

El mito de origen de Cusco en tres novelas colombianas contemporáneas

Juan Carlos Orrego Arismendi¹

Grupo de Investigación y Gestión sobre Patrimonio
Departamento de Antropología Universidad de Antioquia
Dirección electrónica: languidamente@gmail.com

Orrego Arismendi, Juan Carlos (2012). “El mito de origen de Cusco en tres novelas colombianas contemporáneas”. En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 26 N.º 43 pp. 66-85.
Texto recibido: 21/03/2012; aprobación final: 20/04/2012.

Resumen. Desde su inclusión en las crónicas, el mito de origen de Cusco —específicamente la versión fijada por Inca Garcilaso de la Vega en *Comentarios reales*— ha sido objeto de interés y reescritura en la narrativa latinoamericana. En el siglo XX, tres novelas colombianas de tema indígena recurren a él en su discurso y en su trama, lo que revela tanto una modalidad contemporánea de transformación de la materia mítica cuanto un interés literario por representar, con miras a su promoción, el saber tradicional.

Palabras clave: Cusco, Inca Garcilaso de la Vega, mitos andinos, novela colombiana, novela de tema indígena, neoindigenismo.

The myth of Cusco origin in three contemporary Colombian novels

Abstract. Since it was included in the chronicles, the myth of Cusco origin, especially the version set by Inca Garcilaso de la Vega in *Comentarios Reales*, has been subject of interest and rewriting in Latin American narrative. In the twentieth century, three Colombian novels with an indigenous subject use this myth as an element in speech and story, revealing both a contemporary form of mythical matter transformation and a literary interest to represent, in order to promote it, the traditional knowledge.

Keywords: Cusco, Inca Garcilaso de la Vega, Andean myths, Colombian novel, novel with an indigenous subject, neoindigenismo.

1 Este artículo es un producto derivado de la investigación “Presencia inca en la novela colombiana”, proyecto desarrollado como tesis en el Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia e inscrito en el Sistema Universitario de Investigación de la misma universidad.

Introducción

En las dos décadas que antecedieron y siguieron a la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, un número importante de novelas colombianas plasmó, ya fuera como parte de la trama o como elemento discursivo, contenidos de la cosmovisión de diversas culturas amerindias. De ese modo, la novela colombiana alcanzó o, por lo menos, se acercó a la expresión *neoindigenista* descrita por la crítica literaria latinoamericana, esto es, a la modalidad de novela en que se reescriben mitos indígenas como un intento de expresar con verosimilitud el pensamiento nativo.

En el acervo de mitos que hacen presencia en las páginas literarias colombianas, un lugar importante corresponde al de la fundación de Cusco en la versión difundida por Inca Garcilaso de la Vega en *Comentarios reales* (1609): un motivo cultural rastreable en novelas como *Azote de sapo* (1975) de Eduardo Caballero Calderón, *Los dioses descienden al amanecer* (1990) de Rafael de J. Henríquez y *El País de la Canela* (2008) de William Ospina. Sin que importen la parcial devaluación del estatus de historiador del cronista cusqueño ni el discutible carácter autóctono del mito, su aparición en esas novelas ha servido para reivindicar el saber indígena y para apuntalar la noción de la singularidad de América. Tras establecer el devenir histórico de la versión mítica fijada por Garcilaso, este artículo se concentra en explicar ese orden de cosas.

La exposición que sigue se dispone así: inicialmente, se presenta el mito en el contexto de su enunciación original en la escritura, esto es, en las crónicas de los siglos XVI y XVII. Luego se establecen algunos hitos históricos de la recepción de *Comentarios reales* y el mito de origen de Cusco en América, específicamente en Colombia, lo que da pie para presentar las tres novelas de la época *neoindigenista* o *quintocentenarista* en que el mito alcanza una manifestación destacada. Enseguida, a modo de discusión, se sopesa la transición del mito a la literatura y su valor alegórico en la afirmación de la singularidad americana, según algunas reflexiones clásicas sobre las funciones del mito y algunas ideas de Roberto González Echevarría sobre el estatus de ciertas producciones narrativas del continente. Finalmente, en la conclusión se ofrece un breve balance de todo lo anterior.

Origen de un mito sincrético

Una de las primeras versiones del mito² fundacional de Cusco fue recogida hacia la quinta década del siglo XVI por el cronista llerenense Pedro de Cieza de León, en el

2 Conviene aclarar lo que aquí se entiende por mito, habida cuenta de las muchas acepciones en uso. Definitivamente superada la idea de que el mito sea una fábula o ficción, puede asumirse que se trata de una historia de carácter sagrado tenida por verdadera, en la cual se trata del origen o instauración de alguna cosa o valor con especial significación en el ámbito de una cultura. Resulta

volumen que habría de llamarse *El señorío de los incas*: una historia de las sucesiones de los reyes incas entre Manco Cápac y Atahualpa —así como de sus realizaciones culturales—, apenas conocida públicamente en 1880 cuando fue llevada a la imprenta por Marcos Jiménez de la Espada. De acuerdo con esa versión, de una cueva de la localidad de Paucartambo surgieron los hermanos Ayar Manco, Ayar Uchu y Ayar Cache con sus esposas, todos los cuales se encaminaron al lugar en que sería fundado Cusco. Después de una pugna de Uchu con los otros dos hermanos y de la transformación de Cache en piedra, solo Manco —quien toma el nombre de Manco Cápac— llega, acompañado de las mujeres, a fundar la ciudad en un valle, donde, a modo de mojón, se acomoda una piedra cubierta de paja (Cieza de León, 2000: 37-47). Pero, dado que *El señorío de los incas* no se publicó inmediatamente, por los tiempos del cronista fueron más populares un par de tradiciones de la vecina zona del lago Titicaca, recogidas en *La crónica del Perú* (1553), su única obra publicada en vida; una de esas tradiciones versa sobre la primera aparición del Sol para iluminar la tiniebla primordial y la otra sobre la presencia de héroes civilizadores en una isla del lago (Cieza de León, 1984: 363, 367).

En la primera década del siglo xvii, los escritos de Cieza de León fueron uno de los principales insumos de los *Comentarios reales* (1609) de Inca Garcilaso de la Vega, cronista mestizo natural de Cusco y también autor de *La Florida del Inca* (1605) e *Historia general del Perú* (1617, póstuma). A pesar de la autoridad que tienen para Garcilaso los escritos del autor llerenense —así lo creen, por lo menos, Luis Millones Figueroa (2001: 89, 92) y Aurelio Miró Quesada (1985: xxii, xxiii)—, el mito de origen de Cusco es presentado en *Comentarios reales* con arreglo a otra versión; al fin y al cabo, Garcilaso pretendía, en su libro sobre los incas, sopesar —con el claro ánimo de corregir— las noticias y datos aportados por los cronistas españoles en los trabajos publicados durante el siglo xvi; así, por lo menos, lo anuncia en el proemio de su obra cumbre:

[...] en las cosas que del Perú he visto escritas [...] tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tuvo, pero escríbenlas tan cortamente que aun las muy notorias para mí (de la manera que las dicen) las entiendo mal. Por lo cual, forzado del amor natural a la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles, así en los ritos de su vana religión como en el gobierno que en paz y en guerra sus Reyes tuvieron, y

paradigmática esta definición de Mircea Eliade: “Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*” (Eliade, 1992: 12).

todo lo demás que de aquellos indios se puede decir [...]. En el discurso de la historia protestamos la verdad de ella, y que no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que le tocaron en parte o en todo; que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretan fuera de la propiedad de ella [...] (Vega, 1985, I: 5-6).

