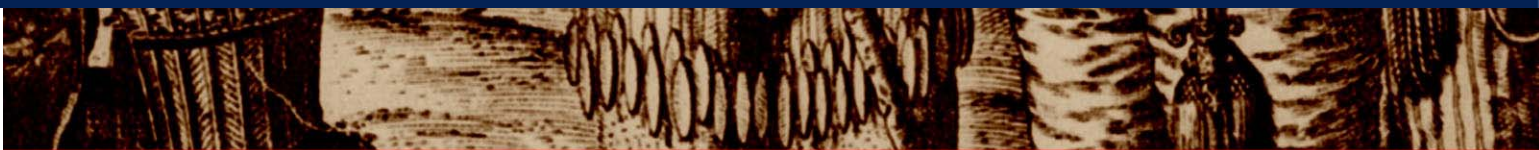




## Capítulo 5



# FRANQUEANDO FRONTERAS

GARCILASO DE LA VEGA Y *LA FLORIDA DEL INCA*

Edición, introducción y cronología de  
**RAQUEL CHANG-RODRÍGUEZ**



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial

Franqueando fronteras: Garcilaso de la Vega y *La Florida del Inca*  
Primera edición: septiembre de 2006

© Raquel Chang-Rodríguez, 2006

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006  
Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú  
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411  
Fax: (51 1) 330-7405  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo\_ed/

Imagen de la cubierta: *El cacique timucvano Athore y el capitán francés René de Laudonnière conversan cerca de la desembocadura del río San Juan. En Jacques Le Moyne. Brevis narratio eorum quæ in Florida Americæ Provincia (Fráncfort: Theodore de Bry, 1591).*

Imagen de la contracubierta: *Sección del mapa de Freducci (1515-1519) que muestra la parte peninsular de La Florida, al norte de Cuba y La Española.*

Diseño de cubierta: Edgard Thays

Diagramación de interiores: Juan Carlos García M.

*Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-776-5

Hecho el depósito legal 2006-4763 en la Biblioteca Nacional del Perú

Registro del proyecto editorial en la Biblioteca Nacional del Perú: 11501010600569

Impreso en el Perú - Printed in Peru

## Otros motivos para la Traduzion: el Inca Garcilaso, los Diálogos de amor y la tradición cabalística\*

JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI  
Tufts University

### Una pregunta abierta

¿Por qué escogió el Inca Garcilaso a León Hebreo como objeto de su traducción? La interrogante ha rondado los estudios garcilasistas desde hace varias décadas y las respuestas han sido vastas y, en algunos casos, complejas. Superados los tiempos en que el ilustre garcilasista José Durand atribuía la traducción de los *Dialoghi d'amore* a un simple ejercicio preparatorio para sus obras mayores, especialmente los *Comentarios reales*, aparecen a la vista nuevos y más convincentes razonamientos.<sup>1</sup> Aurelio Miró Quesada se pregunta también

¿Por qué se aficionó y por qué tradujo [Garcilaso] a León Hebreo? ¿Qué correspondencia encontró en él? ¿Qué influencia pudo recibir del armonioso despliegue metafísico del neoplatónico judío? [...] En todo caso, relegada a un segundo plano por sus producciones posteriores, la traducción de los *Diálogos de amor* no puede considerarse como un hecho casual o un simple elemento de recreo, sino revela, sin lugar a duda, la afinidad esencial del espíritu del Inca con una filosofía de medida, de ponderación y de concierto (Miró Quesada 1994: 144). (Ilustraciones 1 y 2)

Miró Quesada propone un elemento de juicio que profundiza en el conocimiento del Inca: la dimensión subjetiva y las afinidades éticas y estéticas (como la ponderación y el concierto) entre Garcilaso y Hebreo.<sup>2</sup> Por su lado, Miguel de Burgos Núñez, en su introducción a la edición facsimilar de la *Traduzion*, se refiere a que Garcilaso revaloriza la cultura incaica tal

---

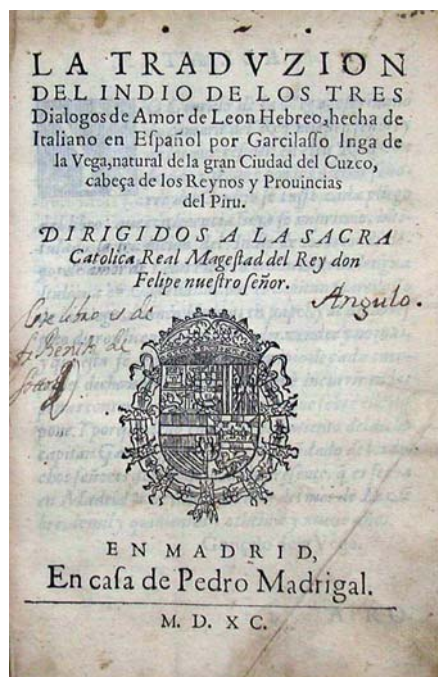
\* Agradezco algunas de las orientaciones cabalísticas que mi colega Luis Girón-Negrón me proporcionó durante el proceso de redacción de este trabajo.

<sup>1</sup> Sostenía Durand que «sus trabajos anteriores [a los *Comentarios reales*] serán un puro ejercicio. Un ejercicio de grandes dimensiones, como es su clásica traducción española de los *Dialoghi d'amore* [...]» (Durand 1950: 161).

<sup>2</sup> Entre las afinidades identificadas por Miró Quesada están el afán por precisar y distinguir entre los elementos de un mismo conjunto (como hará más tarde Garcilaso al discernir a los incas de otros grupos indígenas), la jerarquización progresiva dentro de un orden cósmico y universal (como en el ascenso de los incas al poder y su posterior intuición del Dios cristiano), y el equilibrio entre las partes y el todo (lo que puede cotejarse con el orden dado a las provincias y regiones dentro de la composición urbana y demográfica del Cuzco) (Miró Quesada 1994: 145-146; las comparaciones son mías).



1. Portada de *Dialoghi di amore di Leone Hebreo*. Venecia: Domenico Giglio, 1558. Cortesía de la Hispanic Society of America, Nueva York.



2. Portada de *La traduzion del Indio de los tres Diálogos de amor de León Hebreo, hecha de italiano en español*. Trad. de Inca Garcilaso de la Vega. Madrid: Pedro Madrigal, 1590. Cortesía de la Hispanic Society of America, Nueva York.

como otros humanistas revalorizaban las antiguas culturas clásicas, hecho patente en los *Dialoghi* también.<sup>3</sup> Y más recientemente, Doris Sommer sugiere que la técnica dialógica, la seducción que ejerce Sofía sobre Filón haciéndolo hablar fluidamente, es un modelo estratégico para la autoridad y la gracia que adquiere el estilo narrativo y argumentativo de los *Comentarios*, y pasa a constituir parte esencial, y no mero ejercicio preparatorio, de la obra mayor del Inca.

Estas tres últimas propuestas me parecen muy válidas, y lo que aquí diré servirá más bien de «commento y glosa» a lo ya entregado por tan ilustres colegas. Me interesará poner primero el acento en la relación entre los *Dialoghi* y la cábala, y luego en las posibles analogías que se vislumbran en cotejo con algunos rasgos del pensamiento mítico andino. Por supuesto que las semejanzas no son siempre cercanas y hasta la misma presencia de la cábala en

<sup>3</sup> La explicación de Miguel de Burgos Núñez señala: «Probablemente habría que suponer que desde el entorno humanista que está cristalizando en el Inca, éste imaginara que la cultura incaica, su revalorización, podría ser semejante a la revalorización que el humanismo renacentista estaba llevando a cabo del mundo antiguo griego, de Platón, de Aristóteles y otros, tal como León Hebreo evidencia en sus *Dialoghi*» (Burgos 1989: 21). Aquí se utilizará esa edición facsimilar para toda referencia a y citas de la obra de Hebreo.

