

¡Cómo desvanecen los *Comentarios reales* de «Carta canta» de Palma!

Thomas Ward
Loyola University Maryland
tward@loyola.edu
Maryland-Estados Unidos

Resumen

El autor peruano Ricardo Palma logró preeminencia como luminaria literaria sudamericana mediante sus placenteras y amenas *Tradiciones peruanas* que en su mayoría resucitan el mundo colonial. Para redactar su ficción histórica, Palma se inspira en las crónicas de Indias y la trama de su tradición «Carta canta» viene directamente de los *Comentarios reales* de Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo, desde la primera encarnación de la tradición de 1875 hasta la última, Palma oculta la verdadera fuente para el relato. Para la segunda versión, perfeccionada después de la Guerra del Pacífico, nuestra investigación filológica revela que Palma sigue modificando aun otros elementos de Garcilaso. Ofrecemos algunas conclusiones sobre por qué se empeñaba en esconder su deuda con Garcilaso y cómo sus motivaciones en estas actividades se relacionan con la colonialidad.

Palabras clave: Ricardo Palma, Inca Garcilaso de la Vega, Jiménez de la Espada, *Tradiciones Peruanas*, *Comentarios reales*, colonialidad, representación de indígenas, Guerra del Pacífico.

Abstract

Peruvian author Ricardo Palma achieved prominence as a South American literary through his pleasant and entertaining Peruvian Traditions that mostly resurrected the colonial world. To write his historical fiction, Palma was inspired by the Chronicles of the Indies and the plot of his tradition “Carta canta” comes directly from Inca Garcilaso de la Vega’s Royal Commentaries. However, from the first incarnation of the tradition from 1875 to the last one, Palma conceals his true source of the story. For the second version, improved after the War of the Pacific, our philological research reveals that Palma continued tweaking still other Garcilaso

elements. We offer some conclusions about why he insisted on hiding his debt to Garcilaso and what coloniality had to do with his motivations.

Keywords: Ricardo Palma, Inca Garcilaso de la Vega, Jiménez de la Espada, Peruvian Traditions, Royal Commentaries, coloniality, indigenous representation, War of the Pacific.

Thomas Ward (EE. UU.)

Es profesor titular de español en Loyola University Maryland donde es director de estudios latinos y latinoamericanos. Es miembro correspondiente de la Academia Peruana de la Lengua y del Instituto Ricardo Palma en la universidad que lleva su nombre, donde es también profesor honorario. Ha publicado varios libros sobre el siglo XIX: *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada* (1998, 2001), *La teoría literaria: romanticismo, krausismo y modernismo ante la ‘globalización’ industrial* (2004), *La resistencia cultural: la nación en el ensayo de las Américas* (2004), y *Buscando la nación peruana* (2009). Más reciente ha brindado una trilogía enfocada en el siglo XVI: *Decolonizing Indigeneity: New Approaches to Latin American Literature* (2017), *Formation of Latin American Nations: From Late Antiquity to Early Modernity* (2018) y *Coloniality & the Rise of Liberation Thinking during the Sixteenth Century* (2021).

Durante siglos, Inca Garcilaso de la Vega ha sido uno de los autores más queridos y citados en el mundo literario peruano. Pero, como José Antonio Mazzotti ha advertido, llegó a sufrir cierto descrédito cuando un español, Marcos Jiménez de la Espada, publicó un abanico de crónicas peruanas de novedosas perspectivas por primera vez; cuando el filólogo hispanófilo Marcelino Menéndez y Pelayo lo tachó de utópico; y cuando la insólita epístola de Guaman Poma de Ayala apareció en 1908 en Copenhague (2018, p. 281). Además, las nuevas ciencias de observación inauguradas en Latinoamérica por el naturalista alemán Alexander von Humboldt tenían su papel en recontextualizar a las crónicas.

Los desafíos a la autoridad historiográfica del Inca Garcilaso de la Vega que le vinieron intencional o no intencionalmente desde Europa coincidieron con un nuevo contratiempo nacional en la búsqueda de representar auténticamente a los grupos sociales andinos después de, y debido a, la Guerra del Pacífico (1879-1883). En esta coyuntura, las opiniones populares criollas sobre la ciudadanía de los andinos comenzaron a tornarse aún más negativas de lo que habían sido en la época antibélica. Al mismo tiempo el investigador Jiménez de la Espada comenzó a publicar varias crónicas históricas que parecían contradecir al Inca Garcilaso, lo cual provocaba juicios perjudiciales sobre él por parte de algunos críticos. Ricardo Palma se arrimó a Jiménez de la Espada a quien lo había conocido cuando este vino a Lima como parte de una expedición científica española y con quien luego entabló correspondencia bibliófila.

