poco frecuente. En ese sentido, el autor deduce que «no fue tanto la obra de Maquiavelo la que estuvo prohibida como su nombre. [...] ya sea por la relevancia de los hombres propietarios de estas bibliotecas, ya por la ineficacia de los organismos administrativos españoles, la prohibición inquisitorial no impidió la circulación de estas obras»²⁵.

21. Para Durand, por ejemplo, es «la biblioteca de un viejo escritor cansado [...], sin títulos innovadores ni revolucionarios, convencional, parco y desequilibrado»; mientras que Luis Valcárcel se vale de la ausencia de títulos de sus contemporáneos españoles, que son expresión del pensamiento gestado en su entorno inmediato, para «afirmar su condición atípica, marginal, incluso protoindigenista». Ver López Parada, Ortiz Canseco y Firbas, 2016, pp. 22-23.

22. Bireley, 1990, p. 24.

23. De hecho, la primera impresión de *El príncipe* en castellano no verá la luz hasta 1854, gracias a la imprenta de don José Trujillo hijo. Ver Sobrino González, 2019, p. 37.

24. Sobrino González, 2019, p. 39. De hecho, Ribadeneyra fue un gran lector de las obras de Maquiavelo en su idioma original, traduciendo al español citas tanto del *Príncipe* como de los *Discursos* y adaptando el discurso maquiavélico a su propio consejo dirigido al rey cristiano. Ver Howard, 2014, p. 84.

25. Sobrino González, 2019, p. 40.

Creo, pues, que a las deficiencias identificadas del inventario de la biblioteca del Inca Garcilaso se le puede agregar la existencia de otros criterios sobre los cuales trazar la circulación de textos, incluso prohibidos. Tomando en cuenta estos dos factores, es posible afirmar no solo el conocimiento, sino la recepción por parte de Garcilaso de la textualidad maquiavélica. Esto permite sostener que el eslabón final de su empresa historiográfica se alimentó de la empresa que miraba con temor la secularización del gobierno, pero también los potenciales excesos entre los que ostentaban el poder real. Así, mi intención en el siguiente apartado es identificar las correspondencias entre las reflexiones de los pensadores políticos en España y la representación de los inicios del gobierno de Francisco de Toledo en el libro octavo de la *Historia general*. Mediante este procedimiento, pretendo demostrar que en este pasaje se puede observar la reorganización del lenguaje político que los anti-maquiavélicos ponen en práctica, gracias a su retórica de demonización del florentino. En ese sentido, es posible reconocer la participación del Inca, si bien indirecta, en aquella reconciliación que la intelectualidad de la Península pretendía lograr, de manera silenciosa, entre las ideas maquiavélicas y la cosmovisión católica a partir de la cual se basa la empresa universalista de la monarquía.

LA RAZÓN DE ESTADO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PRÍNCIPE CRISTIANO

La *Historia general del Perú*, la segunda parte de los *Comentarios reales*, es el relato de la destrucción del imperio incaico y las posteriores guerras civiles entre incas, conquistadores y la Corona española. En ese sentido, las campañas bélicas, las comunicaciones entre bandos y los debates sobre el control del poder son materias que abarcan la mayor cantidad de páginas. Ante este escenario, es lógico encontrar comentarios del enunciador respecto a las formas de gobierno y, en esa línea, las actitudes de diversos líderes frente a los procesos de conquista y colonización. Si bien no se realiza un tratamiento explícito de las teorías políticas sobre el poder real y el buen gobierno de la época, es posible encontrar la asimilación del discurso antimachiavélico de los mismos en la única mención que el Inca hace de la razón de Estado. Luego de recordar un episodio de la crónica de Diego Fernández Palentino sobre el engaño que utilizó Pedro de Valdivia para salir de Chile y encontrarse con el ejército del bando de Francisco Pizarro en el Cuzco²⁶, comenta la acción y le da un nombre: «esta particular hazaña, semejante a otras que hoy se usan en el mundo, que los ministros del Demonio dan color con la nueva enseñanza que han inventado, llamada razón de Estado»²⁷. Como se ve, Garcilaso no solo conoce el significado otorgado al concepto en la segunda mitad del siglo XVI, sino que acepta y reproduce el discurso de demonización asociado a este por parte de la crítica contrarreformista.

26. Valdivia era el maese de campo de Hernando Pizarro y fue enviado por este último para conquistar el reino de Chile, «que Don Diego de Almagro desamparó, donde tuvo Valdivia la fortuna tan próspera, cuán adversa, como se vio en la vida del Inca Yupanqui, décimo Rey que fue del Perú», p. 67. Este es un ejemplo de las varias analogías que en la *Historia general* se hacen entre líderes españoles e indígenas, técnica narrativa que será analizada más adelante.

27. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 231-232.