El mito de origen de Cusco parece ser, pues, uno de aquellos casos en los que es necesario mostrar las cosas “distintamente” y en que es preciso corregir las especies verbales quechuas que han sido interpretadas “fuera de la propiedad”. Con no poca ceremonia, Garcilaso ofrece su versión mítica: antes de referir la trama propiamente dicha, reconstruye la escena de infancia en que la escuchó de boca de un tío de su madre —la *ñusta* Chimpu Ocllo—, y luego, en las palabras de tan autorizado informante —al fin y al cabo se trata, entre sus parientes incas, de “el más anciano de ellos” (37)—, narra la fundación de Cusco por una pareja que surge en el lago Titicaca por voluntad de “Nuestro Padre el Sol” y que arrostra la misión de dar orden a los bestiales pobladores de las comarcas vecinas (38). La pareja, conformada por Manco Cápac y su hermana-esposa Mama Ocllo, funda la ciudad en el punto en que una varilla de oro se hunde en la tierra.

De acuerdo con Juan M. Ossio, el argumento en que los fundadores de Cusco emergen del lago Titicaca corresponde a una versión “sólo mencionada por el Inca Garcilaso” (Ossio, 1992: 104). En buena parte, ello se ve confirmado por el hecho de que otras versiones del mito —dos recogidas antes de la aparición de *Comentarios reales*, por Pedro Sarmiento de Gamboa (en Ossio: 112) y el padre José de Acosta (2003: 403) respectivamente, y otra coleccionada posteriormente por el fraile mercedario Martín de Murúa (2001: 39)— sean, propiamente, variantes de la versión incluida por Cieza de León en *El señorío de los incas*, con la cual comparten el origen telúrico y el carácter múltiple de los hermanos originales, con independencia de que su número fluctúe entre seis y ocho individuos. La versión de Garcilaso parece aproximarse más a las dos leyendas sobre el Titicaca oídas por el cronista de Llerena y en ningún sentido relacionadas con la fundación de la capital del imperio del Tawantinsuyu: como si las historias independientes de una deidad solar que alumbraba la tierra en tinieblas y de unos héroes civilizadores que surgen en el lago se fundieran en una sola, ratificando, de paso, las reflexiones de Vladimir Propp sobre la posibilidad de transformación por “asimilación” de dos relatos populares (Propp, 1972: 56).

La clave para entender lo que hay tras la versión mítica de Garcilaso está tanto en esa sugestión que recibe de Cieza de León y que le lleva a hacer bricolaje de dos tradiciones bien delimitadas una de otra —y quién sabe si pertenecientes a distintos sistemas culturales de creencia o memoria—, como en la convicción del cronista cusqueño, confesa en el proemio de *Comentarios reales*, de que los ritos de sus antepasados y paisanos incas son “vana religión”. A pesar de haber nacido en

Cusco y de ser hijo de una mujer de la nobleza inca, Garcilaso aprendió en profundidad la lengua española, sirvió a su padre ibérico como un criado más, abrazó el cristianismo, tomó órdenes menores y vivió en España entre 1560 y 1616, esto es, entre los veintiún años y el momento de su muerte; tenía, pues, por qué desconfiar en algún grado de las creencias prehispánicas de los incas e intentar acercarlas a la tradición mítica cristiana. En efecto, la versión de la fundación de Cusco transcrita en *Comentarios reales* deja ver una clara influencia del discurso bíblico genético: un “Dios”, dignificado con la advocación de “Nuestro Padre”, pone sobre el mundo la pareja conformada por un hombre y una mujer y le pide que obre “a imitación y semejanza mía” (Vega, 1985, I: 38).

Entre la crítica especializada, es todo un tópico el análisis de la escisión cultural y confesional de Inca Garcilaso de la Vega: véanse, entre muchas, las solventes y recientes reflexiones de David A. Brading (2003 [1991]: 283-301), José Antonio Mazzotti (1996), Gustavo V. García (2002), Antonio Cornejo Polar (2003), Mercedes López-Baralt (2005: 117-146) y Carmen Bernand (2006). De esa tradición crítica nos interesan particularmente sendas interpretaciones de Cornejo Polar y García: del primero, la idea de que Garcilaso, por su condición de mestizo, precisaba apuntalar su autoridad como historiador en una posición de enunciación que fuera bisagra entre las cosmovisiones indígena y española; algo que habría llevado al cronista a asumir una “representatividad múltiple” en que la institución religiosa del Tawantinsuyu no se opusiera al proyecto ideológico de la conquista española sino que, por el contrario, apareciera como su “prólogo propiciatorio” (Cornejo Polar, 2003: 86). De ahí que el cronista “tradujera” el mito fundacional de Cusco al formato ecuménico del cristianismo. El sincretismo no podría ser más explícito.

En cuanto a Gustavo V. García, sus barruntos son más incisivos: para él, Garcilaso manipula conscientemente su doble adscripción cultural con el fin de afianzar su poder autorial, y ello se refleja en un manejo ambiguo de su perspectiva de narrador: hispanizado, se pone “máscara” de “indio” cuando necesita autorizar el material testimonial de su narración (García, 2002: 82). De ahí la emergencia del tío inca en el pasaje en que debe ser relatado el mito de fundación de Cusco, mismo que, como ha quedado sugerido, se antoja como un construcción verbal no prehispánica, cercana a los tiempos de la colonización; García lo sugiere sin ambages: “¿Qué pasa, por ejemplo, si estos ‘escritos’ y la ‘larga relación’ del Inca tío son construcciones garcilasianas? En caso de que así fuera, esos dos personajes [también se alude a Blas Valera], los paradigmas de la escritura y la oralidad, son pretextos literarizados [sic] en torno a los cuales Garcilaso elabora su obra” (87). En lo que respecta al mito analizado, puede agregarse esta segunda respuesta a la pregunta del crítico: también pasa que, al estar autorizado por la voz atribuida a un inca viejo —esto es, a un especialista de la tradición oral—, el mito está listo para empezar su larga carrera transtextual en el devenir de la narrativa latinoamericana. Las secciones que siguen lo prueban en buena medida.

Del siglo XVII al XX

La idealización de la historia, instituciones y costumbres incas en *Comentarios reales* fue la causa tanto de su amplia difusión mundial hasta principios del siglo XIX como del descrédito de Garcilaso, en tanto historiador, a partir de entonces. Eso sí, las sugerencias políticas y filosóficas de la obra han mantenido un prestigio en buena parte continuo, y sobre todo en el contexto de las reivindicaciones sociales: basta pensar en las probadas lecturas de *Comentarios reales* hechas por Túpac Amaru II y sus seguidores en el seno de su rebelión, en el siglo XVIII (Valcárcel, 1960: 15-16); en el basamento que esa misma obra ofreció a trabajos marxistas como *L'Empire socialista des Inka* (1928) del francés Louis Baudin y *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) del peruano José Carlos Mariátegui; e, incluso, en el espíritu de algunas novelas latinoamericanas contemporáneas —es el caso de las que explora este artículo— que asumen las imágenes de *Comentarios reales* como formulación de verdades culturales indiscutibles con las que se busca objetar, en algún sentido, la hegemonía de valores occidentales.