Palma a veces tuvo un rol en el fomento de actitudes negativas hacia el autor de los *Comentarios reales* y otras veces fingía no tomarlo en cuenta. Si bien en *La bohemia de mi tiempo* (1887) él y los otros bohemios alababan la leyenda incaísta de «La quena» de Juana Manuela Gorriti (1971, p. 17), Palma tenía sus dudas sobre Garcilaso. En una tradición, «Quizá quiero, quizá

no quiero», por ejemplo, se burla del cronista diciendo que «a veces es más embustero que el telégrafo» (1877, p. 56; 1961, p. 37). Pero el problema no se limitaba a su dimensión literaria. Luego de la nefanda pérdida del Perú en la conflagración con Chile y en el período de gran introspección nacional que le siguió, en la prensa, como comenta Elisa Sampson Vera Tudela, Palma echó la culpa a los soldados indígenas por la derrota y cuestionó su patriotismo (2012, p. 10). A base de estos artículos periodísticos, Oswaldo Holguín Callo describe las actitudes de Palma como racistas en su exposición (2009, p. 242). A las élites, el dantesco marco de la posguerra les inculcó un prejuicio aún mayor contra los pueblos autóctonos y contra Garcilaso como dechado de nacionalidad. Para modificar la expresión de Cecilia Méndez (2006), el período reveló una fuerte tendencia de «indios no, inkas no».

La tradición «Carta canta» constituye un hito en el sendero más largo de las huellas de Garcilaso en Palma. Desde la primera versión de la tradición basada en una anécdota sobre diez melones y dos mitayos apropiada de los *Comentarios reales*, Palma pretende encubrir las huellas de Garcilaso al sugerir que su fuente es José de Acosta (1875, p. 15; 1883, p. 3; 1961, p. 146). Este engaño es obvio al cotejar su tradición con los *Comentarios*. Lo que es acaso menos claro reside en que entre ambas encarnaciones de la tradición, la de preguerra y la de posguerra, Palma se empeña aún más en borrar evidencias de Garcilaso. La versión de preguerra aparece en la edición de 1875 de la tercera serie de *Tradiciones*, publicada por Benito Gil; la segunda en la edición de 1883 emitida por Carlos Prince integrada a una colección de las cuatro primeras series revisadas. La versión definitiva con pequeños cambios estilísticos, principalmente en la puntuación, apareció póstumamente en Aguilar, las *Tradiciones peruanas completas* editadas por su nieta Edith. En esta oportunidad, nos concentramos en las ediciones difundidas durante la vida del autor. Comentaremos ahora

donde coinciden cinco atributos en la escritura de Garcilaso y Palma: 1) un interés por la historia; 2) el giro hacia fuentes escritas anteriores en busca de inspiración; 3) la disposición de usar hipérbole; 4) la fragmentación de la materia narrativa en estilos distintivos; y 5) un orgullo de la patria. Concluiremos con los cambios introducidos en la edición de posguerra y la influencia de la colonialidad en las motivaciones de Palma con respecto a Garcilaso.

1. La devoción de Garcilaso por la historia, más allá de escribir sus propias crónicas, se pone de manifiesto por las múltiples fuentes de las cuales citó. Se siente inclinado tanto a la lectura como a la escritura. Palma coincide con Garcilaso en sus aficiones gemelas de leer y escribir. Con respecto a «Carta canta», Palma anuncia que se expondrá sobre la expresión *rezan cartas* «empleada por los más castizos prosadores castellanos». Por lo tanto, nos sugiere que ha estado leyendo a los más finos cronistas de la Conquista (1875, p. 15; 1883, p. 3; 1961, p. 147). Entre ellos, se halla Acosta, a quien Palma supuestamente leyó la noche antes de redactar la tradición. Nos dice que allí, entre las páginas del jesuita, tropezó con el cuento.

2. El Inca Garcilaso consulta varias crónicas al componer la suya. Menciona al padre Acosta como fuente de conocimiento suplementario en horticultura para el trasfondo hortícola en el capítulo «De la hortaliza y yerbas, de la grandeza de ellas», el que contiene la anécdota que se convertirá luego en materia principal de «Carta canta». Garcilaso señala asimismo a Francisco López de Gómara, no como fuente sino como un caso de «otro cuento semejante... que pasó en la isla de Cuba» (1943, IX, xxix). Palma nos da la idea de que su tradición se basa en el autor jesuita, pero como observa Ruth Sievers Thomas, y como será obvio para nosotros a medida que avanzamos con nuestra discusión, el nombre de Acosta es un artificio para desviarnos de la pista indicando que en realidad estaba bebiendo

del abrevadero de Garcilaso (1940, p. 462). Sin embargo, si Garcilaso referencia a Acosta, y Palma referencia a Acosta, Palma puede haber aprendido algo del mundo historiográfico de Garcilaso.