Ahora bien, este uso debe enmarcarse dentro de la representación de la figura del demonio realizada a lo largo de la *Historia general*. En el discurso de Garcilaso a favor de la consolidación de la religión cristiana en los otrora territorios del imperio incaico, la acción del demonio implica, fundamentalmente, la obstrucción a la evangelización en las Indias. Según Rodríguez Mansilla, esta figura se constituye como una fuerza que impulsa la discordia y a partir de la cual se comprenden los varios hechos violentos que ocurren en la narración²⁸. Así, por ejemplo, la prosperidad espiritual y temporal del gobierno de Cristóbal Vaca de Castro se ve interrumpida debido a las andanzas de «el enemigo del género humano», quien

despertó sus ministros, que son Ambición, Envidia, Codicia, Avaricia, Ira, Soberbia, Discordia y Tiranía, que, haciendo cada una su oficio por su parte, estorbaban la predicación del Santo Evangelio, y la conversión de aquellos gentiles a la Fe Católica, que era lo que más le afligía, porque perdía la ganancia que en aquella gentilidad tenía. Y Dios Nuestro Señor lo permitió, por sus secretos juicios y para castigo de muchos, como por el hecho se verá²⁹.

Si la teoría política asociada a Maquiavelo es obra del demonio, entonces, toda puesta en práctica de esta enseñanza conduce a la secularización del ejercicio político, en tanto obstáculo de la propagación de la fe cristiana. En ese sentido, comparte con los teóricos españoles considerar a la teoría en torno a la razón de Estado como amenaza a la empresa universalista de los Habsburgo, la cual basa su legitimidad imperial en la misión evangelizadora, que afirma le fue encomendada por la Providencia Divina. Así, considero necesario analizar a los protagonistas de las secciones finales del libro octavo, el virrey Toledo y el príncipe Túpac Amaru, a la luz de la noción de razón de Estado y, en ese sentido, su acercamiento al ideal del príncipe cristiano de la teoría política del momento.

En primer lugar, es preciso rescatar que la concepción de Francisco de Toledo como una figura «maquiavélica» estaba ya presente en la historiografía contemporánea al Inca. De hecho, esta asociación derivó precisamente del gran cuestionamiento a su decisión de ejecutar de Túpac Amaru. El cronista agustino Antonio de la Calancha afirmó, por ejemplo, que «dicha ejecución había sido un acto de razón de Estado, y consideró a Toledo discípulo de Maquiavelo, por preferir la conveniencia política a la justicia»³⁰. Según la crítica garcilasista, el Inca comparte esta construcción del virrey y la coloca al servicio de sus propósitos escriturales. En su exhaustivo estudio sobre el significado y construcción de la tragedia en la *Historia general*, Carmela Zanelli se refiere al virrey como el personaje que cierra toda la estela de figuras desdichadas y destinadas a un final trágico dentro de la narrativa del Inca. Toledo es un personaje nefasto porque, al igual que muchos otros españoles, traiciona la misión de ser instrumento de Dios en la empresa evangelizadora

28. Rodríguez Mansilla, 2019, p. 178.

29. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 301.

30. De la Puente Brunke, 2014, p. 11.

y, por ende, debe ser castigado³¹. Por otra parte, es interesante el reciente estudio de James W. Fuerst, quien parte de la estructuración trágica de la narrativa para plantear una propuesta sobre la representación que el Inca quiere construir para sus lectores andinos: Toledo encarnaría también el último viraje (*pachacuticuna*) que destruye todo lo que le precede, y devuelve al pueblo a la oscuridad y a la desestructuración sociopolítica de la Primera Edad andina, anterior a la llegada civilizadora de los incas. Así, el virrey se configura como la figura que demuestra el desarrollo cíclico del caos social al caos social³².

No obstante, creo que es necesario considerar el inicio del episodio en cuestión, pues puede revelar la afinidad del proyecto de Garcilaso con los debates políticos de la época. Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú, es introducido en la *Historia general* como el representante ideal de la Corona para el éxito de su misión divina. Lo primero que el Inca resalta de su persona es su devota cristiandad, pues nos cuenta que su práctica regular de la comunión (recibía el Santo Sacramento cada ocho días) es el motivo decisivo para su designación como cabeza en la empresa evangelizadora en tierras americanas. Esto entraría en el modelo del gobernante cristiano que Ribadeneyra sigue de Botero, en el que se anima al príncipe a seguir la verdadera razón de Estado, en tanto última virtud pragmática:

[...] la voluntad de nuestro gran Rey y Señor está tan expresa en las divinas letras, y él manda que el primero y más principal cuidado de los reyes sea el de la religión, y de lo que toca a su culto y veneración [...] éste lo debe ser, si quieren cumplir con su mayor obligación, la cual es tan estrecha y precisa, que ella misma da voces, y clama que es mal ministro y desleal el que no lo hace así; y que le han de tomar residencia, y que será castigado gravemente por ello³³.