El utopismo de *Comentarios reales* —que según Juan Durán Luzio (1976) debería algo a la *Utopía* (1516) de Tomás Moro— hizo sentir su influjo en la literatura europea del siglo XVII con la publicación de varias piezas dramáticas de ambiente político con personajes indígenas, de lo que es ejemplo *Indian Queen* (1664) de Robert Howard y John Dryden. En la siguiente centuria, Voltaire estrenó la comedia *Alzire ou les Américains* (1736), de ambiente incaico y con tono fastuoso, y volvió sobre ello en *Candide ou l'Optimisme* (1759), relato en que dos viajeros procedentes de Europa alcanzan un remoto e insospechado poblado de filiación inca que, por su perfección política, económica y moral, es único en el mundo. Poco después, en la novela *Les Incas, ou la destruction de L'empire du Pérou* (1777), Jean-François Marmontel plasmó los primeros conflictos entre españoles y peruanos en un escenario donde la opulencia americana y la corrección moral indígenas son evidentes. En esa novela, un número considerable de notas al pie declaran como fuente a *Comentarios reales* (Marmontel, 1991: 227, n. 1; 236, n. 1; 237, n. 1 y pássim), influencia que, para Carlos Pujol, es también comprobable en el caso de Voltaire (Pujol en Voltaire, 1994: 44, n. 1; 50, n. 1).

Sin embargo, a un lado del proceso de transtextualidad literaria, los tempranos esbozos del positivismo depararon una suerte alternativa para *Comentarios reales*. La extenuante disputa sobre la naturaleza de América y los americanos, nacida de las memorias científicas del Conde de Buffon y Corneille de Pauw, puso los primeros cimientos de la devaluación de Garcilaso en tanto historiador. Para dar paso libre a la idea de que el hombre americano era un ser degenerado, incapaz de grandes realizaciones, De Pauw acusó de hiperbólica la obra del cronista mestizo, aclarando que Cusco no había sido otra cosa que “un amontonamiento de casuchas, sin tragaluces ni ventanas”, derruidas al extremo de que “lo único que ha quedado en pie es una

pared” (en Gerbi, 1960: 54). Los defensores de América respondieron asimismo con referencias a las páginas de Garcilaso que, por su cercanía al panegírico, ratificaron la impresión de lo hiperbólico. Gian Rinaldo Carli, autor de *Delle lettere americane* (1780), declara su estima y fe por el cronista cusqueño, de quien reseña las descripciones del gobierno andino. El chileno Manuel de Salas, en un escrito fechado en 1801, recurrió a Garcilaso para dar fuerza a la imagen de un joven Nuevo Mundo, opuesto a una vieja y cansada Europa, mientras que Giuseppe Compagnoni, autor de una *Storia dell'America* (1820-1823), basó toda su entrada sobre Perú en Garcilaso. Refiriéndose a este último, Antonello Gerbi comenta su afición por “el Inca Garcilaso, nostálgico idealizador del imperio incaico en la misma medida en que lo era Carli, el cual, por lo demás, estaba siempre dispuesto a jurar por las palabras del nobilísimo mestizo” (Gerbi, 1960: 575-576). Así pues, mientras los enemigos intelectuales de América desautorizaron las páginas de Inca Garcilaso de la Vega por parecerles una obra sospechosa por idealizadora, buena parte de los defensores del Nuevo Mundo se suscribieron a la utopía andina para documentar la capacidad social de los americanos.

Lo anterior explica que en *La biblioteca americana* (1823), compilada y editada por Andrés Bello y el escritor y diplomático cartagenero Juan García del Río, este transcriba una nota del naturalista peruano Hipólito Unanue en que, tras denunciarse “el imperfecto retrato que nos trazó Garcilaso de su antiguo imperio”, se acomete una metódica descripción de varios aspectos del Tawantinsuyu que incluye no pocas precisiones técnicas (Unanue, 1823: 345). Dos décadas después, en el trabajo más importante de compilación historiográfica sobre el Perú que se conoció en el siglo XIX, *History of the Conquest of Peru* (1847) de William H. Prescott, el estatus de Garcilaso es, apenas, el de un especialista en la lengua quechua, y sus reconstrucciones del pasado inca no merecen ningún crédito. Para Prescott, en *Comentarios reales* hay un “tono de exagerado panegírico” de lo peruano e imágenes del Tawantinsuyu que más parecen “las deslumbradoras ilusiones de un cuento de hadas” (Prescott, 1986: 202; traducción de Nemesio Fernández Cuesta). El historiador norteamericano hace del mestizaje cultural de Garcilaso la base de su desconfianza: “No hay credulidad comparable a la del recién convertido al cristianismo. En las tinieblas del paganismo se han debilitado sus ojos, y cuando los abre a la luz de la verdad no tienen suficiente fuerza para calcular las exactas proporciones de los objetos, ni para distinguir lo verdadero de lo imaginario” (202).

La recepción de la obra de Prescott en Colombia, así como de sus juicios contra el cronista cusqueño, tienen una ilustración inmejorable en el trabajo del escritor y político boyacense Felipe Pérez Manosalbas, autor de cuatro novelas sobre la sucesión de los últimos reyes incas y la llegada de los españoles al Tawantinsuyu: *Huayna Capac, Atahuallpa* (1856), *Los Pizarros* (1857) y *Jilma* (1858). En su mayor parte, la saga sigue el recuento histórico de Prescott, al extremo de tomar textualmente muchas líneas suyas y de replicar su prevención frente al trabajo de

Garcilaso, de quien Pérez tiene la impresión de que se trata de “el mas visionario i el menos imparcial de todos los cronistas del Nuevo Mundo” (Pérez, 1856: 100). Así las cosas, resulta particularmente llamativo que, a propósito del mito de origen de Cusco, Pérez no tenga problema en legitimar la versión lacustre de Garcilaso; así lo sugiere una alusión presente en la *Jeografía física i política de los Estados Unidos de Colombia* (1862), redactada por el boyacense con base en los escritos de Agustín Codazzi, y donde se anota, a propósito de la industria alfarera de los indios de Pasto y Túquerres, que tal industria “se estiende acia el norte hasta el límite donde llegó la civilización del antiguo imperio de los incas, que naciendo segun la tradicion en las márgenes del lago Chucuito o Titicaca (*Colina de plomo*) se estendió hasta las márgenes escarpadas del Mayo” (Pérez, 1862, i: 370).