El padre Acosta ofrece una parábola, pero, a diferencia de la de Garcilaso, ni tiene mitayos, ni encomenderos, ni capataces, aunque sí una carta. En la de Acosta, un capitán español le pide a un kuraka que se imagine enviar una carta con un indio de pies ligeros y le pregunta quién es el señor, kuraka o chaski. Responde por supuesto que el kuraka es el señor y el chaski no es más que un sirviente. Esta era la respuesta que buscaba el capitán, y responde que el Sol no es más que el siervo de Dios (1962, V, v). La parábola constituye una muestra del didacticismo platónico sobre la idea de representación de lo que existe. El chaski puede llevar la carta, pero la carta solo representa los deseos del kuraka, así como el Inti los de Dios. Es posible que esta parábola le llevó a Palma a la historia de Garcilaso sobre los mandatos del encomendero representados en una misiva. A la inversa, es posible que Palma llegó a Acosta mediante la lectura de Garcilaso. Lo que sí sabemos es que más allá de la idea de que un pliego represente los deseos de una autoridad, hay poco de Acosta en la tradición de Palma.

¿Y qué hay de la variante caribeña de *Historia general de las Indias* (1552) de López de Gómara? Si Palma hubiera consultado a Gómara probablemente habría tenido entre las manos la edición de 1852 incluida en el primero de los dos volúmenes de *Historiadores primitivos de las Indias*, editados por Enrique de Vedia. La tirada de 1884 llegó demasiado tarde para influir en las ediciones de la tercera serie de *Tradiciones* divulgadas en 1875 y 1883. Como ha notado Chang-Rodríguez (1977, p. 435), en la primera parte de la historia, López de Gómara cuenta la anécdota de un «indio» a quien un español le encarga llevar nueve *hutías* (pequeños mamíferos del Caribe) para dárselas a

otro español. El pobre sufre de hambre o cansancio, o los dos, y come tres. Al llegar a su destino, le entrega las seis *hutías* que quedan al español junto con una misiva que le informa que llevaba nueve de los pequeños mamíferos. Lo disciplinan y él difunde entre sus compañeros la noticia de que las «cartas hablan» con la esperanza de que no caigan en tal situación (1852, p. 176). Si bien Garcilaso pudo haber leído este trozo narrativo en Gómara, solo quince renglones en una columna de una página de dos columnas, bajo su pluma la historia florece en un pasaje mayormente desarrollado, un poco más de una página entera. Puede que Palma haya leído también esta pequeña historia en Gómara, pero el hecho de que ni estamos hablando de jutías ni de kurakas sino de melones, y un número fijo de ellos, diez, cultivados en Pachacámac, no Cuba, sugiere que ni recibió la historia de Gómara, ni de Acosta, sino de Garcilaso. Entonces, Palma, quien llamó a Garcilaso un embustero en la cuarta serie de *Tradiciones*, se convierte en embustero él mismo cuando sugiere que el cuento se origina con el padre Acosta, no con el Inca Garcilaso.

Comencemos dónde Palma cita a un cronista cuya identidad no nos revela. Narra como don Antonio Solar trajo:

dos yuntas de bueyes, acto a que en aquellos tiempos daban los agricultores la misma importancia que en nuestros días a las maquinarias por vapor que hacen venir de Londres o de Nueva York. ‘Iban los indios (dice un cronista) a verlos arar, asombrados de una cosa para ellos tan monstruosa, y decían que los españoles, de haraganes, y por no trabajar empleaban aquellos grandes animales’¹.

A pesar de que no nombra al cronista de quien derivó esta información bovina, esta viene sin ambigüedades de Garcilaso,

1 1875, pp. 16-17; modificación de la palabra Pachacámac y la puntuación en 1883, p. 4; y en 1964, p. 147.

pero no del capítulo que contiene el episodio de los melones y mitayos sino de otro, «De las vacas y bueyes, y sus precios altos y bajos». Garcilaso atestigua:

Los primeros *bueyes* que vi *arar* fue en el valle del Cozco... llevóme a verlos un ejército de indios que de todas partes ivan a lo mismo, atónitos y *asombrados de una cosa tan monstruosa* y nueva *para ellos* y para mí. *Dezían que los españoles, de haraganes, por no trabajar, forçavan a aquellos grandes animales* a que hiziesen lo que ellos tienen de hazer (1943, IX, xvii).

Las cursivas verifican donde coinciden Garcilaso y Palma constatando que el cronista anónimo no es otro sino Garcilaso. El hecho de que esta cita se extraiga de un capítulo diferente de «De la hortaliza» sugiere que el interés de Palma en los *Comentarios reales* fue mayor que un mero capítulo.

Dos señales de las relaciones intersticiales entre la prosa de Garcilaso y la de Palma se hallan en la identidad del propietario de la finca y la ubicación de ella. Nos dice Palma que «Don Antonio hizo, en Pachacámac, una valiosa hacienda» (1875, p. 16). En la localidad sigue exactamente a Garcilaso quien cuenta que «Antonio Solar, hombre noble, tenía una heredad en Pachacámac» (1943, IX, xxix). En Pachacámac hay un templo homónimo, local para venerar a una deidad también homónima². Se trata de la divinidad primordial en Garcilaso, lo que le distingue de los otros dos grupos de crónicas, los que publicó Jiménez de la Espada que sostienen a Wiraqocha o a

2 Para el lugar Pachacámac, utilizo el signo diacrítico porque es la ortografía empleada por Garcilaso y la oficial hoy día en el Perú. Lo incluyo aun en Palma, quien no lo usa para ese nombre. Para la deidad homónima, acudo a la ortografía qheswa, *Pachakamaq*, excepto en las citas de Garcilaso quien lo escribe *Pachacámac*.