Sin embargo, este es el único momento en que la figura de Toledo se acerca al ideal cristiano de gobernante o representante regio. A partir de ahí, la narración gira en torno a una acción cometida al inicio de su gobierno: la decisión de «sacar de las montañas de Vilcabamba, al príncipe Túpac Amaru, legítimo heredero de aquel imperio, hijo de Manco Inca y hermano de Don Diego Sayri Túpac», para ejecutarlo públicamente en el Cuzco. Vilcabamba fue el lugar en donde se establece el Estado neo-inca, que será el bastión de resistencia de los últimos herederos del imperio incaico entre 1536 y 1572, quienes por medio de revueltas constituyeron una amena-

31. Carmela Zanelli ha tratado extensamente el significado de la tragedia en la empresa escritural del Inca, en tanto esta constituía el modelo discursivo más prestigioso para la retórica historiográfica del humanismo. En grandes rasgos, la autora identifica que la concepción y el uso del término difieren entre las dos partes de los *Comentarios reales*, lo que demuestra que en Garcilaso confluyen las distintas acepciones adjudicadas al término a través de la historia. Así, la retórica trágica en la narrativa del Inca se manifiesta en la intervención de la Fortuna como fuerza caprichosa, en las «caídas de príncipes» como cierre de episodios y en la demostración de una acusada conciencia de la historia por parte del enunciador. Ver Zanelli, 2010.

32. Fuerst, 2018, pp. 106-107.

33. Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe de tener el príncipe cristiano*, p. 75. Para el jesuita, la verdadera razón de Estado es una mera función de la divina providencia, única fuerza relevante en la historia secular.

za política y militar para la instauración del poder colonial. Ante la dificultad de socavar la resistencia, los virreyes anteriores a Toledo optaron por la vía diplomática, manteniendo negociaciones con los incas y respetando la existencia de un líder en el territorio, fuera del control monárquico³⁴. Si bien para el tiempo de Toledo varias revueltas ya habían fracasado y la resistencia se encontraba ya debilitada³⁵, en la historia del Inca Garcilaso, el virrey decide hacer caso a las sospechas que llegan a sus oídos. Así, la motivación de capturar a Túpac Amaru, el último heredero, pretendería ser perfectamente sensata para garantizar la seguridad del reino, pues «sus indios y vasallos, salían a saltar, y robar a los mercaderes Españoles, que pasaban por aquel camino, y hacían otras grandes insolencias como enemigos mortales»³⁶.

No obstante, el enfoque de Garcilaso en la calidad de los consejeros del virrey hace cuestionarnos de la idoneidad de sus acciones. Y es que el fracaso de las diligencias iniciales, convencer a Túpac Amaru de salir de su exilio y «vivir entre los españoles, como uno de ellos» tiene solo una razón para el Inca: su falta de ministros, «así indios, como españoles, que en aquel particular sirvieron, y ayudaron a su antecesor [Hurtado de Mendoza]». Asimismo, a esta carencia del arte de gobernar del entorno familiar se le suman los engaños con los que le convencen del apresamiento del príncipe inca. Garcilaso es claro en explicar la falsedad de las acusaciones: no solo la pobreza que padecen el príncipe y sus seguidores hubiera justificado los robos en el camino, sino que el propio autor escuchó en su niñez en el Cusco que estos habían sucedido solo hasta los tiempos de Manco Inca. Es así que el verdadero argumento para sacar del exilio al príncipe es el incremento de la riqueza. Según los familiares, con esto Toledo «se cobraría todo el tesoro de los reyes pasados, que según pública voz y fama, lo tenían escondido los indios [...], pues era suyo el imperio, y todo lo que fue de los incas pasados, que lo ganaron los españoles sus vasallos, con sus armas y poder»³⁷.

La codicia y la falsedad eran los vicios que precisamente se asociaban al ejercicio secularizado del poder; esto es, las motivaciones pertenecientes a un príncipe cristiano maquiavélico. En *De la razón de Estado*, Botero dice explícitamente: «[l]as maneras para engañar a un rey que no se sirve sino de los ojos y orejas ajenas, y las astucias para darle a entender lo negro por blanco, son tantas, que es imposible humanamente defenderse de todas; y decía un gran cortesano que convenía que el rey fuese sordo para que no le engañasen con mil relaciones falsas»³⁸. Asimismo, a partir de cortes reales pasadas, Juan de Mariana persuade que la contención de los reyes constituye una prevención al peligro: «conviene a la salud de la república y a la

34. Merluzzi, 2014, p. 222.

35. Según crónicas de la época y fuentes historiográficas recientes, Toledo aprovechó del asesinato del emisario del virrey, amigo personal y socio en los negocios del Inca, Atilano de Anaya, para encontrar un pretexto con el que dar un cambio en sentido militar a sus relaciones con Vilcabamba. Ver Merluzzi, 2014, p. 224.