La relegación —por lo menos relativa— de *Comentarios reales* en el siglo XIX obedeció, sobre todo, a la evaluación crítica del dibujo rosáceo de las instituciones políticas y económicas de los incas y, sobre todo, de la relación de las ejecutorias de sus soberanos, a quienes, una vez disuelto el furor independentista con sus exhortaciones retóricas a los adalides del Tawantinsuyu, llegó a identificárselos con regímenes despóticos; Felipe Pérez, por ejemplo, no duda en señalar ese carácter en Huayna Cápac: “aunque generoso y justo con sus súbditos, había sometido pueblos violentamente por el derecho terrible de las armas” (Pérez, s. f.: en línea). Pero, en cuanto a su carácter de fuente de motivos narrativos de la memoria india, el estatus de las páginas de Garcilaso se mantuvo incólume: lo prueban las reescrituras que, bajo el código de tradiciones o leyendas —esto es, géneros que no se reconocen abiertamente como ficciones—, hicieron Ricardo Palma y el médico antioqueño Manuel Uribe Ángel de pequeñas anécdotas de la historia americana incrustadas en los capítulos de *Comentarios reales*.³ Poco importó que, en los primeros años del siglo XX, Marcelino Menéndez y Pelayo insistiera en impugnar la obra historiográfica del escritor cusqueño, a quien llama “cronista poco abonado” y moteja de novelista a causa de una “imaginación muy superior a la vulgar” (Menéndez y Pelayo, 1945: 152, 153), por la misma época se fortalecía un particular influjo del discurso y los métodos antropológicos en la narrativa latinoamericana, lo cual significó un especial interés de los escritores por las recopilaciones filológicas de mitos, canciones, expresiones vernáculas y objetos folclóricos, tenidos, en general, como cifras de la singularidad americana, al mismo tiempo que avalados como expresiones

3 En el caso de Ricardo Palma, puede abonarse como ejemplo de su relación transtextual con Garcilaso el relato “Orgullo de cacique”, basado en el episodio histórico con que se cierra el capítulo XVIII del libro tercero de *Comentarios reales*, e incluido en la quinta serie de las *Tradiciones peruanas* (1883) (Palma, 1994: 443-445; Vega, 1985, i: 160). En el caso de Manuel Uribe Ángel, se trata de su novela folletinesca “La Serrana” (1886-1887), vigorosa reescritura de la historia de un naufragio referida en el capítulo VIII del libro primero de *Comentarios reales* (Uribe Ángel, 2000: 267-359; Vega, 1985, i: 23-26).

culturales representativas de las regiones que recién se enganchaban a los proyectos de modernización de los diversos estados nacionales del subcontinente (González Echevarría, 2000: 213-220). En ese contexto, las enunciaciones propiamente incásicas de Garcilaso —concretamente, un mito escuchado de boca de un sapiente anciano inca— gozaron del estatus conferido al discurso socialmente autorizado.

El mito fundacional de Cusco se manifestó regularmente como motivo en la literatura latinoamericana del siglo XX, y, a primera vista, sobre todo en la primera mitad, lo cual coincide con las delimitaciones de Roberto González Echevarría a propósito del periodo de influencia (1920-1950) de la modalidad filológico-folclórica de las antropologías locales (211). Buena prueba de ello es que en una de las primeras novelas indigenistas del siglo XX, *Raza de bronce* (1919) del boliviano Alcides Arguedas, se reconozca el lago Titicaca como el lugar de origen de los héroes civilizadores de Cusco —Manco Cápac y Mama Ocllo— y que se lo haga escenario de una dramática leyenda interna sobre el suntuoso pasado inca (Arguedas, 1984: 220-236). Asimismo, conviene tener en cuenta la divulgación, en 1935, de dos poemas del poeta y ensayista peruano Manuel González Prada: “Origen de los incas” y “Fundación del Cuzco”, del todo plegados a la versión mítica de Garcilaso e incluidos en *Baladas peruanas* (volumen que, sin embargo, pudo haber sido escrito antes de 1879 [Sánchez, 1935: 10]) (González Prada, 1935: 39-42). Finalmente, ya en la mitad del siglo, en “La traición de Francisquillo” de Eduardo Caballero Calderón —una de las versiones para jóvenes de algunos temas históricos, recopiladas por el escritor bogotano en la serie *La historia en cuentos* (1953)—, se alude a “la divina pareja de Manco Cápac y Mama Ocllo”, la cual “brotó de las aguas del lago” (Caballero Calderón, 1969: 59).⁴ Sin embargo, como se muestra a continuación, la recurrencia del motivo no se interrumpió con la consolidación, en el tramo posterior de la centuria, de una nueva modalidad del influjo de la antropología sobre la narrativa latinoamericana, así como de una nueva modalidad de la literatura de tema indígena.

Tres novelas colombianas quintocentenaristas

Roberto González Echevarría (2000) propone que una parte importante de la narrativa latinoamericana ha mimetizado los discursos con más autoridad en diversos

4 Es necesario advertir, empero, que Eduardo Caballero Calderón también alude a las versiones fundacionales protagonizadas por los múltiples hermanos Ayar. Lo curioso es que, en realidad, se trata de una versión mixta, pues el escenario en que surgen los héroes civilizadores no es una cueva sino el mismo lago Titicaca de la versión de Garcilaso; así se lee en el relato “Los hijos del Sol”: “Las aguas se abrieron y se levantaron con pavoroso estruendo, formando un surtidor de espumas. En medio de ellas, sobre una flotante isla de totora, aparecieron los tres Hijos del Sol en compañía de sus reales mujeres” (Caballero Calderón, 1969: 23). Es obvio que tan curioso bricolaje de mitos debe abonarse como prueba, en cierto sentido, de la preminencia de la versión de Garcilaso.

momentos de la historia social del continente; una autoridad que provendría del hecho de que en esos discursos se encuentran algunas claves —o *las claves*— para comprender los orígenes y la singularidad de América. Entre los siglos XVI y XVIII, el mayor estatus correspondería a los documentos que, con su retórica testimonial y notarial, establecen fundaciones, límites y primacías de la empresa colonizadora, y por eso *Comentarios reales* —una obra cuyo objeto sería, según González Echevarría, el muy personal de posicionar algunas pretensiones económicas y nobiliarias de su autor ante la corte española— se pliega a ese registro: Garcilaso garantizaría, con ello, ser escuchado. En el siglo XIX y primeros años del XX se impondrían los informes y memorias de los exploradores y viajeros, de cuyos modos retóricos harían calco los narradores interesados en promover, estratégicamente, sus propias ideas e imágenes de la vida nacional, tal cual lo muestran obras como *Facundo* (1845) del argentino Domingo Faustino Sarmiento y *Os sertões* (1902) del brasileño Euclides da Cunha. Finalmente, en dos momentos diferenciados, el discurso antropológico prevalecería en la escena literaria del siglo XX: inicialmente, como ya se señaló, se impondría un modelo de recopilación filológica y folclórica muy afín con los intereses de la novela regional, y luego, a partir de la segunda mitad del siglo, primaría el influjo de los estudios en profundidad de la mitología, materializado en novelas que, como *Hombres de maíz* (1949) del guatemalteco Miguel Ángel Asturias, *Los pasos perdidos* (1953) del cubano Alejo Carpentier e, incluso, *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez, tanto reescriben mitos como adoptan sus estructuras.

Las reflexiones de González Echevarría sobre la segunda modalidad del influjo antropológico coinciden, significativamente, con algunos hitos del examen que Tomás G. Escajadillo hace a la evolución de la novela de tema indígena, así como con las ideas de algunos críticos a propósito del influjo de la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América en la confección de la novela latinoamericana. Lo primero porque la incorporación de la perspectiva mitológica a la narrativa del subcontinente es coherente con lo que, a juicio de Escajadillo, ocurre en el tercer momento de la narrativa peruana de tema indígena, el *neoindigenismo* —una categoría extensible al ámbito de la narrativa de tema indígena de América Latina—: incursión en el pensamiento mítico americano y, consecuentemente, intensificación del lirismo, enriquecimiento de los recursos narrativos y plasmación de un marco de heterogeneidad social que supera lo estrictamente aborigen (Escajadillo, 1994: 54-78). En cuanto a la efeméride *quintocentarista*, Seymour Menton sugiere su aporte al auge de la nueva novela histórica latinoamericana, habida cuenta de la oportunidad contextual que sirvió para que esa modalidad literaria incorporara o, al menos, intensificara elementos de las cosmovisiones ancestrales —comúnmente marginados en la novela histórica tradicional—, mismos que posibilitaron la plasmación de un legítimo dialogismo cultural (Menton, 1993: 44, 50-51). Mientras tanto, Carolina Pizarro Cortés (2010) tiene para sí que en el ambiente de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América —para ella extendido,

al menos, entre 1978 y 2003 (218)— eclosionó el pensamiento poscolonial, cuya pretensión “liberacionista” y “contra el eurocentrismo cuasi servil” (228) tendría por qué materializarse en un acervo de novelas que incluyen, en diversos grados y niveles, material mitológico y cosmovisional de los pueblos indígenas de América.