Kon como deidad primaria³. Precisamente, Inca Garcilaso se distingue de otros cronistas cuando recalca la centralidad de Pachakamaq, que «quiere decir ‘el que da ánima al mundo universo’», que es el «dios no conocido» (1943, II, ii; II, iv). El tradicionista escribe que Antonio Solar heredó tres fuentes de riqueza constituidas «en un espacioso lote para fabricar su casa en Lima, en veinte fanegadas de feraz terreno en el valle de Pachacámac, y en cincuenta *mitayos* o indios para su servicio» (1875, p. 16; cursiva suya). Por lo tanto, el dios, el templo y el valle apuntan a Garcilaso quien narra la presencia de Solar en Pachacámac. La idea de Pachacámac como sitio, pues, es reveladora en determinar la fuente «Carta canta».

Palma extrae a este personaje Antonio Solar directamente de Garcilaso y lo hace figurar de manera prominente en sendas ediciones de «Carta canta» (1875, p. 16; 1883, p. 4). El patronímico «Solar» no es sugestivo desde la perspectiva semiótica, porque «Solar», como considera Max Hernández, es asemántica, no tiene sentido. Sin embargo, «a través de la homonimia del vocablo» *solar* se relaciona con el sol, y por lo tanto coincide con *Inti*, la palabra para sol en qheswa (1993, p. 152). Es llamativo que esta imagen coincida con la parábola del chaski que lleva la carta que representa el kuraka de la misma forma como el sol representa a Dios. No percibimos si los lectores de Acosta, tanto Garcilaso como Palma, se dejan influir por *el sol* del jesuita al elegir un personaje apellidado Solar en sus propios textos. Lo que sabemos es que los dos coinciden al nombrar a esta figura.

Surgen otras dos coincidencias con respecto a Antonio Solar, una que Hernández menciona y otra no. La una consiste en que Garcilaso describe la finca del señor Solar como *heredad*, una parcela de tierra que en español puede denominarse *solar*,

3 Para el grupo de crónicas *Wiraqocha*, consúltese Pease (1973, pp. 12-16).

que se entiende a manera de *terreno edificable*. Hernández pone de manifiesto que el solar lo constituye «la porción de terreno en el que en España se edificaban las casas de los linajes nobles» (1993, p. 152). El término hoy día es de uso común para referirse a lotes de tierra en España. La siguiente coincidencia se relaciona con el estatus social y surge cuando Garcilaso designa a Solar como *vecino*, categoría que implica cierto nivel social (1943, IX, xxix). En otra sección de *Comentarios*, Garcilaso aclara que «*vezino* se entendía en el Perú por los españoles que tenían repartimiento de indios» (1943, «Advertencia»). Palma toma esta categoría y la acomoda a su personaje, el hacendado también llamado Antonio Solar. Este notable se describe como *vecino* en la primera encarnación de la tradición y como *vecino y encomendero* en la segunda (1875, p. 16; 1883, p. 147; 1961, p. 147). La diferencia entre repartimiento (Garcilaso) y encomienda (Palma) es mínima. Son instituciones dirigidas por *vecinos* que imponen labor forzada a la gente andina. Parece difícil probar que esta interfaz polisémica sea intencional, pero aun sin que la verdad indique lo contrario, afirmamos simplemente que este juego de símbolos e imágenes es útil para la interpretación de la anécdota. Palma, asimismo, ha estado siguiendo a Garcilaso de otras formas.

3. Hay otras formas en que se revelan su deuda clandestina con Garcilaso. Julio Ortega nos explica que, en el género de crónicas coloniales, «La hipérbole era común, inverificable, y palabra corriente» (1988, p. 110). Por lo tanto, no debe sorprender que la hipérbole es una característica de los *Comentarios reales*, especialmente en el capítulo donde intercala la anécdota de melones y mitayos. El cronista cuenta una historia que escuchó de Don Martín de Contreras acerca de un rábano tan alto y de hojas tan llenas que su follaje podía proteger del sol a cinco caballos. De la misma manera, describe un melón que pesaba cuatro arrobas y tres libras, y una cabeza de lechuga que pesaba siete libras y media (1943, IX, xxix). La hipérbole es igualmente

presente en Palma. Recordamos cómo en «Carta canta» el hacendado Solar recibe como parte de su herencia «veinte fanegadas de feraz terreno en el valle de Pachacámac» (1875, p. 16). Tal vez el área es razonable, pero ocho años después el autor reformula las «veinte» en «doscientas fanegadas» (1883, p. 4). Al agregar un cero, hace hiperbólicamente que la anécdota sea más interesante como narración.