36. De hecho, esto se agravaba por la sospecha de un levantamiento, siendo la restitución del último heredero no solo favorecida por sus súbditos, sino también por los mestizos, quienes gozarían de los despojos consecuentes. Ver Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 241.

37. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 241-242.

38. Botero, *De la razón de Estado*, p. 1000.

autoridad de los reyes, que haya hombres que contengan el poder real circunscrito en ciertos límites; que una y otra perecen, cuando aquellos se hacen locuaces, aduadores y falsos»³⁹. En ese sentido, los excesos de la potestad real deriva muchas veces de la falta de hombres sabios en su entorno, lo que conduce a la toma de medidas que ocasionan la destrucción de la felicidad pública. En el caso de Toledo, su exceso se consolida con su decisión de sentenciar a muerte al príncipe inca. Así, Garcilaso se encarga de aclarar a sus lectores que la aplicación de tal sentencia es injusta, porque Túpac Amaru no ha intentado restituir su imperio y, por ende, sublevarse contra la empresa de la Corona:

[...] en mi tierra ha habido escándalos causados más por la sospecha que de los legítimos herederos se ha tenido, que por la culpa de ellos, como lo fue el de este príncipe, que tenemos presente, que le sentenciaron a muerte, cortada la cabeza con voz de pregonero, que fuese publicando sus tiranías y las traiciones que con los suyos, indios y mestizos, tenía concertadas de hacer en el levantamiento de aquel Imperio, contra la corona y servicio de Su Majestad Católica del Rey Don Felipe Segundo, Rey de España y Emperador del Nuevo Mundo⁴⁰.

El relato se detiene varias veces en la reacción de los testigos en el Cuzco. No solo los indios, sino incluso españoles y mestizos, padecen de gran aflicción al escuchar la resignada actitud del príncipe frente a su sentencia: a pesar de la falsedad de la acusación, Túpac Amaru «dijo que recibiría la muerte contento y [...] otras cosas de mucha lástima, con que indios, y españoles lloraron tiernamente, de oír palabras tan lastimeras». En ese sentido, el propósito de la medida de Toledo no puede ser la protección del bien común, pues, de lo contrario, los caballeros y religiosos graves no se hubieran juntado a «pedir al virrey, no se hiciese cosa tan fuera de piedad, que le abominaría todo el mundo donde quiera que se supiese; y que su mismo rey se enfadaría de ello»⁴¹.

Pero el detalle que refuerza el exceso del virrey es la extensión de la acusación y el posterior castigo a los mestizos, hijos de indias y conquistadores. Si bien nuestro autor se disculpa por la digresión sobre el destino de quienes eran sus pares, en medio de la narración de la ejecución, en realidad, este elemento retórico es decisivo para la consolidación de su propuesta. Así, al retratar la «furia de prisión, acusación, y delitos» que padecen los mestizos, los capítulos xvii y xviii se encargan de incrementar el carácter injusto de las acciones de Toledo. Finalmente, este se consolida con la siguiente escena desoladora: los gritos de una madre india frente a la condena de su hijo, «como una loca, sin juicio alguno», pues empezaba a culpar que la traición de las que habían «criado, y ayudado a sus padres, los españoles (negando, a los suyos propios)» merecía el castigo de todas ellas junto a los hijos⁴².

39. Mariana, *Del rey, y de la institución de la dignidad real*, p. 99.

40. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 247.

41. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pp. 248-249.

42. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 244.

La reacción de Toledo frente a tal escena hace aún más evidente su alejamiento del modelo cristiano del gobernante. Para poner fin al escándalo colectivo, el virrey desiste de la condena a muerte contra los mestizos, pero opta por su destierro «a diversas partes del Nuevo Mundo, fuera de todo lo que sus padres ganaron». Pero antes que un acto de misericordia, este castigo es «una muerte más larga, y penosa»: el despojo de sus tierras y, en ese sentido, de su patria, sume a los mestizos en una desoladora pobreza tanto a nivel material como espiritual. Según el relato de Garcilaso, en poco más de dos años murieron treinta y cinco de ellos por aflicción y melancolía⁴³. La calidad del entorno del virrey es así finalmente cuestionada, pues la medida basada en su consejo está orientada a la preservación del control y la obtención de riquezas antes que al bienestar de los miembros del reino.

Bajo esta perspectiva, la aflicción que produce los excesos de Toledo constituye la expresión de la inversión del orden común; como dice Mariana, consigue que «todos los ciudadanos oprimidos con todo linaje de males, arrastren una vida desgraciada»⁴⁴. No solo Mariana es ejemplo de que la relación que el gobernante establezca con su pueblo era una de las preocupaciones constantes para los tratadistas de la época. De hecho, Botero dedica los dos primeros libros de su tratado a presentar todas las formas por las que el príncipe debe mostrar su excelencia para obtener la reputación o reverencia frente a sus súbditos: «las cosas que causan que un príncipe sea amado en la manera de su gobierno son también a propósito para que sea reputado; y esto siempre que acontezca tener una cierta casi divina excelencia»⁴⁵. En esa línea, el retrato de Toledo en la *Historia general* se aleja de la preceptiva del creador del ideal cristiano de príncipe. Garcilaso, entonces, no solo demuestra su conocimiento del discurso demonizador contra una política secularizada, sino que lo pone en práctica, al modelar la narración sobre el gobierno del virrey en base a este.