Aun si se pudieran aceptar las reservas expresadas por Fabio Gómez Cardona a propósito de la inexistencia de novelas propiamente neoindigenistas en Colombia (Gómez Cardona, 2000: 54), es imposible negar que en el país muchas novelas recibieron la influencia de la antropología mitológica tal y como la entiende González Echevarría, y mucho menos que algunas se inscriben en el entusiasmo *quintocentnarista* por los mitos indígenas. En el contexto del caso que nos ocupa —el mito de la fundación de Cusco según la versión de Inca Garcilaso de la Vega—, pueden ser invocados, a modo de fehaciente prueba, los ejemplos de tres novelas publicadas en un intervalo de tiempo casi coincidente con el que discrimina Pizarro Cortés: *Azote de sapo* (1975) de Eduardo Caballero Calderón, *Los dioses descienden al amanecer* (1990) del barranquillero Rafael de J. Henríquez y *El País de la Canela* (2008) del tolimense William Ospina.⁵

Azote de sapo, inscrita en el terreno de la ciencia ficción, narra la aventura mesiánica de un mestizo sobrenatural, adalid de los jóvenes del mundo contra las generaciones de sus mayores. Un ecologista, Frobenius, se radica por varios años entre indios motilonos y entra en contacto con hechiceros que atesoran importantes secretos cósmicos. Los brujos hacen posible que Frobenius y una joven virgen de la tribu procreen un niño después de una gestación de dieciocho meses. El alumbramiento tiene lugar en Suiza y, siete años después, es divulgado al mundo entre escándalos. Guanentá —el niño mestizo— muestra atributos que lo ponen como representante de una inédita subespecie humana, y se convierte en líder de un movimiento engrosado por jóvenes en contra de la civilización caduca de sus mayores, a la sazón dirigentes políticos e industriales. Al término del largo cataclismo mundial desencadenado por la pugna generacional, Guanentá viaja en busca de sus ancestros indios y, en un rapto

5 Este artículo apenas considera los casos novelescos en que el relato fundacional de Cusco se releva significativo, en tanto mito, en términos discursivos o estructurales. Por eso no tiene en cuenta un par de obras de la misma época que incluyen referencias al mito: *El misterioso viaje del brujo Ayar Manco* (1992) de Diego Castrillón Arboleda, en cuya trama de ambiente prehispánico se habla someramente de un viaje de Ayar Manco desde la zona del Titicaca y hacia el norte, aunque a modo de reconstrucción histórica por fuera de la órbita mítica (Castrillón Arboleda, 1992: 168); y *Los ojos del cielo* (1993) de Bernardo Valderrama Andrade, en que, a modo apenas informativo y sin ninguna consecuencia narrativa, se menciona el surgimiento de Manco Cápac y Mama Ocllo en “el lago del Padre-Sol Viracocha” (Valderrama Andrade, 1993: 234-235). A beneficio de inventario puede considerarse, asimismo, una opinión de Allal Ezzaim sobre las “sorprendentes coincidencias” entre *Comentarios reales* y *Cien años de soledad*, a propósito de las fundaciones de Cusco y Macondo (Ezzaim, 1998: 25). Como la discusión de tal propuesta obligaría a una digresión que no conviene a esta exposición, se remite al lector a juzgar por su cuenta dicha intertextualidad.

de desesperanza ante la evidencia de los drásticos cambios operados en el mundo indio, se suicida precipitándose en un abismo.

El origen de Guanentá lleva la cifra del mito de origen de Cusco. En un apunte del diario de Frobenius se sugiere que los sabios motilonos le han referido esa historia: “¿Por qué [...] tratamos de salvaje al hechicero motilón que explica el origen de la humanidad por intervención de seres de estirpe solar que llegaron del Norte o del Este, o afloraron un día entre los totorales del lago Titicaca? (Caballero Calderón, 1975: 65). Más adelante, el profesor cuenta a un colega que los motilonos, al idear el nacimiento de Guanentá, reconocían como su objeto “sacar las tribus del estado de barbarie en que se hallaban sumergidas” (94), lo cual, casi palabra por palabra, corresponde a la misión que, según Garcilaso, el dios solar confirió a Manco Cápac y su hermana consorte. Es verdad que, en adelante, el destino del mestizo prodigioso sigue un curso que poco recuerda las imágenes de *Comentarios reales*; pero, a tal punto han sido activados los mitemas del relato de origen cusqueño que, en otros pasajes e, incluso, con otros personajes en su seno, sus sentidos acaban emergiendo. Con todo y que incluye un grueso intertexto bíblico —aunque no otra es la composición, mixta, de la versión de Garcilaso—, el momento en que el niño motilón va a ser bautizado liga un lago europeo con la noción de lo iniciático y con el panteón andino: “Spitzer bautizó al niño en el lago Constanza. Querían llamarlo Viracocha, o Hijo del Sol en lengua quechua: ser extraordinario que iluminó con su radiosa inteligencia la historia de los incas” (134). Asimismo, de dos muchachos nórdicos que habrán de conocer a Guanentá —Olson y Elsa— se cuenta, en su primera irrupción como personajes, que se los vio “emerger desnudos de las aguas del lago Constanza” (126).

En la novela de Eduardo Caballero Calderón hay una relación orgánica entre los elementos relacionados con el mito fundacional de Cusco: no solo se manifiestan tanto en el plano discursivo —las reflexiones o noticias etnológicas sobre los motilonos— como en el de la historia —el bautizo de Guanentá y la aparición lacustre de Olson y Elsa—, sino que lo primero es, además de eso, un indicio narrativo que anuncia la ocurrencia de lo segundo: la alusión a la creencia motilona de que una figura divina puede emerger en un lago se realiza con el nacimiento simbólico del singular Guanentá en el lago Constanza, un hecho que, a su vez, se intensifica con el extraño surgimiento de la pareja nórdica en las mismas aguas. La novela sería una suerte de alegoría sobre la articulación del saber ancestral en el mundo moderno: ese saber, materializado en Guanentá, no se aviene con las lógicas del mundo tecnificado por más que haya quién lo reconozca e, incluso, lo reivindique. Por causa de esa desarticulación, el mundo se sume en el caos.

El asunto del conocimiento ancestral también está planteado, igualmente bajo figuraciones de ciencia ficción, en *Los dioses descienden al amanecer* de Henríquez. Al iniciarse la novela, el arqueólogo Ettienne Romain ha desaparecido en el curso de sus investigaciones en los contextos de Chavín, Tiahuanaco y Cusco. El incidente

está vinculado con dos cubos metálicos de extraños atributos —entre ellos, alterar los ritmos ambientales del planeta— que pronto despiertan el interés de diversas organizaciones internacionales, manifestándose toda suerte de intrigas. Algunas personas interesadas por la suerte de Romain viajan a Perú en su busca y la de los objetos metálicos y, al final, cuando los obtienen, los llevan hasta el Coricancha de Cusco. Allí, gracias a la manipulación adecuada de las piedras de un muro, consiguen acceder a una dimensión espacio-temporal especial que los pone en Tiahuanaco, y es entonces cuando les es revelado que, por devolver los objetos a su lugar de origen, será posible la sobrevivencia de la humanidad.