4. El Inca Garcilaso utiliza varios recursos que fragmenten su prosa en estilos distintivos, un rasgo recogido para las *Tradiciones peruanas*. En términos literarios, el relato de Garcilaso sobre diez melones y dos mitayos se podría llamar *intercalado*, literalmente insertado, práctica cultivada durante la época. Dignas de mencionar son las historias intercaladas en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, la famosa novela de Cervantes publicada en 1605 y 1615, fechas pertinentes porque las dos partes de los *Comentarios reales* aparecieron en 1609 y 1617, casi contemporáneas a los dos tomos de la obra maestra de Cervantes. No tan distinto de su contemporáneo, Garcilaso empareja la anécdota con materia de otro registro, práctica luego apropiada y elevada por Palma cuando combina anécdota e historiografía como dos de los tres rasgos normativos de la *tradición* (el otro, el estudio de un refrán). Ofelia Huamanchumo de la Cuba observa que a pesar de los estilos distintivos hay una unidad de función y así, refiriéndose a la parábola de melones y mitayos advierte que es una «anécdota que ilustra una descripción, la de hortalizas y frutas» (2018, p. 68). La yuxtaposición de lo historiográfico con lo literario ofrece dos perspectivas sobre una misma realidad.

Palma toma en serio la estructura garcilasiana: hace aún más divertida para la sensibilidad criolla el «cuento gracioso», aunque le resta importancia, pero no menoscaba, el aspecto historiográfico. Eduardo Huárag Álvarez describe el aspecto histórico en Palma como una digresión, que pretende «informar

o hacer una crónica del contexto histórico en el que se ubica el hecho anecdótico». Huárag esclarece que estas «digresiones» pueden presentar la atmósfera, el entorno o el escenario en el que se desarrollaron los hechos históricos (2004, p. 13). Cuando Huárag emplea la idea de *crónica* evoca a las llamadas Crónicas de Indias, y en especial aquí, a Garcilaso. Aunque Palma favorece la narración, la historia sigue siendo parte integral del relato. Aunque Garcilaso prefiere la historia, la narración aporta a la totalidad de su crónica. La diferencia no está en las características de los dos géneros de prosa, sino en el peso relativo que se le da a cada uno.

5. La última característica mutua entre ambos escritores que encaja aquí en este pequeño estudio tiene que ver con el orgullo a la patria. Ortega ha detallado cómo en los inicios de la literatura latinoamericana el «discurso de la abundancia» se volvió fundamental en la escritura cronística. Se puede rastrear en la crónica del Inca Garcilaso. Su concepto del Perú en «De la hortaliza» puede juzgarse de «mestizo» debido a la abundancia de variedades de semillas importadas al país. Como alude Ortega la hibridez de las semillas españolas en terreno peruano coincide con la realidad del cronista igualmente producto de «semillas» españolas y peruanas (1988, 113-114). Garcilaso ofrece un desglose: «De las legumbres que en España se comen no había ninguna en el Perú, conviene a saber: lechugas, escarola, rábanos, coles, nabos, ajos, cebollas, berenjenas, espinacas, acelgas, yerbabuena, culantro, perejil, ni cardos hortenses ni campestres, ni espárragos» (1943, IX, xxix). Recordemos que a veces Garcilaso exagera la fecundidad como con el rábano, la lechuga, y el melón debido a su orgullo de la abundancia. Cabe dentro de las posibilidades que exagera el tamaño de estas cosas para narrar un buen relato, pero también porque le hacen sentir orgulloso de la patria.

Garcilaso transmite su orgullo de la abundancia híbrida peruana a Palma, quien acude exactamente a este pasaje al repetir

numerosas legumbres. Nos dice, «cuando los conquistadores se apoderaron del Perú no eran en él conocidos el trigo, el arroz, la cebada, la caña de azúcar, *lechuga*, *rábanos*, *coles*, *espárragos*, *ajos*, *cebollas*, *berenjenas*, *hierbabuena*, garbanzos, lentejas, habas, mostaza, anís, alhucema, cominos, orégano, ajonjolí» (1875, p. 16; 1883, p. 4; 1961: p. 147; «berenjenas» agregadas para 1883). Aquí se hallan los detalles intertextuales entre los dos autores, el del siglo XVII y el del siglo XIX, otra vez las cursivas indicando palabras citadas directamente. Se repiten elementos sueltos como lechuga, rábanos y coles y hasta una secuencia levantada perfectamente, «ajo, cebolla, berenjena»; otros como el comino y el cilantro se confunden fácilmente. Estos cultivos eran los que no tenía el país, pero implícito en enumerarlos es reconocer que crecieron abundantemente después de ser introducidos. Además de la extensión y finalización de España en el Perú, existe también una celebración, tanto en Garcilaso como en Palma, de productos agrícolas autóctonos. Entre estos Garcilaso cita directamente a Acosta cuando refiere a las «legumbres que ellos usan, como los que llaman frisoles y pallares que le[s] sirven como acá garbanços y habas y lentejas» (Acosta 1962, IV, ix; Garcilaso 1943, IX, xxix). Palma sigue la pauta aportando, pero reduciendo, lo nacional a «frisol o fréjol». El orgullo que siente Palma por los productos españoles en el Perú es patente, pero también se jacta de que «los españoles se chupan los dedos de gusto» de estos cultivos peruanos (Garcilaso 1943, IX, xxix; Palma. 1875, 16; 1883, 3; 1961: 147). La abundancia peruana es de elogiar porque viene de dos mundos.