No obstante, y esta es la idea que me interesa rescatar, las contradicciones internas de la retórica antimaquiavélica de la época también se expresan en la historia de Garcilaso por medio de la contraparte del virrey. En la otra orilla del relato se encuentra Túpac Amaru, el sentenciado, y, en ese sentido, formalmente contrario a la preceptiva cristiana del gobernante. Sin embargo, en la narrativa de Garcilaso, es una autoridad inca la que más se llega a acercar al modelo cristiano del discurso contrarreformista y contra la teoría del florentino. En la siguiente sección trataré de explicar cómo es que, a partir de hacer evidentes los excesos de Francisco de Toledo, la figura de Túpac Amaru evidencia aún más las contradicciones inherentes de la lógica antimaquiavelista.

43. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 246.

44. Mariana, *Del rey, y de la institución de la dignidad real*, pp. 36 y 65.

45. Botero, *De la razón de Estado*, p. 991. Si bien Botero tampoco descarta la generación del miedo para la obtención de la reverencia del pueblo, no deja de considerar que tal reacción es un «flaco sostén» en comparación con medios «más cristianos». De todos modos, son evidentes las inconsistencias de su discurso antimaquiavélico.

TÚPAC AMARU Y EL PRAGMATISMO POLÍTICO EN LA HISTORIA

Desde antiguo, la idea ciceroniana de la disciplina histórica como *magistra vitae* institucionalizó la necesidad del conocimiento histórico para la adquisición de virtudes morales. Durante el Renacimiento, esta idea se constituyó como el principio estructurador de los textos históricos. La transmisión de las virtudes se realizaba por medio de la presentación de experiencias pasadas concretas, las cuales orientaban hacia una senda virtuosa. Sin embargo, es a partir de la segunda mitad del siglo XVI que el relato de experiencias adopta la forma de un cuerpo de conocimiento sistemático: «History provides the statesman with the needed tools to rule pragmatically. [...] guides the ruler in his search for measures conducive to good government (*razón de Estado*). Politics now becomes a discipline largely independent of anything except history»⁴⁶. Entre 1550 y 1630, la monarquía hispánica desarrolla una política estatal para la institucionalización una historiografía revestida de lo que Luis Cabrera de Córdoba, historiador de la corte de Felipe III, califica de «utilidad pública»⁴⁷. La historia abandona así «su pretensión enciclopédica y universalista como sustrato de todos los saberes [...] para orientarse exclusivamente al ámbito político, en el sentido de guía de acción para los hombres de gobierno»⁴⁸. Así, el didactismo histórico de Cicerón es *concretizado* para la adquisición de una destreza política por parte del gobernante.

No obstante, la casuística, el arte de juzgar experiencias pasadas tanto morales como inmorales, era precisamente el segundo de los discursos asociados a la teoría de Maquiavelo (junto con el de la razón de Estado). En la retórica antimachiavélica, esta implicaba una tendencia a la puesta en práctica de una política secularizada, en tanto se basaba en deliberaciones individuales que dejaban de lado la acción divina. Lo que era peor, el conocimiento de experiencias inmorales podía resultar riesgoso al predisponer al lector a optar por medidas no cristianas. Sin embargo, como se ha venido explicando, la condena era superficial, pues los estadistas católicos asimilaron el discurso de del florentino en este arte para elaborar su propio relato flexible de la virtud⁴⁹. Como justificación, se desarrolla una retórica que alegaba una suerte de pragmatismo «providencial», según la cual la adhesión a los principios cristianos garantizaba por sí sola el éxito del gobernante o el hombre de Estado. Según Botero, «[l]a república es casi una viña, que no puede florecer ni dar fruto si no la ayudan las influencias del cielo [...]. La religión procura de mantener los estados con el ayuda sobrenatural de la gracia de Dios»⁵⁰. Una vez más, el gobierno debe estar supeditado a la providencia divina.

En este contexto, el episodio final del libro octavo de la *Historia general* abre importantes interrogantes sobre la narrativa del Inca Garcilaso. En consonancia con la empresa jesuita, el texto se plantea como parte de toda una labor intelectual

46. Fernández-Santamaría, 1980, p. 367.

47. En su tratado *De historia, para entenderla y escribirla* (1611). Sobre la historiografía imperial de los siglos XVI y XVII, ver Kagan, 2009.