Hebreo forma parte de un sincretismo típico del neoplatonismo renacentista. Por eso, es difícil hablar de los *Dialoghi d'amore* como un texto cabalístico per se, y nada más lejos de mi intención aquí.<sup>4</sup> Sin embargo, mi preocupación viene del hecho de que nunca se ha examinado la importancia de la tradición cabalística presente en la obra de Hebreo en relación con las ya mencionadas analogías que esta revela frente a algunos rasgos de la mitografía andina. A partir de un recorrido por los mitos presentes en los diálogos Segundo y Tercero, y por los ciclos cosmogónicos de destrucción y refundación (interpretaciones cabalísticas del Antiguo Testamento y de los mitos platónicos en el *Timeo* y *El banquete*), argumentaré provocadoramente que el Inca Garcilaso encontró en los *Dialoghi* no solamente un modelo de armonización universal de distintas culturas, como propone Miró Quesada, sino también una semejanza con antiguos relatos andinos de ordenamiento incoativo, que le resultarían familiares dada su experiencia como quechuahablante durante sus primeros veinte años de vida en el Cuzco. De este modo, profundizaré en la complejidad del sujeto de escritura garcilasiano desde mucho antes de los *Comentarios reales* y finalizaré reflexionando sobre la multiplicidad de posiciones del sujeto mestizo que se encuentra presente desde la primera obra publicada por Garcilaso. Esta multiplicidad formaría parte de una estrategia de recreación de las agencias étnicas americanas utilizando los recursos y los textos más prestigiosos del Renacimiento tardío. De ahí que pretenda hablar de esa subjetividad y su expresión fuera del sambenito de que se reducen a un producto labrado solo a partir de la experiencia europea. En otras palabras, trazaré una trayectoria que va del Nuevo Mundo hacia Europa y no solamente al revés, sin intentar negar, sino, todo lo contrario, afirmar la complejidad de la obra de Garcilaso y la posibilidad de complementar las valiosas contribuciones anteriores.

## Razones y prohibiciones

Como sabemos, los tratados y diálogos amorosos de corte neoplatónico eran abundantes en la bibliografía cuatrocentista y quinientista. Basta recordar, entre los más famosos, el *Commentarium in convivium de amore* (1484) de Marsilio Ficino; el *Amor dalle cui* (1486) de Girolamo Benivieni, discutido en el *Commento* de Pico della Mirandola; *Gli asolani* (1517) de Pietro Bembo; el *Libro di natura d'amore* (1525) de Mario Equicola; *Il libro del cortegiano* (1528) de Baltasar Castiglione; *La Raffaella ovvero delle belle creanze delle donne* (1538) de Alessandro Piccolomini, repudiada por el propio autor más tarde en sus *Orazione in lode delle donne* (1549); *Il Raverta* (1545) de Giuseppe Betussi, el *Dialogo della infinità di amore* (1547) de Tullia D'Aragona; los *Dialoghi* (*d'amore, de' rimedi d'amore, dell'amor fraterno*, etcétera

---

<sup>4</sup> Lo afirma también Marco Arani: «I *Dialoghi d'Amore* non sono un libro cabalístico, ma un *opus* sincretístico nel quale molteplici metafore, tratte dalle gnosi ebraica, neoplatonica, araba e cristiana, si condensano intorno ad un immaginario della dualità che è il cardine su cui si costruiscono il dialogo tra Filone e Sofia, la teoria del doppio allegorico, la definizione di Amore come incessante dialettica di mancamento e desiderio, di molteplicità e unità» (Arani 1984: 45).

[1562]) de Ludovico Domenichi; *Linamorato* (1565) de Brunoro Zampeschi e, incluso después de la *Traduzion*, los *Dialoghi* (1596) de Sperone Speroni; y en el Perú la *Miscelánea austral* (Lima, 1602), de Diego Dávalos y Figueroa (al menos en sus coloquios I al xxvii).

Sin embargo, el Inca escogió a León Hebreo y publicó en 1590 en Madrid su *Traduzion del indio de los tres Diálogos de amor*, basándose posiblemente en la edición prínceps en italiano de los *Dialoghi d'amore*, aparecida en Roma en 1535.<sup>5</sup> Había ya para entonces nueve ediciones de la obra de Hebreo en la lengua de Dante, una traducción al latín por Juan Carlos Sarraceno en 1564, cinco traducciones al francés y dos al español, por Guedella Yahía en 1568 y Micer Carlos Montesa en 1582 (véanse Gebhardt 1929: 116-117; MacKehenie 1940: 635; Soria 1984: 21-22) (Ilustraciones 3 y 4). Si Garcilaso conoció las traducciones al español antes de emprender la suya es tema que aún no se ha terminado de definir.<sup>6</sup> Lo cierto es que todos los críticos coinciden en que la calidad de la traducción del Inca es superior a la de sus antecesores, juicio difundido desde tiempos de Menéndez Pelayo, y no sin razón.<sup>7</sup>

El propio Garcilaso expone las razones de su selección en las cartas-proemio y dedicatorias de la edición de 1590, muy dentro, ciertamente, de la retórica de la *laudatio*. En la dedicatoria al Rey, señala que la primera razón es la excelencia de Hebreo; la segunda, el entregar a Su Majestad «un tributo [...] por vuestros vasallos los naturales del Nuevo Mundo, en especial [...] los del Pirú»; la tercera razón es el servir con la pluma y no solo con la espada al Rey, como había hecho antes, durante la rebelión morisca de las Alpujarras; y la cuarta razón consiste en la condición de inca del traductor, con lo que declara su «servitud y vasallaje», pues tan noble linaje andino como el suyo se había engrandecido con la presencia de la fe cristiana (véase la dedicatoria a la «Sacra Católica Real Majestad»). Nótese, sin embargo, que la posición del traductor como «indio» desde el mismo título, y como «Inca» desde el pseudónimo que firma en perfecto español, forman parte de un «desdoblamiento»,

---

<sup>5</sup> Para la hipótesis de la edición prínceps como texto base, Burgos se apoya en indicios textuales que la diferencian de las ediciones italianas posteriores a partir de la segunda, de 1541 (véase Burgos 1989: 61, n. 51).

<sup>6</sup> El asunto es abordado por MacKehenie, quien realiza el valioso cotejo entre las tres traducciones al español, incluyendo la de Garcilaso. MacKehenie concluye que difícilmente Garcilaso tuvo acceso a las dos traducciones anteriores.