Uno de los epígrafes de la novela establece claramente su ligazón con el mito cusqueño: se transcribe un pasaje de *Comentarios reales* en que se menciona que “el hombre poderoso de la primera fábula se apareció en Tiahuanacu” (Henríquez, 1990: 9). Gracias a la mediación del nombre de Garcilaso y de la alusión a una génesis mítica, puede interpretarse que el sitio de Tiahuanaco, ubicado en el contexto del Titicaca —del que es su complejo arqueológico más representativo—, recibe por desplazamiento metonímico el fuero fundacional que el mito atribuye al lago. Su estatus de lugar fundacional, esto es, de epicentro, se realza nítidamente cuando los protagonistas van desde Cusco a Tiahuanaco por el túnel sobrenatural; y, mientras tanto, su ligazón con la palabra mítica se expresa a través de su relación con el supremo conocimiento, según lo expresa un escrito de Romain: “Lo que podría descubrirse en la zona de Tiahuanaco no serían simplemente alhajas o artesanías antiguas. Se trataría posiblemente de tesoros científicos de incalculable valor para el hombre” (93). El Tiahuanaco-Titicaca de *Los dioses descienden al amanecer* es lugar de origen y revelación.

Conviene no perder de vista la significación cobrada por *Comentarios reales* en esa exhortación al conocimiento. La obra cumbre de Garcilaso cumple, de cara a la novela, algo más que la función de proveer un argumento mítico o las líneas para un epígrafe: ella sería, en cierto sentido, el cuerpo de la sabiduría aludida por Romain. Debe tenerse en cuenta que en los capítulos XXI a XXVII del libro segundo de *Comentarios reales*, a pesar de que se objeta la rusticidad de la filosofía del Tawantinsuyu —y ello, entre evidentes contradicciones—, se reconocen sus logros en astronomía, medicina, herbolaria, geometría, aritmética y artes (Vega, 1985, I: 103-121). Asimismo, conviene no perder de vista que cuando, en la novela, el arqueólogo busca las pistas para dar con el túnel mítico —esto es, la puerta hacia el lugar de las revelaciones— acude a las páginas del cronista cusqueño para orientar la pesquisa y llama “acceso del Inca” a una de sus bocas (Henríquez, 1990: 282). Puede decirse entonces que la trama ofrece, alegóricamente, la noción de que se accede al conocimiento más valioso para la humanidad por medio de una obra como *Comentarios reales*. Desde otro punto de vista, ello puede entenderse como que el valor del mundo inca, más que en las ruinas materiales, está en la enunciación del saber.

Las formulaciones alegóricas en torno al mito fundacional de Cusco y el legado cultural inca mantienen su vigencia en *El País de la Canela* de Ospina, cuyo argumento está conformado por la memoria que un aventurero mestizo hace de su viaje al río Amazonas, en la expedición que, organizada por Gonzalo Pizarro y al mando de Francisco de Orellana, descubrió para Occidente ese río; asimismo, se incluyen algunos lances del protagonista en Europa, donde se educó y peleó como soldado bajo las órdenes del rey español. Se trata de la segunda entrega de una saga de novela histórica iniciada con *Ursúa* (2005), de la cual es narrador el protagonista de *El País de la Canela*, quien ahora se apresta a contarle a su amigo Ursúa, con fines aleccionadores, sus aventuras en la órbita de la Conquista.

Significativamente, *El País de la Canela* se abre con una alusión a Cusco, una primacía narrativa del todo coherente con el sentido discursivo de lo inaugural expresado en esas líneas: “La primera ciudad que recuerdo vino a mí por los mares en un barco. Era la descripción que nos hizo mi padre en su carta de la capital del imperio de los incas” (Ospina, 2008: 15). A lo largo de los primeros tres capítulos, las cosas del Tawantinsuyu ocupan el foco de la narración, y de la personal experiencia iniciática del narrador ante Cusco —una ciudad que, dicho sea de paso, se le antoja como “fantástica” (17), “mundo fabuloso” (29), “maravilla de las montañas” (31)— se llega hasta la enunciación del mito de origen de la ciudad: “Aparecieron un día en las planicies amarillas que rodean el Titicaca, el más alto de todos los mares. Se llamaban Manco Cápac y Mama Ocello Huaco; traían una cuña brillante de una vara de largo y dos dedos de ancho” (39). Es decir que, tanto por la fastuosidad que le es propia como por la leyenda de origen con que se la asocia, Cusco tiene en las páginas de Ospina un estatus mítico; de hecho, su descripción zoomórfica parece apuntar en el mismo sentido: “Nunca se había visto en el mundo antiguo que una ciudad fuera un dibujo en el espacio, y allí estaba el preciso dibujo de un puma, desde la cola alargada y arqueada hasta la cabeza que se alzaba levemente sobre los montes, con el ojo de grandes piedras doradas en cuya pupila vigilaban los lujosos guardianes” (31).

No obstante la fastuosidad reconocida a la capital del Tawantisuyu —o, justamente, a causa de esa fastuosidad—, a ella corresponde el estatus del paraíso perdido; en el narrador, al mismo tiempo que la certeza de la grandiosidad de Cusco, se presenta la conciencia de su desaparición: “Pero el mismo día en que supe de la existencia de aquella ciudad, supe de su destrucción” (16). La antítesis, de tan extrema, confiere a Cusco un estatus utópico; un estatus de lugar perfecto e inexistente del que, a su modo, son conscientes el narrador y sus interlocutores: “Yo había soñado tanto con la ciudad, que muchos de los hombres que interpele sintieron que les hablaba de un sueño” (43). Allí reside justamente el valor alegórico de esta visión mítica extrema de Cusco: la fabulosa ciudad primordial es la expresión opuesta a la correría dramática, menesterosa, cruel y dolorosa del narrador por el río Amazonas. Quizá sea legítimo pensar que la formulación de una evolución, hacia el caos, de

una secuencia cuyo inicio es un punto de armonía superlativa, corresponda a una valoración de la historia americana propia de Ospina; por lo menos así lo sugieren, en la novela, unas líneas antonomásticas y con trazas de diagnóstico sociocultural: “Pero aquí son los Pizarro los que se abren camino. Como si sólo nuestra barbarie pudiera abrirle camino a nuestra civilización” (52).⁶

Un balance de las tres novelas examinadas permite decir que, por obra de sus relaciones con el mito fundacional de Cusco en la versión de Garcilaso, elementos indígenas de diversa índole —personajes, objetos, lugares— son caracterizados en un mismo sentido, pues se constituyen como representaciones del saber o la armonía cultural extremos. Aunque esta conclusión puede aceptarse, desde ya, sin mayores reparos, todavía resta explicar por qué el alto estatus legitimador conferido al mito no se ve afectado por el hecho de que, en su origen, él no sea otra cosa que una tradición inca evidentemente adaptada al discurso bíblico occidental. En otras palabras: todavía es necesario entender en qué sentido el mito de Cusco, incorporado a tres novelas neoindigenistas o *quintocentearistas* colombianas, constituye una expresión de la singularidad americana.