48. Vidal, 2010, p. 328.

49. Kahn, 2010, p. 247.

50. Botero, *De la razón de Estado*, p. 1026.

al servicio de la evangelización en tierras americanas. Si Toledo representa en un inicio el garante de tal empresa evangélica, resulta confuso que su figura, a medida que avanza la narración de su gobierno, se vaya distanciando del ideal del príncipe cristiano. Esto se complejiza aún más cuando tornamos la mirada al príncipe pagano, quien, en la narrativa del Inca, realiza un movimiento a la inversa: poco a poco, ante el lector, este parece encajar mucho mejor con el modelo del representante regio desde la perspectiva contrarreformista y antimaquiavélica.

La idoneidad de Túpac Amaru y de su entorno es la primera gran diferencia que Garcilaso establece en relación a Toledo. Mientras que el virrey carece de un entorno instruido, el príncipe inca recibe un consejo derivado del conocimiento de experiencias pasadas: «los parientes y vasallos, que consigo tenía, *escarmentados de la salida de su hermano* [Manco Inca], y de la poca merced que le hicieron, y de lo poco que vivió entre los españoles, haciendo de todo ello sentimiento, y queja, como que los españoles la hubiesen causado, aconsejaron a su Inca, que en ninguna manera saliese de su destierro, que mejor le estaba vivir en él, que morir entre sus enemigos»⁵¹. A pesar del ofrecimiento de mercedes reales, en el entorno de Túpac Amaru pesa la sospecha, derivada de considerar la desgracia del evento pasado. Así, no tardará en comprobarse la intención de guerra de los españoles que, «apercibidos de armas ofensivas y defensivas», van a Vilcabamba con la misión de apresarlo.

Al haber escuchado los consejos brindados y rechazado el pedido del virrey, la captura de Túpac Amaru no es la demostración de su imprudencia, sino de la debilidad de Toledo al creer las falsedades de sus familiares. Frente a su aciago destino, viéndose imposibilitado de defenderse, la actitud del inca es resignada frente a la injusticia. Así, Garcilaso deja en claro que la restitución «no está contemplada en los planes divinos: la providencia no quiere que los incas sean restituidos. Por eso Manco Inca se retira y abandona su pretensión. Ninguno de sus descendientes, desde Sairi Túpac hasta Túpac Amaru, volverá a asumir aquel viejo proyecto»⁵². De este modo, el exilio en Vilcabamba del último príncipe es más por seguridad de su inocencia (como él mismo lo afirma) que por deseo de resistencia, por lo que, en la captura, rápidamente «dejóse prender» por los españoles.

Sorprendido por su sentencia de muerte sin juicio previo, la argumentación de Túpac Amaru se centra en que un intento de restitución sería imposible por parte suya al ser «cosa tan ajena de todo buen entendimiento, [...] pues su padre no había podido, con doscientos mil hombres de guerra, sujetar a doscientos españoles, que tuvo cercados en aquella misma ciudad, que no era de imaginar, que él pretendiese rebelarse contra ellos, habiendo tanto número de moradores en cada pueblo de cristianos, sin los que había derramados, por todo aquel imperio»⁵³. Al igual que sus consejeros, Túpac Amaru recurre a una experiencia pasada (la paterna) para tomar

51. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 241, el énfasis es mío.

52. Rodríguez Mansilla, 2019, p. 185.

53. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 247.

decisiones presentes que salvaguarden su vida, en tanto cabeza de sus súbditos. Mediante esta analogía, demuestra un conocimiento político de carácter pragmático que no proviene de la adhesión a la fe cristiana.

Por si fuera poco, Túpac Amaru no solo se muestra de acuerdo con presentarse como vasallo frente a Felipe II, sino que, a puertas de su muerte, se bautiza con el nombre del monarca. En sentido opuesto, el virrey cierra literalmente las puertas a «la junta que estaba hecha, para hablarle y requerirle», en rechazo de la petición de misericordia que fueron a presentarle. Así, mientras más insistente es la defensa de la inocencia del primero, mayores son los excesos del segundo. La construcción de esta dicotomía se consolida con la nueva inclusión de graves voces y alaridos en boca de mujeres, «hijas de los caciques de la comarca de aquella ciudad», quienes, al igual que las madres de los mestizos, están dispuestas a inmolarse por amor a su príncipe. Parece, pues, que la encarnación del buen cristiano es el sentenciado y no el justiciero. Es así como la incredulidad y el escándalo de todos en el Cuzco consolidan el exceso de la decisión de la ejecución y, en ese sentido, el alejamiento del ejercicio político fundamentado en la fe cristiana.

Resulta paradigmática la frase que el Inca atribuye a Felipe II, luego de la fría recepción que hace al virrey al término de su mandato: «no con el aplauso, que él esperaba, sino muy en contra, y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, que Su Majestad no le había enviado al Perú, para que matase reyes, sino que sirviese a reyes»⁵⁴. A esto le sigue la acusación de corrupción por el cobro de salarios indebidos de sus criados y ministros, que se constituye como la prueba última de su codicia y desinterés por el bien común. El disfavor real es así claro: para el monarca, la eliminación de la real sucesión no es, en ningún modo, un servicio a la Corona, pues los incas son parte de la empresa evangelizadora⁵⁵. Toledo y sus consejeros representan aquí un gobierno que atenta contra los propios súbditos y vasallos de la Corona y, en ese sentido, contra la misión imperial hispánica.