<sup>7</sup> La comparación con las traducciones previas va acompañada de la comparación con el original, de la cual la *Traduzion* de Garcilaso sale airosa: «Aunque el Inca Garcilaso, como él gustaba de llamarse, se preciase por aquel entonces *más de arcabuces y de criar y hazer caballos* que de escribir libros, es grande ya en la versión de aquel libro filosófico que él devolvió a España, primera patria de su autor, la belleza y gallardía de la prosa, que tanto contrasta con el desaliño del texto en italiano, traducción poco esmerada del castellano o del hebreo» (Menéndez Pelayo 1894: CLXII, cursivas en el original). El tema de la lengua original de los *Dialoghi* ha sido ampliamente discutido. El Inca Garcilaso se inclina por pensar, más bien, que los *Dialoghi* fueron escritos directamente en toscano o italiano (*Traduzion*, «A Don Maximiliano de Austria», f. s. n.), en contraste con la opinión de Montesa, quien declara en el prólogo de su traducción que el original de Hebreo fue escrito en español y luego vertido al italiano por el mismo autor, opinión que sigue parcialmente Menéndez Pelayo. Para más detalles, véase Durand 1948: 249, que menciona el posible conocimiento que Garcilaso tuvo de esa traducción de 1582 a partir del parentesco de Montesa con el pacificador La Gasca, personaje que gravitó enormemente en la debelación del alzamiento de Gonzalo Pizarro en 1548.



3. Portada de *Los diálogos de amor* de Mestre León Abarbanel Médico. Trad. de Guedella Yahía. Venecia: s. n., 1568. Cortesía de la Hispanic Society of America, Nueva York.



4. Portada de *Philographia universal de todo el mundo, de los Diálogos de León Hebreo*. Traduzida de italiano en español. Trad. de Micer Carlos Montesa [1582]. Zaragoza: Lorenzo y Diego Robles, 1602. Cortesía de la Hispanic Society of America, Nueva York.

según lo llama Susana Jákfalvi-Leiva, que tiene como fin dar a conocer a un sector aristocrático y, por lo tanto, distinguible del espectro indígena anterior; un sector que sin perder su especificidad americana se acomoda a los vaivenes de la política imperial y se ofrece a sí mismo como parte añeja dentro de un proyecto cristiano universal.<sup>8</sup>

Una de las razones que me llevó a investigar los rasgos cabalísticos de Hebreo y su interdependencia con el pensamiento mítico en general fue la prohibición de los *Dialoghi* a partir del Índex de 1612 y luego los pasajes expurgados a partir del Índex de 1620. Originalmente, fue Menéndez Pelayo el primero que señaló que la *Traduzion* había sido recogida por la Inquisición. Según el crítico montañés, en su *Historia de las ideas estéticas en España* de 1883:

<sup>8</sup> Propone Jákfalvi-Leiva: «[...] en la selección genérica de la traducción está implícita —y explícita en las cartas-proemio— la idea de que sólo mediante la capacidad de conversión y desdoblamiento era posible que un elemento periférico al sistema de comunicación en circulación en aquel momento histórico fuera efectivamente leído» (1984: 15). Este desdoblamiento surgiría como parte de la necesidad de mantener formas y estrategias culturales sin sucumbir completamente a la monoglosia de un discurso dominante y a una sola manera de sentirse español. En un trabajo sobre los *Comentarios reales*, Beysterveldt propone también la mirada ambivalente desde el estatuto mestizo y aristocrático de la voz garcilasiana, y las maneras como busca su acomodamiento dentro del universo social de la época. He desarrollado este tema en mi estudio *Coros mestizos del Inca Garcilaso*.

La Inquisición puso en su *Índice* la traducción del Inca, pero no las demás. Sin duda fue por algunos rasgos de cabalismo y teosofía, que Montesa atenuó o suprimió. Sin embargo, la traducción del Inca había sido examinada y aprobada, según él dice, por tan doctos y piadosos varones como el jesuita Jerónimo de Prado, comentador de Ezequiel, y el agustino Fr. Hernando de Zárate, autor de los *Discursos de la Paciencia Christiana*. (Menéndez Pelayo 1940: 14)

En el prólogo-dedicatoria de la *Historia general del Perú*, Garcilaso se aviene a la prohibición, aludiendo simplemente que el libro «no era para el vulgo»:

Por lo qual, con justo acuerdo, la Sancta y general Inquisición destos Reynos, en este último expurgatorio de libros prohibidos, no vedandolo en otras lenguas, lo mando recoger en la nuestra bulgar, porque no era para bulgo. (Inca Garcilaso de la Vega, *Segunda parte de los Comentarios reales*, «Prólogo a los Indios, Mestizos, y Criollos de los Reynos, y Prouincias del Grande y Riquissimo Imperio del Peru», f. s. n.)

Sin embargo, Carmelo Sáenz de Santa María (1960: XLIII-XLIV) se encargó de esclarecer que la prohibición en realidad consistía solo en la expurgación de algunos fragmentos de los *Diálogos* y, más aún, que la censura se pergeñó sobre la base de la traducción al latín hecha por Sarraceno en 1564 y no sobre las traducciones al español. No habría habido, pues, una prohibición específica de la traducción de Garcilaso frente a las otras por los elementos cabalísticos y teosóficos que conservó del original en italiano o, como veremos más adelante, de la versión en latín.

Sea como fuere, son los supuestos motivos de la prohibición señalados por Menéndez Pelayo, es decir, los contenidos cabalísticos y teosóficos que Carlos Montesa aminoró en su traducción de 1586 y que Garcilaso conservó fielmente, los que nos pueden conducir a desmadejar este hilo de Ariadna hacia niveles de significación más complicados que los señalados por el ilustre don Marcelino.

## Difusión de la cábala en el siglo XVI

Resulta muy ambicioso imaginar un panorama completo de la difusión y repercusiones de la cábala hispano-hebrea durante el siglo XVI y mucho más durante el Renacimiento en general. Los grandes trabajos de Scholem, Beitchman, Wirszubski, Blau, Muñoz-Huberman y otros han puesto en evidencia que la cábala (o en hebreo ‘recepción’) tuvo su principal momento de difusión a partir de la década de 1290, cuando los manuscritos del *Zóhar* o *Libro del esplendor* empezaron a circular en España. Gershom Scholem demostró que Moisés de León, el autor del *Zóhar*, no se había basado en un manuscrito arameo del siglo II d. C. según declaró para autorizar su propio texto. Aunque la tradición de interpretar la Torá a partir de las relaciones y sugerencias de las palabras que la constituyen se remonta a muchos siglos antes (Blau 1965: 3-7), a partir del *Zóhar* se consolida como una de las prácticas del saber esotérico más complejas y atractivas del siglo XIII en adelante. Básicamente, la cábala plantea el estudio de la relación entre un Dios incognoscible e incomprensible en sí mismo por la



mente humana y sus manifestaciones visibles y espirituales en el universo. Propone por eso el estudio e interpretación de las *séfirot* o emanaciones de Dios mediante las cuales el ser humano puede acercarse al conocimiento de la divinidad. Dios, al crear el mundo y los cielos, se separó de ellos dejando como parte de su presencia esas emanaciones o reflejos que según el *Zóhar* son diez: «Gloria, Sabiduría, Verdad, Bondad, Poder, Virtud, Eternidad, Esplendor, Fundamento y una letra A (*álef*) impronunciable, que sería el verdadero nombre de Dios» (Muñiz-Huberman 1993: 14-15). Algunos cabalistas incluso proponen que las Sagradas Escrituras contienen combinaciones de letras que conducen a los nombres y variantes de las emanaciones, y que la labor del exégeta bíblico debe ser la de relacionar las 22 letras del alfabeto hebreo y las palabras de las Sagradas Escrituras para llegar a esos nombres, forma de presencia privilegiada de la divinidad en el mundo sublunar.<sup>9</sup> La Torá es, pues, un organismo vivo que encarna el cuerpo de Dios y cuyo sentido verdadero o ánima únicamente se alcanza mediante su interpretación y su expresión oral.<sup>10</sup> Después de todo, Dios *dictó* su palabra a los profetas y estos solo la pusieron por escrito, con lo cual se perdió mucho del significado original del mensaje divino.