Del mito a la literatura y de la literatura al mito

Claude Lévi-Strauss, a un lado de sus clásicas reflexiones sobre la forzosa manifestación de los mitos en haces de variantes o —dicho de otro modo— sobre su naturaleza “interminable” (Lévi-Strauss, 1994: 229-252; 1996: 11-23), ha pensado específicamente en las transformaciones por las que un mito se convertiría en expresión novelesca (Lévi-Strauss, 1999: 242-253). De acuerdo con el antropólogo francés, con la sucesión de los contactos culturales —“transponiendo umbrales sucesivos”—, los mitos pueden extenuarse hasta fundirse con o dar pie a otras formas de discurso como las elaboraciones novelescas, las leyendas históricas o las arengas políticas, sin que necesariamente desaparezca la “esencia mítica” (248 y ss.). Aunque el autor aclara que las alteraciones del mito a que se refiere deben ser entendidas como fenómenos “no en el tiempo sino en el espacio” (242), es legítimo suponer que también la historia puede causar en el mito un desgaste que lo convierta en otro

6 En refuerzo de tal orden de cosas, vale la pena anotar que parecida ha sido la impresión hermenéutica de Pablo Montoya, para quien las novelas históricas de William Ospina ofrecen un balance alegórico de la historia local: “Sería negligente no detenerse en otro de los propósitos que ha empujado a Ospina a escribir su saga de la Conquista. Este tiene que ver con la pregunta sobre la identidad americana, pues escribir en el siglo XXI un fresco narrativo sobre la fundación de América no sólo es relatar los intrínquilos de una invasión y un exterminio, y el turbio ensamblaje de una nueva civilización, sino que en ello hay una pretensión de dar claves para entender qué fuimos, qué somos y qué seremos [...], y ese es el objetivo de Ospina, requiere excavar en la Conquista para ver de dónde es que ha surgido la particular violencia que caracteriza la turbia ‘convivencia’ de los colombianos” (Montoya, 2009: 120).

género discursivo; por lo demás, el mismo Lévi-Strauss, muy a pesar de su perspectiva estructuralista, sincrónica y acronológica, acaba admitiendo la pertinencia de explorar diacrónicamente las transformaciones de un mito tsimshian —de la costa del Pacífico canadiense— en uno de sus estudios más canónicos (142-189).

Con la “esencia mítica” que, a pesar de su extenuación, el mito conserva, no solo se alude a una estructura mínima de elementos relacionados sino a aquello que Lévi-Strauss llama “la moral inmanente de los mitos” —o “moral positiva” según Denis Bertholet (2005: 317)—, la cual remite a las operaciones generales que todos los mitos ejecutan, con independencia de los contextos culturales: hacer inteligible el paso de la naturaleza a la cultura y hacer valer la primacía del orden social sobre el amor propio individual (Lévi-Strauss, 1992: 443-444; Bertholet, 2005: 317). La luz de estas ideas deja ver natural la relación entre las versiones telúricas del mito de origen de Cusco y la versión semicristiana propalada por Garcilaso: en una zona o época de contacto cultural, el mito transforma parcialmente sus contenidos confesionales sin afectar su función de prescribir el orden social, pues ya se trate de los hermanos Ayar o de la pareja lacustre enviada por Dios, el relato consagra una jerarquía social y justifica la implantación de un código civil. Pero no es solo eso: también se visualiza como natural la transformación del mito en materia novelesca, en la cual, por medio de los contenidos míticos transferidos, continúa la sanción de supremacías culturales, como aquella, de sesgo poscolonial, según la cual el saber indígena está por encima del saber científico occidental, o por lo menos a su mismo nivel, del mismo modo que ocurre con la cohesionada organización social nativa y la fragmentaria que es propia de la modernidad occidental. Que la novela contemporánea funja parcialmente de mito no extraña, por ejemplo, a Joan-Carles Mèlich, para quien el “déficit mítico” propio de la secularización contemporánea —en cierto sentido, ilustración de la “extenuación” aludida por Lévi-Strauss— ha conllevado un desplazamiento de las funciones míticas a narraciones de variada índole (Mèlich, 1998: 72-75).

En el contexto específico de la narrativa latinoamericana, su característico interés por la noción de la singularidad de América explica —por sendas muy parecidas a las seguidas por Lévi-Strauss y Mèlich— la transición entre el mito y la novela con contenidos míticos: cuando la antropología mostró, gracias a sus recopilaciones y análisis, que los mitos eran parte de la cifra que expresaba la singularidad natural y cultural del continente, la novela se apropió de ese bagaje para dar más eco a la promoción de valores americanos y para participar, al mismo tiempo, del prestigio de los mitos en tanto discurso socialmente autorizado. Resultado de eso es que —como se señaló atrás— los mitos acabaron incorporándose a la novela latinoamericana tanto en el plano discursivo como en el de la estructura del relato, lo cual, en cierto sentido, significa que la novela se ha convertido en mito. Roberto González Echevarría ha planteado que buena parte de la narrativa latinoamericana, a causa de su obsesión por el “Archivo” —esto es, por el acervo de documentos, textos y narraciones civiles,

científicas o tradicionales que dan contenido a la conciencia de una América singular al mismo tiempo que alumbran su génesis—, acabó haciendo de él un nuevo mito:

El Archivo es un mito moderno basado en una forma antigua, una forma del comienzo. El mito moderno revela la relación entre el conocimiento y el poder [...]. Éste es el motivo por el que una especie de archivo, que normalmente contiene un manuscrito inconcluso y un archivista-escritor, aparece con tanta frecuencia en las novelas modernas (González Echevarría, 2000: 45).

Con otras palabras, puede decirse que algunas novelas latinoamericanas suelen adoptar la forma de mitos sobre la existencia de un archivo revelador, sin importar que este, por su función apenas alegórica de representar los secretos naturales o culturales por conocer, sea dibujado elíptica o borrosamente. Es claro que así se potencia más la alegoría, pues su representatividad es mayor, tal y como lo sugiere el crítico: “El Archivo como mito es moderno porque es múltiple, relativista e incluso hace explícitos el relativismo y el pluralismo como cualidades inherentes de la literatura, el discurso hacia el que escapa” (240).

Apenas es necesario aclarar que la función cumplida por el mito de fundación de Cusco en las novelas colombianas examinadas más arriba no depende del sentido telúrico o providencial de la trama —esto es, de su carácter andino autóctono o en sincretismo con la tradición cristiana—; y no solo porque en uno u otro caso el mito promueve forzosamente su “moral inmanente”, sino porque, incorporado a la literatura, solo interesa su representación: en cualquiera de las dos versiones —y ya se trate de su manifestación discursiva o estructural—, el mito fundacional cusqueño sirve alegóricamente la noción de que el conocimiento más revelador sobre América y para los americanos es el que reposa en la tradición indígena.