Palma se empeñó en tomar de Garcilaso cuando redactó «Carta canta», pero sin atribuir con precisión el origen del tema, palabra o expresión que se había apropiado. Es como si sintiese vergüenza sobre su fuente que resulta notable desde el inicio y se hace más excesivo para la iteración corregida de «Carta canta». Muchos de los hechos siguen siendo los mismos: la casa está construida *cerca de* Lima y cincuenta peones llamados

mitayos trabajaban en una hacienda. Ahora agrega la berenjena garcilasiana y se aprovecha para expandir la hipérbole del lote de terreno al estilo garcilasista. En esta vena, tacha la transluciente referencia garcilasiana a Pachacámac que había incluido en la versión inaugural donde había escrito: «Don Antonio hizo, en Pachacámac, una valiosa hacienda» (1875, p. 16). Esta oración se transforma en «Don Antonio formó, en Barranca, una valiosa hacienda...» (1883, p. 4; comas suprimidas en 1961, p. 147). El cambio de la ubicación de la hacienda a Barranca al pasar a la edición de 1883 encubre aún más los vestigios de Garcilaso al suprimir la deidad y el sitio sagrado asociados con escritor cuzqueño. Podemos concluir que entre 1875 y 1883, es decir, después de abrir el abanico de publicaciones de su amigo Jiménez de la Espada y después de experimentar personalmente los daños de la Guerra del Pacífico y procurar explicarlos echando la culpa a los «indios», Palma seguía perdiendo el orgullo residual por el cronista cuzqueño verificable a través de cotejar las dos ediciones.

¿Cómo se explica esta vergüenza que se vierte en una burla de los *mitayos*, graciosa para criollos, pero no para andinos? Los *mitayos*, claves para entender el significado polisémico del texto de Palma, representan encubiertamente el tipo de pueblo bárbaro que, según Garcilaso, Manqo Qhapaq, Mama Ocllo y sus descendientes «civilizaron» cultivando el terreno para la llegada de los cristianos (1943 I, xv; VII, i). Los dos feudatarios se introducen en el texto de Palma para efecto cómico, como observa Arrom (1971, 33), y pensándolo desde la colonialidad del poder, es decir desde la perspectiva del eje racial descrito por Aníbal Quijano (2000, 342), se introducen igualmente para subrayar la estupidez que supuestamente informa sus vidas desde la perspectiva de la cultura criolla letrada. Arrom, al parecer olvidadizo de cómo Inca Garcilaso veía a los andinos no incaicos, como seguramente eran estos peones, observa que estos dos individuos no son «tipos primitivos», ni son los

personajes de entremés, sino son «simplemente dos hombres despistados ante un implemento cultural desconocido» (1971, p. 34). La idea de «despistados» nos ayuda a entender cómo es enfrentarse con una cultura completamente ajena. Estos dos peones se desorientan cuando tienen que enfrentarse a una reacción psicológica «sin precedentes» ante una circunstancia imprevista. Shoshana Zuboff ha estudiado este tipo de reacción. Ella nos pide visualizar cómo habría sido cuando los taínos del Caribe se encontraron con Colón por primera vez. Cuando vieron a estos «soldados españoles sudorosos y barbudos» ¿cómo pudieron haber reconocido el significado de ese momento? (2019, p. 12) Así como los taínos tuvieron que enfrentarse a armas y caballos, los mitayos de Garcilaso y Palma tuvieron que enfrentarse a una epístola escrita con el alfabeto. Injusto sería esperar que las personas atrapadas en el terremoto del colonialismo durante la guerra de cuarenta años (1532-1572) se comportaran como antes de la imposición de ese colonialismo. La coyuntura para ellos es «sin presidentes».