Las interpretaciones del *Zóhar* y de los textos cabalísticos posteriores sirvieron para el desarrollo de una corriente fundamental de misticismo dentro del judaísmo, corriente destinada a encontrar las vías de re-unificación del hombre con la divinidad. A la vez, durante el medioevo, la *cábala* se enriqueció con lecturas platónicas y aristotélicas que buscaban apoyar la certeza de una verdad divina revelada de distintas maneras a las culturas antiguas. Se dice, incluso, que la *cábala* adquirió su auge en oposición al racionalismo de Maimónides, que había pasado poco a poco a constituir una corriente de pensamiento hegemónico dentro del judaísmo. Entre los siglos XIII y XIV, los pensadores cristianos, como Raimundo Lulio, intentaron adaptar el complicado sistema numerológico y cosmogónico de la *cábala* para probar que el cristianismo constituía, sin duda alguna, la verdadera fe. Más tarde, y para apurar el recuento, humanistas como Ficino y, sobre todo, Pico della Mirandola, asumieron muchos de los mismos principios, buscando la compatibilidad del neoplatonismo y su teoría de los recuerdos o reminiscencias con el sistema de las esferas y las emanaciones divinas que aportaron los cabalistas.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Blau describe tres métodos que fueron utilizados desde tiempos prezoarianos para lograr el desciframiento e interpretación de la Torá. El primero, la *Gematria*, consistía en asignar a cada letra del alfabeto hebreo un valor numérico, de modo que algunas sumas de los valores de las palabras podían equivaler a otras sumas y funcionar como la base de un sistema de combinaciones y alteraciones textuales casi infinitas. El segundo, el *Notarikon*, era un sistema de acrósticos que combinaba las letras iniciales y finales de una o más frases para revelar una palabra oculta. El tercer sistema era la *Themurah*, o «transposición», que alteraba el orden de las letras para crear anagramas con mensajes invisibles en una primera lectura del texto (véase Blau 1965: 8-9).

<sup>10</sup> Recordemos que la Torá (del hebreo *torah* o 'instrucción') es solo una de las partes de la biblia hebrea, que designa sus cinco primeros libros o Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio).

<sup>11</sup> Swietlicki nos recuerda que «Of Pico's famous nine hundred theses (the *Conclusiones*), forty-seven were drawn from Cabalistic sources and twenty-five were his own Cabalistic deductions on other sources» (Swietlicki 1986: 9).

Por supuesto que habría mucho más que decir sobre el tema, pero las limitaciones de espacio me obligan a entrar de una vez en nuestros autores, es decir, León Hebreo y el Inca Garcilaso. En el primero, sobre todo, veremos cómo el desarrollo del neoplatonismo se cubre de algunos elementos de la cábala que le dan a su obra, los *Dialoghi d'amore*, ese lugar privilegiado dentro de los tratados de amor escritos entre fines del siglo xv y las primeras décadas del xvi.<sup>12</sup>

### La cábala en los *Dialoghi*: rasgos específicos

Como se dijo antes, Menéndez Pelayo fue el primer crítico en atribuir rasgos cabalísticos a la obra de Hebreo, precisamente para ilustrar las razones de la supuesta prohibición individual a la *Traduzion* de Garcilaso. Ya los Índices de 1612 y de 1620 (de Sandoval) incluyen la obra como no apta para cristianos, aunque sin especificar por qué. Al revisar los pasajes expurgados en el Índice de 1632 (cuando ya Garcilaso estaba bien muerto), encontramos que, en efecto, la mayor parte de las razones de la censura tiene que ver con la presentación de la cábala. Se trata de una censura a todas las ediciones de los *Dialoghi*, según hemos señalado, aunque las citas de los pasajes expurgados vienen directamente de la traducción al latín por Sarraceno en 1564.<sup>13</sup> Andrés Soria ha identificado dichos pasajes, y nos dice que se expurgaron

del diálogo I, la frase / el perfecto amor / «...ni se gobierna jamás por la razón, que rige y conserva al hombre», aunque se deja intacta toda la discusión sobre la oposición entre amor y razón. Quizá se vio en esta frase una actitud contraria al libre albedrío. En el diálogo II se suprime la frase «si ya no hubiese sido tanta la divina piedad que le hubiese dado manera de poderse remediar», aplicada a la posibilidad de perdón para el alma malvada, una vez separada del cuerpo. También aquí el inquisidor ha borrado un párrafo interpretable en el sentido protestante de la contraposición entre fe y obras. Con todo, queda incólume toda la interpretación

---

Quizá porque, como señala Fusaro, «Pico ha la convinzione di scoprire che, sotto un' apparente diversità di manifestazioni di pensiero di popoli diversi e lontani fra loro, si cela un senso unico che attesta la dignità dell' uomo e il suo valore predominante nell' universo, l' amore universale che lega le creature fra di loro e le creature a Dio, l' immensa varietà delle cose in tutto il creato come segni della parola di Dio» (Diego Fusaro, «Giovanni Pico della Mirandola a cura di Diego Fusaro», en <<http://freeweb.supereva.com/filo3000/ficino.htm>> . Consultada el 20 de marzo de 2006.

<sup>12</sup> Según nota del propio Garcilaso, Hebreo terminó su obra en el año judío de 5262 (es decir, aunque los cálculos no son precisos, entre 1502 y 1506), y él su traducción en 1586 (*Traduzion* f. 190r).

<sup>13</sup> Que Garcilaso conocía la traducción al latín de Sarraceno es seguro. No solo lo declara en su dedicatoria a Maximiliano de Austria de la *Traduzion*, sino que la versión de Sarraceno es la única que presenta apostillas (en comparación con las ediciones italianas y las dos traducciones anteriores de 1568 y 1582 al castellano) que Garcilaso traduce en su mayoría. Es fácil hacer el cotejo a partir del «RERUM OMNIUM / INSIGNIORUM, QUÆ / parsim toto opere pertractantur, co- / piosissimus atque loupletissimus / Index alphabetica serie digestus, / & mira quadam facilitate / distributus» o índice de temas que antecede la versión en latín. La *Traduzion* de Garcilaso presenta una tabla muy similar de temas importantes al final de la edición de 1590. Muchos de los títulos relacionados con la Cábala, el andrógino original y el Sol aparecen prácticamente calcados, como veremos más adelante.

alegórica de los mitos, que preocupaba a los censores portugueses.<sup>14</sup> En el diálogo III las supresiones son más abundantes, y esta vez se dirigen contra la astrología y la cábala: así se manda borrar la explicación de que los cielos se disuelven cada cuarenta y nueve mil años, y la adaptación del mito del andrógino a la creación de Adán y su exégesis alegórica. (Soria 1984: 40-41)

La teoría sobre el origen del mundo y sus sucesivas destrucciones y re-creaciones, así como el carácter andrógino de Dios, parecen haber constituido los blancos favoritos de la Inquisición. Según Hebreo o, mejor, su portavoz Filón, el mundo celestial y el terrenal sufren una serie de ciclos de creación y destrucción de acuerdo con determinado número de años, que se distribuyen en periodos menores de siete mil años para la renovación del mundo sublunar y de cincuenta mil para la renovación de todas las esferas celestiales. El Caos vuelve a primar debido a la separación de materia y forma. La conjunción de ambas permitía explicar la realidad terrenal y celestial que dependen de la voluntad de Dios. Al permitir este que uno de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) prime sobre los demás, vuelve el mundo subceleste a su estado de disolución original hasta que la misma voluntad divina separe los elementos y los insuffle nuevamente con las reminiscencias de las formas ideales.<sup>15</sup> El periodo de vuelta al Caos cada seis mil años seguido por un milenio llamado *shemita* en hebreo es reproducido en las esferas luego de 49 mil años, a los que siguen mil años de Caos.<sup>16</sup> Este último periodo es llamado *yovel*, «que en latín quiere dezir Jubileo y vuelta de lo recibido» (*Traduxion* f. 193v; véase también Pines 1983: 370). Este gran Jubileo cósmico ocurre cuando la octava esfera completa una revolución (*Traduxion* f. 193r).