El episodio final de la *Historia general del Perú* nos presenta entonces una dicotomía que resulta curiosa al situarla en el contexto de los cambios del discurso político de la época. La configuración inicial de Francisco de Toledo nos lo presenta como el representante ideal de la empresa evangelizadora de la monarquía española con pretensiones de universalidad: la demostración de su fe es, para la lógica imperial y contrarreformista, la confirmación de su idoneidad como representante regio cristiano. No obstante, lo que sigue es el relato de su alejamiento de este ideal, movimiento que termina en su constitución como la figura demonizada por la retórica antimachiavélica. A la inversa, Túpac Amaru es un líder pagano que, por esta sola condición, no cumpliría en modo alguno con el ideal del verdadero príncipe cristiano. Sin embargo, en la narración de Garcilaso, este personaje realiza un movimiento que lo acerca al ideal del discurso católico. Así, este episodio, como

54. Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 252.

55. Es sabido que la representación de la civilización enfatiza la instauración de una religión que, de algún modo, supone un estadio preparatorio a la llegada de la fe cristiana. De ahí que el demonio sea el principal enemigo dentro de la historia.

cierre del programa historiográfico del Inca, debe hacernos reflexionar sobre la importancia que la discusión en torno a los cambios del discurso político de la época tenía para la escritura de su trabajo más importante.

EL DEBATE POLÍTICO EN LA EMPRESA HISTORIOGRÁFICA DEL INCA GARCILASO

Determinar cuál era la audiencia de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso —si sus pares en los Andes o en Europa— ha sido siempre un reto que la crítica garcilasista ha asumido y ha tratado de afrontar a partir de los códigos culturales sobre los que se sostiene su historia sobre el Perú. De ahí se desprende que uno de los inacabables debates sobre la última etapa de su labor historiográfica gire en torno a la existencia de un proyecto político dentro del relato histórico que haya estado dirigido a los pares mestizos en el reino del Perú. En un principio, el consenso fue que su formación intelectual en el humanismo renacentista y en la filosofía neoplatónica demostraba que sus textos estaban destinados exclusivamente a un público lector europeo. No obstante, estudios en las últimas décadas no solo han abierto la posibilidad de identificar fuentes y subtextos andinos dentro de la obra, sino que también han planteado la posibilidad de la interpelación a la comunidad andina por medio de estructuras y significados occidentales⁵⁶. Si el argumento biográfico resultaba insuficiente, esta combinación de códigos culturales consolidaría el argumento a favor del carácter híbrido del discurso histórico en los *Comentarios*⁵⁷. En ese sentido, tomar como interlocutores a sus paisanos en el Cuzco demostraría cierta intención por parte del autor de intervenir en el presente de la tierra que dejó.

La hibridez cultural presente en la narración de Garcilaso es un tema de debate que excede los propósitos de este trabajo. Sin embargo, me interesa tomarlo como punto de partida para considerar otras posibilidades de hibridez que, asimismo, se constituyan como respuestas que puedan explicar las contradicciones aparentes identificadas en el discurso del Inca. Así, mi propuesta en este estudio ha sido identificar yuxtaposiciones discursivas y retóricas derivadas de otros factores. He pretendido demostrar la necesidad de situar la escritura de la segunda parte de los *Comentarios*, la *Historia general del Perú*, en su contexto inmediato, esto es, dentro de los cambios en el lenguaje político que tuvieron lugar en la Península durante la transición del siglo XVI hacia el XVII. Siendo el inicio del pensamiento barroco en Europa, se hace posible definir este lenguaje político en esos términos:

The hybridizing, transcending and transforming acts characterizing Baroque discursive interaction are invariably driven by agents of cultural production convinced of the need to confront a challenging and confusing reality. [...] In other

56. Fuerst, 2018, pp. 5-6.

57. De hecho, Sara Castro-Klarén caracteriza la estructura textual de los *Comentarios* como de doble hebra (*double-stranded*), por la intervención de ambos códigos culturales. Ver Castro-Klarén, 2016. En esa línea, James W. Fuerst admite la posibilidad de que en los *Comentarios* se encuentren incluidos dos textos: «a primary Spanish text intended for and open to Hispano-European audiences, and a purloined Andean text, which, for those without access to indigenous language and culture, would be hidden in plain view» (2018, p. 5).

words, Baroque political languages aim at generating practical solutions to early modern challenges of uncertainty (Robbins 7-9) and do so by deliberately transgressing philosophical, moral and ideological boundaries⁵⁸.