Un aspecto inadvertido de la textura de este episodio, al menos en Garcilaso, podría ser una crítica sutil al colonialismo que reside en la pregunta: ¿Los mitayos comieron de la fruta porque tenían hambre o tenían curiosidad? Uno de los personajes hace la siguiente pregunta reveladora: «¿No sabríamos a qué sabe esta fruta de la tierra de nuestro amo?» (1943, IX, xxix). Es lógico que Garcilaso piensa de este modo porque estos «indios» no son inkas, y, por lo tanto, necesitan civilizarse. Esta es una pregunta clave porque los motiva la curiosidad por comer el primer melón. Pero este acto decolonial no extingue el colonialismo empeñado en arraigarse en tierras sudamericanas. Ciertamente, uno tendría hambre después de toda una travestía. No se menciona si trajeron comida con ellos, solo que ejecutan una caminata muy larga. Es la colonialidad lo que hace que ingieran el segundo melón porque saben que ahora tienen un número impar de frutas y que deben consumir una más para

tener un número par, ocho. De hecho, el trecho es tan largo, desde la finca a Lima, que antes de llegar a su destino los dos mitayos necesitan *descansar*, palabra de Garcilaso que retoma Palma quien lo emplea en las tres versiones de su *tradición*. Lo que no dicen ni Garcilaso ni Palma es que, como mitayos, los dos hombres están sometidos a trabajos forzados.

La colonialidad explotadora permite que el terrateniente les extraiga el trabajo gratuito de ellos. Por lo tanto, el psicólogo Hernández considera la misiva no tanto como herramienta de conocimiento sino más como instrumento de represión (1993, p. 156). La colonialidad de Palma proviene directamente del Inca Garcilaso, quien, al contar esta anécdota, retrata la explotación de dos campesinos obligados a trabajar gratuitamente (el significado de *mitayo*) como «un cuento gracioso». Para explicar la incomprensión que enfrentaron los mitayos, Garcilaso nos remite a «la simplicidad que los indios en su antigüedad tenían» (1943, IX, xxix). Palma acepta el razonamiento del cronista incaico de que este engaño mediante una misiva escrita fue posible porque los mitayos eran de «sencilla ignorancia» (1875, 17; 1883, 4) y asume la explicación de que esta es una historia divertida y hace que el hacendado Solar los llame hiperbólicamente *ladronzuelos*, *pícaros* y *bribonazos* (1875, 18-19; 1883, 5; 1961, 148), simplemente porque tenían curiosidad o hambre. Las tres palabras preservadas en las tres etapas del desarrollo de la tradición llevan la connotación de una persona andina que engaña a una persona criolla para aprovecharse de una situación. Es irónico porque «se aprovechan» de un hacendado quien se abusa de ellos en su condición de personas traficadas.

¿Cómo entender aquí la relación de ambos autores con la colonialidad? Ibram X. Kendi en un tratado asociado con el movimiento *Black Lives Matter* en los Estados Unidos postula que hay dos tipos de racismo, el asimilacionista y el segregacionista

y que, para superarlos, es forzoso descartar nociones como neutralidad que suponen sobreponerse a los conceptos de raza en una sociedad racista. Para él, la única respuesta posible es el antirracismo, que supera conceptos como neutralidad en el anfiteatro racial (2019, p. 25-34). Ciertamente, ni Garcilaso ni Palma ni eran neutrales ni eran de la variedad segregacionista del colonialismo racista. Más bien son asimilacionistas, rama que se convertiría en el sello distintivo del colonialismo francés en África que le fue contemporáneo a Palma y su generación. Para decirlo sin rodeos, Garcilaso en varios puntos de los *Comentarios reales* describe la política de los inkas de forzar a las otras naciones andinas a asimilarse a la cultura inka, y en «De la hortaliza» muestra cómo la gente de la clase mitaya puede servirse como objeto de «un cuento gracioso» si no se incorpora a la cultura española. Palma, más de dos siglos después, supondría igualmente la naturalidad de reírse de los «indios» que «tontamente» no se asimilaron al referente criollo.

Al decir que los mitayos eran simplones, Palma se empeña en mantenerlos en la colonialidad, pero declararlos pícaros implica que eran mendaces, un estereotipo colonial común expresado en Lima, incluso hoy, sobre la gente que viene de la sierra. La adaptación de Palma del «cuento gracioso» es irónica porque como criollo se apropia de una fábula sobre dos tontos mentirosos contada desde la perspectiva española. Pero, como se ve, él también llama a Garcilaso mentiroso, poniéndole la misma etiqueta estereotipada que aplica a los dos incultos representados en su crónica. Son las complicadas ironías, paradojas, y empujes hegemónicos que configuran la colonialidad de la recepción de Garcilaso en Ricardo Palma.