La propuesta de los ciclos cósmicos tiene su origen en un sector del cabalismo radical, como lo llama Gershom Scholem, y se transmitió desde Isaac de Acre, en el siglo XIII, hasta Isaac Abrabanel, padre de Yehudá Abrabanel, nuestro León Hebreo, plasmándose finalmente en los *Dialoghi*.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> El mismo Soria señala que «el Índice portugués de 1624 veta la obra 'Quoniam multis scatet iudaicis ac Platonicis fabulis, quas allegorice interpretantur, iis poterunt' apuntando al diálogo II» (Soria 1984: 40). En efecto, como veremos más adelante, los mitos de Demogorgon y los del origen del mundo constituyen un aspecto fundamental para nuestra reflexión sobre el pensamiento mítico común a Hebreo y la cosmovisión andina.

<sup>15</sup> Dice Filón: «De los siete mil años, los seys mil esta siempre brotando el Chaos de los inferiores cuerpos, y acabados estos, dizen que recogiendo en si toda cosa, se reposa en el siete millesimo año; y en aquel espacio de tiempo concibe para nueva generación para otros seis mil años» (f. 190r).

<sup>16</sup> Esta renovación cosmogónica es descrita así: «[...] corrompido el mundo inferior siete veces de siete mil en siete mil años, viene a disolverse el cielo cō todo el lleno; y toda cosa buelue al Chaos, y a la materia primera. Y esto viene a ser vna vez despues de passados quarenta y nueue mil años» (f. 190v).

<sup>17</sup> Explica Scholem que «a [...] radical doctrine came into being in the 13<sup>th</sup> century, according to which the world-process lasts for no less than 18,000 jubilees (Bahya b. Asher, on the Torah portion *Be-Ha'alotekha*). Moreover, the actual chronology of these calculations is not to be taken literally, because the *Sefer-ha-Temunah* teaches that in the seventh millennium there sets in a gradual and progressive retardation in the movement of the stars and the spheres, so that the measurements of time change and become longer in geometrical progression. Fifty thousand «years» therefore becomes a much longer period. Hence, other kabbalists, and Isaac of Acre in particular, arrived at truly astronomical figures for the total duration of the world. Some kabbalists thought

Asimismo, en el Diálogo Tercero (ff. 182v-183r), Filón y Sofía discuten sobre el origen del mundo, y plantean tres teorías: la aristotélica, que propone la eternidad de la creación; la de Platón, que sustenta que solo el caos es eterno junto con Dios, y que de él creó el mundo; y la de los «fieles y todos los que creen en la sagrada ley de Moysen», que plantean que solo Dios es eterno y que él creó el mundo de la nada. Curiosamente, la doctrina de Platón en el *Timeo* aparece aquí expuesta como segunda posibilidad y es atribuida a una posible lectura e interpretación que Platón habría hecho de la ley mosaica, a su manera, convirtiéndose así, para Hebreo, en uno de los primeros cabalistas de la historia (*Traduxion* ff. 231r-231v).<sup>18</sup>

Esta concepción del tiempo como discurrir circular, con sus ciclos cosmogónicos de creación y destrucción, es consistente con lo que se sabe de los paradigmas culturales de toda sociedad de pensamiento mítico (véanse los clásicos trabajos de Mircea Eliade citados en la bibliografía). Asimismo, los tiempos primordiales tienden a repetirse mediante su actualización en ritos que solo simulan el acto fundador de la divinidad. En el caso de la cábala, el problema se complica pues la lectura e interpretación del Antiguo Testamento, que no es otra cosa que la palabra de Dios escrita y centinela de un significado oculto que el cabalista experto debe descifrar, puede llevar a que las combinaciones de letras del alfabeto hebreo reproduzcan parcialmente el poder divino de la creación y ejerzan un poder transmutativo sobre la materia. De ahí la relación tan estrecha entre cábala y magia blanca, aunque en el caso de Hebreo el interés por la cábala tiene más rasgos teológicos y filosóficos que otra cosa, y tiende a buscar una explicación universal de la conjunción con la divinidad a través del amor, lo que lo diferencia del neoplatonismo de Ficino, por ejemplo (Pines 1983: 367).

Otro rasgo importante que nos servirá para establecer los puentes con Garcilaso es el de la existencia de un dios creador andrógino y de otros personajes andróginos de carácter o cercanía divina, según la explicación que hace Hebreo de los mitos platónicos en *El banquete*, por un lado, y de las Sagradas Escrituras, por el otro. Habría que referirnos concretamente al mito sobre el Andrógino arrogante que es castigado por los dioses y separado por mano del dios Apolo. «El amor, reconciliador, y reintegrador de la antigua naturaleza» (*Traduxion* f. 227v)

---

that after each 'great jubilee' a new creation would begin ex nihilo, a view which passed from Bahya b. Asher to Isaac Abrabanel, and from him to his son Judah, who mentioned it in his famous Italian work, *Dialoghi d'amore*» (Scholem 1974: 121).

<sup>18</sup> Shlomo Pines revela que el Génesis podría llevar a una interpretación parecida a la de Platón si se atiende al significado de los vocablos equivalentes a «mundo» y «caos». De este modo, en los *Dialoghi*, Platón es preferido a Aristóteles precisamente en función de su supuesto conocimiento de las Sagradas Escrituras. Véase, en concreto, Pines 1983: 368-369. Por su lado, Swietlicki propone que «In the dialogues, Hebreo includes Cabalistic references to the secret oral tradition of Adam, Moses, and their successors and to the Judaic Jubilee as signifying 50,000—a type of apocalyptic speculation that also interested Fray Luis. León Hebreo's syncretic treatment of Plato, seeing him and other ancient philosophers as Cabalists, explains why Johannes Pistorius includes the *Dialoghi* in his *Ars Cabalistica* [...] along with the works of Reuchlin and Paolo Ricci» (1986: 38). Se refiere Swietlicki a la *Artis Cabalisticæ Scriptores*, publicada en Basilea en 1587, en que Johannes Pistorius incluye la traducción de los *Dialoghi* al latín de Sarraceno en 1564.

encontraría su razón de ser en la reconstitución de este ser dividido en dos mitades que se buscan y tratan de amalgamarse una vez más. Curiosamente, en cuanto se refiere a Adán, Filón señala que: «Quiere dezir que Adam, que es el primer hombre, al qual crio Dios en el sexto dia de la creaciō, siendo vn supuesto humano, contenía en si macho y hembra sin diuisiō, y por esto dize que Dios crio a Adam à imagen de Dios, macho y hembra los crio» (*Traduzion* ff. 230r-230v). Este Andrógino bíblico, Adán, fue aquel «del qual tomaron Platon, y los Griegos aquel Androgeno antiguo medio macho y medio hembra» (*Traduzion* f. 230r). Lo que llama la atención es que Dios mismo es descrito como andrógino, pues de él nace el modelo de la androginia original de la humanidad. Mantengamos en cuenta este elemento, pues será tema grato a los estudios andinos, y veamos otros casos.