Como se ha tratado de rescatar en este trabajo, esta agencia por generar soluciones a los desafíos del contexto trasciende la tan comentada hibridez o dualidad cultural del discurso del Inca. La atribución de las dificultades que afrontaba el imperio hispánico al manejo del gobierno del entorno real, así como la crisis confesional que amenazaba todo el orbe católico, dieron lugar a una recepción jánica de la teoría política de Nicolás Maquiavelo por parte de la intelectualidad contrarreformista. Si bien la retórica desplegada criticaba ferozmente la secularización del estado propuesta por el florentino, esta ocultaba también la inclusión de sus ideas en los consejos y teorías de los textos de los propios antimaquiavelistas. Así, el modelo del gobernante cristiano se construye sobre contradicciones y yuxtaposiciones que buscaban responder a los desafíos políticos de la época. En esa línea, creo que la dicotomía creada entre el virrey Francisco de Toledo y el príncipe Inca Túpac Amaru en las últimas páginas de la *Historia general del Perú* es expresión, también, de esta hibridez discursiva de la textualidad antimaquiavélica. El Inca Garcilaso, hombre de su tiempo, no solo es expresión de estos cambios, sino que, en su representación narrativa de la compleja recepción de la razón estatal, demuestra su capacidad para adherirse a una discusión vital para el futuro del imperio español.

BIBLIOGRAFÍA

- Bireley, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill / London, The University of North Carolina Press, 1990.
- Botero, Giovanni, *La razón de Estado*, Valencia, Lemir, 2016.
- Braun, Harald, «Baroque Constitution and Hybrid Political Language: The Case of Juan de Mariana (1535-1624) and Juan Márquez (1565-1621)», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 33.1, 2008, pp. 79-104.
- Cabrera de Córdoba, Luis de, *De historia, para entenderla y escribirla*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611.
- Castro-Klarén, Sara, y Christian Fernández (eds.), *Inca Garcilaso and Contemporary World-Making*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2016.
- Durand, José, «La biblioteca del Inca», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1948, 2, pp. 239-264.
- Durand, José, «El Inca Garcilaso, historiador apasionado», *Cuadernos Americanos*, 4, 1950, pp. 153-163.
- Fernández-Santamaría, José, «Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)», *Journal of the History of Ideas*, 41.3, 1980, pp. 355-379.

58. Braun, 2008, p. 80.

- Fuerst, James W., *New World Postcolonial: The Political Thought of Inca Garcilaso de la Vega*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Historia general del Perú, Segunda Parte de los Comentarios reales de los Incas*, ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1943.
- Howard, Keith David, *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbridge, Tamesis, 2014.
- Kagan, Richard, *Clio and The Crown. The Politics of History in Early Modern Spain*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009.
- Kahn, Victoria, «Machiavelli's Afterlife and Reputation», en *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John Najemy, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 239-255.
- López Parada, Esperanza, Paul Firbas y Marta Ortiz Canseco (eds.), *La biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega [1616-2016]*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2016.
- Maravall, José Antonio, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Mariana, Juan de, *Del rey, y de la institución de la dignidad real: tratado dividido en tres libros*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845.
- Merluzzi, Manfredi, *Gobernando los Andes: Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.
- Olid Guerrero, Eduardo, «"En servicio de su rey en la guerra justa": la segunda parte del Quijote leída a través de las ideas de Nicolás Maquiavelo y Francisco Vitoria», *eHumanista/Cervantes*, 4, 2015, pp. 356-386.
- Puente Brunke, José de la, «Prólogo», en *Gobernando los Andes: Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, ed. Manfredi Merluzzi, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, pp. 9-12.
- Quevedo, Francisco de, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.
- Ribadeneyra, Pedro, *Tratado de la religión y virtudes que debe de tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan, escrito por el P. Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, en la imprenta de P. Madrigal a costa de Juan de Montoya, 1595.
- Robbins, Jeremy, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, London, Routledge, 2007.
- Rodríguez Garrido, José Antonio, «El último libro del Inca Garcilaso», en *La biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega [1616-2016]*, ed. Esperanza López Parada, Paul Firbas y Marta Ortiz Canseco, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2016, pp. 75-87.

- Rodríguez Mansilla, Fernando, *El Inca Garcilaso en su Siglo de Oro*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2019.
- Sobrino González, Alfonso, [«Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII»](#), *Revista Laguna*, 45, 2019, pp. 35-46.
- Vidal, Silvina, «Los teóricos españoles de la historia: Luis Cabrera de Córdoba (1599-1623)», *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»*, 10, 2010, pp. 325-341.
- Zanelli, Carmela, [*Garcilaso y el fin de la historia: tragedia y providencialismo en la segunda parte de los «Comentarios reales de los Incas»*](#), Disertación presentada en satisfacción parcial de los requisitos para el grado de Doctor en Lingüística y Literatura Románicas, Los Angeles, University of California-Los Angeles, 2010.