Si bien cientos de *Tradiciones* no tienen ninguna huella garcilasiana, varias y el ensayo «El sistema decimal entre los antiguos peruanos» revelan que Garcilaso es una parte importante del mundo cultural de Palma (Ward, 2019). Estas

lecturas de Garcilaso quedaron unas veces como objeto de debate y otras como una fuente clandestina, tanto porque Palma cayó bajo la influencia de sus amigos españoles Jiménez de la Espada y Menéndez y Pelayo mientras trataba de hacer incursiones en las redes literarias de la península española. Si Garcilaso al representar a los mitayos como «indios» que viven en la «simplicidad» adopta una perspectiva colonialista, Palma al amoldar su escritura a la preceptiva hispanófila declarada por los intelectuales peninsulares adopta una perspectiva neocolonial. Pese a ello, Palma, aparentemente liberal, trataba de encontrar formas de nacionalizar la cultura hispana en un formato peruano. En primer lugar, tiene que permanecer sigiloso cuando no desea admitir que el desarrollo de una red de contactos puede ser tan importante como la empresa literaria en sí para ganar la fama en España, y, en segundo lugar, tal vez incluso inconscientemente, se vio atrapado en las complejidades de la colonialidad que pesaban sobre su concepto de la condición indígena mientras formulaba su proyecto de definir y estabilizar la nación. La posibilidad de que la colonialidad sobreviva compenetrando ampliamente en el siglo XIX y quizás más allá, es decir, después del supuesto fin del colonialismo, representa un desafío para los autores porque pesa consistentemente sobre las redes literarias. Palma parece haber tenido la intuición de que si él desdeñara el neocolonialismo cultural, sus éxitos y prestigio serían menores. Al desarrollar un estilo de prosa soberbia e irónica, con la capacidad de contar «un cuento gracioso» sin desairar a normas asimilacionistas del público de lectores criollos y españoles, Palma se convirtió en el autor más conocido y querido del Perú del siglo XIX.

Referencias bibliográficas

Acosta, J. de. (1962). *Historia natural y moral de las indias*. Ed. Edmundo O'Gorman. 2ª ed. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Arrom, J. J. (1971). *Certidumbre de América. Estudios de letras, folklore y culture*. 2ª ed. Madrid: Gredos.

Garcilaso de la Vega, G. S. (1943). *Comentarios reales de los Incas*. Ed. Angel Rosenblat. Prólogo. Ricardo Rojas. 2 vols. Buenos Aires: Emecé Editores.

Holguín Callo, O. (2009). «El indio valeroso en la literatura de la Posguerra con Chile». En *La República de Papel*. Ed. Marcel Velázquez Castro. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades. 235-273.

Huárag Álvarez, E. (2004). *Estructuras y estrategias narrativas en las 'Tradiciones peruanas' de Ricardo Palma*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Hernández, M. (1993). *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. 2da. ed., 1ra. en el Perú, corregida y aumentada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos /Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

Kendi, I. X. (2019). *How to Be an Antiracist*. New York: One Beginning.

López de Gómara, F. (1852). *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias. Hispania Victrix*. In *Historiadores primitivos de Indias* Ed. Enrique de Vedia. t. 1 de 2 (v. 22 de la *Biblioteca de autores españoles*). Madrid: M. Rivadeneyra. 155-294.

Mazzotti, J. A. (2018). *Encontrando un inca: Ensayos escogidas sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. La Habana: Universidad de la Habana.

Méndez G., C. (1996). «Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and Its Contemporary Crisis». En *Journal of Latin American Studies* 28.1 (Feb): 197-225. Recuperado en: <https://www.jstor.org/stable/157992>.

Huamanchumo de la Cuba, O. (2018). «Subgéneros narrativos, historiografía, fábula, anécdota, *Comentarios reales* [1609] del Inca Garcilaso de la Vega». En *Philologia Hispalensis*, 32.2: 53-78. Recuperado en: <https://doi.org/10.12795/PH.2018.v32.i02.04>.

Ortega, J. (1998). «Para una teoría del texto latinoamericano: Colón, Garcilaso y el discurso de la abundancia». En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 14/28. *Historia, sujeto social y discurso poético en la colonia* (1988): 101-115.

Palma, R. (1875). *Perú. Tradiciones peruanas*. 3ª serie. 1ª ed. Lima: Benito Gill, Editor.

_____. (1877). *Perú. Tradiciones*. 4ª serie. 1ª ed. Lima: Benito Gil, Editor.

_____. (1883). *Tradiciones peruanas*. 3ª serie. 2ª ed. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince.

_____. (1971). *La bohemia de mi tiempo*. Ed. Pedro A. Rodríguez Vidal. Lima: Bendezú.

_____. (1961). *Tradiciones peruanas completas*. 4ª ed. Ed. Edith Palma. Madrid: Aguilar.

Pease G. Y., F. (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul Editores.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder y clasificación social». En *Journal of World Systems Research* 6.2 (Summer-Fall): 342–386.

Thomas, R. S. (1940). «Las fuentes de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma». En *Revista Iberoamericana* 4: 461-469.

Vera Tudela, E. S. (2012). *Ricardo Palma's Tradiciones. Illuminating Gender and Nation*. Lewisburg, Bucknell University Press.

Ward, T. (2019). «Sistema decimal entre los antiguos peruanos: An Example of An Understudied Genre in Ricardo Palma, The Essay». *Middle Atlantic Review of Latin American Studies* 3.2 (December): 39–57. En: <http://doi.org/10.23870/marlas.250>.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.

Recibido el 28 de septiembre de 2020

Aceptado el 28 de octubre de 2020