Un tercer rasgo señalado como aspecto de la cábala es la completa sexualización del universo. No me refiero solo a las jerarquías cósmicas identificadas como cielo macho y tierra hembra, tan minuciosamente detalladas en el Diálogo Segundo. También hay que subrayar que, siguiendo con su interpretación de Platón, Filón afirma que

Dios no es formado, ni tiene forma, pero es summa forma en si mismo: de quien el Chaos y todas sus partes participan forma: y de ambos se hizo el mundo formado, y todas sus partes formadas. El padre de los quales es aquella diuina formalidad, y la madre es el Chaos, ambos ab eterno (*Traduzion* f. 187v).

Forma y materia se conjugan y la segunda es modelada por la primera, en lo cual no deja de haber también rasgos petrarquistas. Sin embargo, ya Beitchman había notado, siguiendo el planteamiento de Waite, que esta sexualización de los *Dialoghi* es común con el *Zóhar*, y se relaciona con el mundo celeste, «en el que Dios está dividido en aspectos cognoscibles e incognoscibles» (Beitchman 1998: 145).<sup>19</sup>

El cuarto rasgo que me interesa señalar está sobre todo ligado a la tradición clásica, pero sugiere resonancias de modelos actanciales también de carácter mítico en otras culturas. Se trata en este caso del mito de Demogorgon, «que quiere dezir Dios de la tierra: esto es, del vniuerso, ò *Dios terrible*, por ser mayor que todos. Dizen que este es el productor de todas las cosas» (*Traduzion* ff. 79v-80r, énfasis agregado). Dicho dios era así llamado por los poetas para referirse a lo que comúnmente se conocía como Júpiter, figura civilizadora entre los

---

<sup>19</sup> La cita completa dice «Waite notices, however that this text shares, nevertheless, a certain sexual attitude in common with Cabala, both in regard to the world, because in it 'however much love is transcendentalised in the dialogues, it is always sexual, as it is through the ZOHAR' and relating to heaven, where God is divided into knowable and unknowable aspects» (Beitchman 1998: 145). Los aspectos cognoscibles corresponderían a la materia formada, en que Dios ha dejado su impronta. Los incognoscibles serían la forma pura sin materia, a la cual no se puede llegar sino por el dedicado estudio de la palabra de Dios en la Torá. Sin embargo, hay que notar que Waite no confiaba plenamente en la existencia de elementos cabalísticos en la obra de Hebreo. Dice Beitchman: «[A. E.] Waite is unhappy with Pistorius over the inclusion of this item, in which he sees practically no cabalist element. This work, which was enormously popular, seems to have isolated a certain sexual element from Cabala, and added to it a bit of Romantic sentimentality» (1998: 139).

cretenses.<sup>20</sup> El dios les vedó «el comer carne humana, y otros ritos bestiales, y mostrandoles las costumbres humanas, y los conocimientos diuinos» (f. 79v). Antes, en figura humana, había sido llamado Lisania de Arcadia, «que yendo a Atenas, y hallando aquellos pueblos rusticos, y de costumbres bestiales, no solamente les dio la ley humana, pero tambien les mostro el culto diuino: por donde ellos le alçaron por Rey, y le adoraron por Dios, llamandole Iupiter por la participacion de sus virtudes» (f. 79v). Esta semejanza con las imágenes que luego nos ofrecerá de los incas gobernantes en los *Comentarios* tiene también sus raíces en las *Genealogie deorum gentilium* de Giovanni Boccaccio. Ciertamente, la plantilla encaja muy bien con una prestigiosa tradición occidental, formando así su propia genealogía, y mantiene semejanza y modela una imagen posteriormente incorporada como paradigma en la de los primeros incas de los *Comentarios*.<sup>21</sup> En ellos, como en Demogorgon, también salta a la vista la poderosa excelencia del «buen gobierno», y el conquistar para imponer «ley humana» y «culto divino». Sin embargo, la plantilla no se condice con la presencia femenina de Mama Ocello en el acto fundacional del Cuzco ni con los orígenes solares en el lago Titicaca que muestran Cieza, Betanzos y Murúa en sus respectivas crónicas. Estas solo se publicaron en el XIX, y es dudoso que Garcilaso las leyera (véanse Betanzos, caps. 1-4; Cieza, cap. 1; Murúa 39; también Durand 1990). Asimismo, aunque más tarde en los *Comentarios* Garcilaso modele al dios superior basándose en legados occidentales como el del dios ignoto de Diógenes Laercio, prevalece la conciencia de que otros cronistas hacen lo mismo sin dejar de ofrecer imágenes de Wiraqucha como *trickster*, pero igualmente engrandecido hasta ser equiparado al dios occidental. Así, por ejemplo, en Titu Cusi y en Joan de Santacruz Pachacuti.<sup>22</sup> Sin embargo, conviene tener en cuenta la figura de Demogorgon o Júpiter y sus aspectos «terribles». Esta dualidad, semejante a la de la androginia, propiamente cabalística, es rasgo de suma utilidad en el cotejo con la tradición andina, que pronto examinaremos.

Por último, un elemento más de interés trasatlántico es el de la presencia del Sol en Hebreo. La bibliografía renacentista sobre el tema es abundante, comenzando por el *Liber de sole et lumine* de Ficino y continuando con el ámbito de la historiografía americanista, como

---

<sup>20</sup> Soria (1984: 162) ya ha identificado el nombre de Demogorgon como una corrupción de Demiurgo en Boccaccio. Asimismo, su presencia en la poesía castellana data por lo menos desde el *Laberinto de fortuna* (1444) de Juan de Mena (estrofa 251) en que aparece como «padre de todos los dioses», y pasa por *La Araucana* (Primera Parte, 1569) de Alonso de Ercilla, que compara a Demogorgon con el demonio mapuche, y por el *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña, en que es «famoso mago / autor de las fantasmas y visiones» (Canto II, estrofa 71).

<sup>21</sup> Kristal (1993) también observa el caso, aunque ciñe las fuentes de Garcilaso a una tradición estrictamente occidental.