A modo de conclusión

Desde su incorporación a la escritura hispánica y hasta la actualidad, el mito de origen de Cusco ha mantenido, en términos generales, un estatus de enunciación cultural legítima. Sin embargo, la continuidad de esa vigencia ha significado, para el mito, la verificación de una serie de transformaciones, así como la concurrencia de diversas circunstancias. En primera instancia, el mito modificó parcialmente sus contenidos por influjo del cambio cultural de la Conquista —una versión autóctona dio paso a una providencialista—, aunque a condición de mantener su estatus de enunciación propiamente indígena; algo que se consigue, en la sincrética versión andino-cristiana propalada por Inca Garcilaso de la Vega en *Comentarios reales*, gracias a la mediación de un personaje enunciador legítimo: el tío (inca) del narrador (mestizo). Posteriormente, el mito se validó socialmente por algo más que su procedencia “certificada”, pues fue necesario que en los siglos XIX y XX se consolidara un horizonte de expectativas propicio a la difusión y estudio de los objetos

narrativos tradicionales y al registro de la alteridad cultural, lo que se materializó en el interés decimonónico por las leyendas históricas y al desarrollo, más reciente, de la antropología y los estudios mitológicos. Actualmente, el estatus de la enunciación mítica del origen de la capital inca se debe tanto a lo que este relato es en sí mismo —una voz alternativa frente a la pretensión hegemónica de los discursos occidentales— como a las representaciones que sirve en las novelas, en las cuales se ha incorporado como elemento discursivo o como elemento estructural; representaciones que, al margen de la plena “autenticidad” indígena del mito, remiten a la convicción general de que el saber ancestral atesora un conocimiento pertinente —quizá el más pertinente— sobre América. Es legítimo suponer que este orden de cosas, enmarcado en el contexto general de la evolución narrativa de los mitos, es verificable más allá del caso concreto del mito de origen de Cusco.

Referencias bibliográficas

- Acosta, José de (2003 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Dastin, Madrid.
- Arguedas, Alcides (1984 [1919]). *Raza de bronce*. Losada, Buenos Aires.
- Bernand, Carmen (2006). *Un inca platonicien. Garcilaso de la Vega 1539-1616*. Fayard, París.
- Bertholet, Denis (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Universitat de València / Universidad de Granada, Valencia / Granada.
- Brading, David A. (2003 [1991]). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. F. C. E., México.
- Caballero Calderón, Eduardo (1969 [1953]). *Los hijos del Sol. El pastor de puercos. La traición de Francisquillo*. Banco Cafetero, Bogotá.
- _____ (1975). *Azote de sapo*. Rodas, Madrid.
- Castrillón Arboleda, Diego (1992). *El eterno viaje del brujo Ayar Manco*. Plaza & Janés, Bogotá.
- Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *La crónica del Perú*. Historia 16, Madrid.
- _____ (2000 [1880]). *El señorío de los incas*. Dastin, Madrid.
- Cornejo Polar, Antonio (2003 [1994]). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. CELACP / Latinoamericana Editores, Lima.
- Durán Luzio, Juan (1976). “Sobre Tomás Moro y el Inca Garcilaso”. En: *Revista Iberoamericana*, Vol. XLII, N.º 96-97, pp. 349-361.
- Eliade, Mircea (1992 [1963]). *Mito y realidad*. Labor, Barcelona.
- Escajadillo, Tomás G. (1994). *La narrativa indigenista peruana*. Amaru, Lima.
- Ezzaim, Allal (1998). “La creación de Macondo entre el mito, la historia y la literatura”. En: *Estudios de Literatura Colombiana*, N.º 3, pp. 20-31.
- García, Gustavo V. (2002). “Escritura, memoria y poder autorial en *Comentarios reales de los incas*”. En: *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 79, N.º 1, pp. 77-94.
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. F. C. E., México.
- Gómez Cardona, Fabio (2000). “Presencia de lo indígena en la literatura colombiana”. En: *Poligramas*, N.º 16, pp. 51-65.

- González Echevarría, Roberto (2000 [1990]). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. F. C. E., México.
- González Prada, Manuel (1935). *Baladas peruanas*. Ercilla, Santiago de Chile.
- Henríquez, Rafael de J. (1990). *Los dioses descienden al amanecer*. Plaza & Janés, Bogotá.
- Lévi-Strauss, Claude (1992 [1968]). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI, México.
- _____ (1994 [1958]). *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.
- _____ (1996 [1964]). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. F. C. E., México.
- _____ (1999 [1973]). *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*. Siglo XXI, México.
- López-Baralt, Mercedes (2005). *Para decir al Otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main.
- Marmontel, Jean-François (1991 [1777]). *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou / Los incas o la destrucción del imperio del Perú*. IFEA / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Mazzotti, José Antonio (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. F. C. E. / Bolsa de Valores de Lima / Otorongo Producciones, Lima.
- Mèlich, Joan-Carles (1998). *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1945 [1905-1915]). *Orígenes de la novela*. Tomo II. Emecé, Buenos Aires.
- Menton, Seymour (1993). *La Nueva Novela Histórica de la América Latina 1979-1992*. F. C. E., México.
- Millones Figueroa, Luis (2001). *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal*. IFEA / Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Miró Quesada, Aurelio (1985): "Prólogo". En: Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas*. Ayacucho, Caracas, pp. IX-XLI.
- Montoya, Pablo (2009). *Novela histórica en Colombia 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Murúa, Martín de (2001 [1922]). *Historia general del Perú*. Dastin, Madrid.
- Ospina, William (2008). *El País de la Canela*. Norma, Bogotá.
- Ossio, Juan M. (1992). *Los indios del Perú*. Mapfre, Madrid.
- Palma, Ricardo (1994). *Tradiciones peruanas*. Cátedra, Madrid.
- Pérez, Felipe (1856). *Atahualpa*. Imprenta de Echeverría Hermanos, Bogotá.
- _____ (1862). *Jeografía física i política de los Estados Unidos de Colombia*. Imprenta de la Nación, Bogotá, 2 tomos.
- _____ (s. f. [1856]). *Huayna Capac*. [En línea:] <http://www.lablaa.org/blaavirtual/literatura/huayna/huayna10.htm>. (Consultada en agosto de 2006).
- Pizarro Cortés, Carolina (2010). "¿Debería aceptar yo sin más, las paparruchas y embustes de vuestros cronistas?" (Las nuevas crónicas de Indias como reescrituras del descubrimiento y la conquista)". En: *Alpha*, N.º 31, pp. 215-230.
- Prescott, William H. (1986 [1847]). *Historia de la conquista del Perú*. Istmo / José M. Gómez-Tabanera, Madrid.
- Propp, Vladimir (1972 [1928]). *Las transformaciones del cuento maravilloso*. Rodolfo Alonso, Buenos Aires.
- Sánchez, Luis Alberto (1935). "Prólogo. González-Prada, poeta indigenista". En: González Prada, Manuel. *Baladas peruanas*. Ercilla, Santiago de Chile, pp. 9-21.

- Unanue, Hipólito (1823). “Idea jeneral de los monumentos del antiguo Perú, e introduccion a su estudio, por el Sr. D. Hipólito de Unánue”. En: Bello, Andrés y Juan García del Río (eds.). *La biblioteca americana o miscelánea de literatura, artes i ciencias*. Tomo i. Imprenta de G. Marchant, Londres, pp. 343-349.
- Uribe Ángel, Manuel (2000). *Narrador*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Valcárcel, Daniel (1960). “Prohibición de los *comentarios reales*”. En: *Letras*, N.º 64, pp. 15-18.
- Valderrama Andrade, Bernardo (1993). *Los ojos del cielo*. Plaza & Janés, Bogotá.
- Vega, Inca Garcilaso de la (1985 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. 2 tomos. Ayacucho, Caracas.
- Voltaire (1994 [1759]). *Cándido y otros cuentos*. R. B. A., Barcelona.