<sup>22</sup> En la *Instrucción* de Titu Cusi cada aparición del término Huiracocha está acompañada por la perfrasis explicativa «que quiere decir Dios». La *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, del curaca colla Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, ofrece pasajes que equiparan a «Tonapa o Tarapaca Huiracocha» con la figura de Cristo: «[...] ha llegado a estas provincias y reinos del Tahuantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y de cabellos largos [...] el cual andaba con su bordón. Y que enseñaba a los naturales con gran amor, llamándolos a todos 'hijos' e 'hijas' [...]. Cuando andaba por todas las provincias ha hecho muchos milagros visibles: solamente con tocar a los enfermos los sanaba» (9).

en el caso de Jerónimo Román y Zamora, que comenta el concepto del Sol como imagen material del entendimiento divino procedente de Dionisio Aeropagita, en la tercera de sus *Repúblicas del mundo*, que Garcilaso citará más de una vez en los *Comentarios reales*. Para León Hebreo, el Sol mantiene una «semejança con el entendimiento diuino», y constituye el corazón del gran cuerpo celestial, el cual mantiene correspondencia con los órganos del cuerpo humano. Todas las partes del cielo manifiestan y se dirigen hacia el conocimiento de Dios. De ahí que con justicia los *Dialoghi* sean también llamados una *Philographia Universal*, como hizo Montesa en su traducción. El Sol, según sabemos, era una de las figuras más importantes del panteón incaico, y Durand se encarga de mencionar que ocupa lugar destacado entre las apostillas que Garcilaso incluye en los márgenes de su *Traduzion* (véase Durand 1990). Pero quizá no se trata de pura coincidencia o afán estrictamente incaizante, como parece desprenderse de las afirmaciones de Durand. Un cotejo detallado de la *Traduzion* con la versión en latín de Sarraceno nos arroja un saldo de fidelidad a las apostillas que revela una estrategia de autovalidación bastante obvia. El gesto, sin embargo, le costará a la *Traduzion* ser parte de la prohibición general. Así, por ejemplo, en la traducción de Sarraceno aparecen, entre otras muchas apostillas, las siguientes, que aluden a algunos de los temas ya nombrados: «Adam apud Hebreos hominem significat, & marem simul fæminamque complectitur» (f. 78), que en la *Traduzion* de Garcilaso se convierte en «Adan quiere dezir hõbre, significa macho, y hembra» (f. 64v); o «Androgyni forma» (f. 305), traducido como «Pintura del Androgeno» (*Traduzion* f. 226v); o «Androgyni temeritas atque arrogantia» (f. 305), que se convierte en «Temeridad del Androgeno y su arrogancia» (*Traduzion* f. 227); o «Androgyni pena» (f. 305), traducido como «Castigo que se dio al Androgeno» (f. 227); o «Cabalistæ Hebræorum sapientissimum genus» (f. 258), que en la *Traduzion* es «Los Hebreos sabios se llamauan Cabalistas» (f. 192v); o «Chaos confusionem significat» (f. 8), vertido como «Caos significa confusion» (f. 56v); «Demogorgon apud poetas supremum Deum significare confuenit» (f. 97), transformado en «Demogorgon supremo Dios entre los Poetas» (f. 79v); o «Similitudo inter Solem, diuinumque intellectum» (f. 366), que literalmente se convierte en «Semejança entre el sol, y el entendimiento diuino» (*Traduzion* f. 273), etcétera, etcétera. Y una última prueba: la apostilla en latín que aparece en la *Traduzion* («Maxima pœnis, & linguæ similitudo» f. 63v), extrapolada intacta de la versión de Sarraceno.

Como se ve, las semejanzas y repeticiones revelan una dependencia directa de la *Traduzion* de Garcilaso en relación con la versión en latín, y no solo su conocimiento de ella. Es esa dependencia la que aproxima a la *Traduzion* al resaltamiento de los elementos cabalísticos y solares que aparecen distinguidos (entre muchos otros, ciertamente) en la versión de Sarraceno. De ahí, quizá, que la primera versión en italiano de 1535 (que puede verse en facsimilares en Gerbhardt 1929) no deba considerarse como la única fuente, aunque nada impide pensar que sí pudo haber sido conocida y hasta usada por el Inca como fuente básica de su labor, según sostiene Burgos (véase nuestra nota 5).

## Algo sobre los mitos andinos

Volviendo a la argumentación central de este trabajo, habría que recordar que los ciclos míticos andinos (como los de Wiraqucha y Ayar) sobrepasan el universo estrictamente incaico, ya que este, por definición, recoge y adecúa antiguas creencias regionales y las va acomodando a su panteón general. Sin embargo, dada la importancia fundamental que en los *Dialoghi* se otorga a las fábulas y leyendas como vehículos idóneos para transmitir mensajes trascendentales (el famoso sentido alegórico), conviene echar una mirada a aquella tradición transmitida por vía oral y que pudo haber llegado a oídos del joven Garcilaso en el Cuzco tras el filtro de los formatos propios de tal narración y de los intereses familiares de la *panaka* o clan familiar de nuestro autor. (Se recordará que Gómez Suárez de Figueroa —más tarde el Inca Garcilaso— perteneció por línea materna a la *panaka* de Tupaq Inka Yupanqui; su madre, Chimpu Uqllu, era nieta del emperador, y prima de Waskhar y Ataw Wallpa.)

Algunos cronistas, como los ya mencionados Cieza y Betanzos, y también los *quipucamayuc* de Pacaritambo, recogen la versión de que el mundo era oscuro y tenebroso hasta que asomó la luz del Sol en el lago Titicaca (véase Collapiña y otros 1974). La relación directa o indirecta con el Sol por parte del dios Wiraqucha es tema complejo que no abordaré por el momento (véase, para más detalles, Demarest 1981). Lo cierto es que, si bien existe el consenso de que Wiraqucha fue más bien un dios ordenador que creador, e incluso comparable al tipo del *trickster* o trampista —*dios terrible*, podría interpolarse— su labor civilizadora prevaleció sobre muchos de sus otros atributos. Sin embargo, cabe recordar que entre esos atributos se consignan destrucciones de la humanidad por agua y fuego, hecho que guarda una relativa semejanza con la idea de los ciclos cósmicos elaborada por Hebreo en sus *Dialoghi*.<sup>23</sup> El tiempo circular, tan caro a las culturas de pensamiento mítico, parece ser común al sistema propuesto por Filón en su explicación mosaico-cabalística y a lo que se ha podido reconstruir de los mitos incoativos andinos (véase, en ese sentido, *Lluvias y cenizas*, el estudio de Bouysse-Cassagne sobre las destrucciones míticas por fuego y por agua).

También debemos considerar que la conformación de un dios andrógino no es ajena a algunas de las presentaciones hechas de Wiraqucha por diversos cronistas. En las oraciones de Joan de Santacruz Pachacuti, así como en las que recogen Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, González Holguín, Betanzos, Guaman Poma y otros, hay alusiones al dios superior incaico

---

<sup>23</sup> Ese mismo dios elogiado por Pachacuti Yamqui fue capaz de destruir un pueblo entero por el desprecio que le mostraron: «El cual Tonapa dicen que maldijo al pueblo, por lo cual vino a ser anegado con agua» (11). (Véanse también Cieza 1985 [ca. 1552], cap. 3, Molina *El Cuzqueño* 1959 [1573], cap. 1, Acosta 1985 [1590], libro VI, cap. XIX, Oliva 1998, libro I, cap. II, Betanzos 1987 [1548-1556], cap. 1, Gómara 1979, cap. CXXIII, Sarmiento de Gamboa 1960 [1570], cap. 6 y el mismo Inca Garcilaso de la Vega 1609: I, III, XXV.) Lo mismo con el Wiraqucha volcánico que presenta Molina, destructor por fuego del pueblo de Cacha. Este aspecto destructivo de Wiraqucha, para algunos estudiosos denominado Tunupa, es también tratado por Urbano (1981: XXV).



como fuente de distribución de los géneros masculino y femenino a partir de una naturaleza inherentemente dual.<sup>24</sup> El mismo dios Pachacamac, contraparte y equivalencia costeña del altiplánico Wiraqucha, era representado con dos caras, una masculina y una femenina, constituyéndose así en sumo elemento de configuración de la sexualidad terrenal. Este carácter dual de la divinidad superior es coherente con los rasgos positivos y destructivos que adquieren las descripciones de Wiraqucha, hasta el punto de llegar al desdoblamiento en la figura de Tunupa, tal como propone Pachacuti Yamqui, y más tarde hasta la cuatripartición, como hace el propio Inca Garcilaso al recoger el mito de Manco Cápac, Colla, Tocay y Pinahua en el cap. XVIII del libro I de la primera parte de los *Comentarios reales*.

Asimismo, recordemos lo que señaló en su momento Robert Lehmann-Nitsche sobre la semejanza de la concepción astronómica de los pueblos andinos con algunos rasgos del pensamiento platónico. Se trata simplemente de explicar el origen de los elementos naturales a partir de modelos celestiales o *kamaq* que insuflan vida y ánimo a plantas y animales. Así, por ejemplo, la Yacana o constelación oscura de la llama es fuente de vida de todas las llamas existentes en la Tierra. El capítulo 29 del Manuscrito de Huarochirí es bastante revelador al respecto. La traducción del Manuscrito propone: «La [constelación] que llamamos Yacana, el *camac* de las llamas, camina por medio del cielo [...]. Se dice que la Yacana anda en medio de un río» (Taylor 1987: 429).<sup>25</sup> Lo corroboran Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo. El primero explica que «generalmente todos los animales y aues que ay en la tierra, creyerō que ouiesse vn su semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y augmento» (cap. 1). Cobo, por su lado, menciona que

[...] la adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban [los indios] de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado, y como substituido, una causa segunda; en cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra, había en el cielo un simil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerio a varias constelaciones de estrellas (II: 159).

---

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, la *Relación Pachacuti* (1995 [1605]: 24). Un estudio detallado de todas las oraciones recogidas por distintos cronistas y lexicógrafos se encuentra en Szeminski (véase especialmente 1997: 155 para una referencia a Wiraqucha como ser hermafrodita).

<sup>25</sup> Precisa Salomon que «the astronomical or astrological chapter 29 gives a crucial clue: it labels a llama-shaped constellation the *camac* (agentive form 'camay-er') of llamas. On descending to earth this constellation infuses a powerful generative essence of llama vitality, which causes earthly llamas to flourish. All things have their vitalizing prototypes or *camac*, including human groups; the *camac* of a human group is usually its *huaca* of origin». Sin embargo, aclara que hay una diferencia clave con el esquema platónico: «Taylor (1974-1976) has likened this idea to Platonic idealism, an insight that helps one understand the profoundly plural and ongoing nature of Andean creation but also minimizes its earthiness. *Camac* in the manuscript seems to suggest a being abounding in energy as physical as electricity or body warmth, not an abstraction or mental archetype» (Salomon 1991: 16). Véase también el artículo de Taylor (1974-1976); asimismo, Zuidema y Urton (1976) explican el mismo fenómeno y sistema de creencias. Véase igualmente Garcilaso, *Comentarios*, I, II, XXII para su versión de la yacana o llama celestial.

Un pasaje clave de la *Traduzion*, en este sentido, se puede ver en el Diálogo Tercero, en que Filón afirma que

[...] antes que Dios criasse y apartasse del Chaos el cielo, y la tierra: esto es, el mundo terrestre, y celeste, la tierra, que es el Chaos, estaua sin fruto, y vazia: y mas propriamente dize, estaua confusa, y descompuesta, esto es oculta, y era como vn abismo de muchas aguas tenebroso, sobre el qual soplabá el Espiritu diuino, como haze vn viento grande sobre un pielago, que aclara las tenebrosas, intimas, y ocultas aguas, sacandolas à fuera con sucessiva inundacion. Assi hizo el Espiritu diuino, que es el summo entendimiento lleno de Ideas, el qual comunicado al tenebroso Chaos crió en el la luz por extracciõ de las sustancias ocultas y luminadas de la formalidad Ideal: y en el segundo dia puso el firmamento, que es el cielo, entre *las aguas superiores*, que son las essencias intelectuales, las quales son las supremas aguas del profuissimo Chaos; y entre las aguas inferiores, que son las essencias del mundo inferior generable, y corruptible. Y assi diuidio el Chaos en tres mundos, intelectual, celeste, y corruptible [...] (*Traduzion* ff. 194r-194v, énfasis agregado).

¿Estas «aguas superiores» no despertarían en Garcilaso resonancias del Hanaq Pacha Mayu o Río del Mundo de Arriba tan frecuente en la mitografía andina? Y el carácter modelador de la Idea o Forma sobre la materia o caos, ¿no remite —aun considerando las distancias anotadas por Salomón— al concepto de las constelaciones o estrellas generadoras de animales y plantas en la Tierra tan frecuente en la cosmovisión andina?

Si existe una concepción del mundo terrenal como derivación de paradigmas celestiales, no es raro que el platonismo en general —a pesar de sus diferencias con el pensamiento mítico andino— haya sido del agrado de nuestro mestizo cuzqueño. Sin embargo, tampoco quisiera insinuar que Garcilaso conocía todas y cada una de las tradiciones orales andinas y sus correspondientes ciclos míticos. Hay, ciertamente, mucho por investigar en este camino altamente comparativo, pero creo que con los ejemplos de Demogorgon, los ciclos cósmicos, la androginia original, el Sol y los principios modeladores de origen celestial tenemos una veta de explicación bastante rica en la difícil tarea de desentrañar la complejidad del Inca.

Para diversificar aún más esa complejidad, hay que mencionar que las teorías políticas neotomistas defendidas por connotados jesuitas, así como la intermediación de la Compañía de Jesús en los avatares de la nobleza indígena cuzqueña no necesariamente fueron las únicas causas posibles de la preferencia de Garcilaso por esa orden religiosa.<sup>26</sup> También se debe considerar que los jesuitas solían ser algo más tolerantes que otras órdenes en relación con los conversos, y que entre ellos no era del todo extraño un conocimiento de la cábala que

---

<sup>26</sup> Como señalé en mi estudio *Coros mestizos del Inca Garcilaso* (1996: 303), «las posiciones de algunos jesuitas como Rivadeneira y Mariana parecerían estar presentes a cada instante en la descripción de los incas bondadosos y casi atemporales. No olvidemos, tampoco, la fuerte relación que en términos de alianzas matrimoniales había creado en el Cuzco marquesados como los de Oropesa y de Alcañices a partir de los casamientos de miembros de las familias Loyola y Borja (familias de dos de los santos principales de la Compañía) con princesas incaicas de alto abolengo (cf. Gisbert 153-57)».

quizá estuvo presente en las conversaciones que algunos miembros de la Compañía sostuvieron con Garcilaso durante los años de Montilla y Córdoba. Un documento publicado en Leiden en 1602 incluso los condena por ser «agentes de la Cábala y de Felipe II» (Swietlicki 1986: 37).

Con estos argumentos, se puede sostener que la constitución de un sujeto de escritura bipolar y multiestrático no es novedad que aparece solamente en los *Comentarios reales*, sino mucho antes. Da la impresión de que el Inca hubiera elegido los *Dialoghi* como objeto de su traducción también por las analogías míticas que encontró en el pensamiento de León Hebreo. Ambos autores compartían además una serie de circunstancias biográficas que ya Carl Gebhardt y Doris Sommer se han encargado de esclarecer.<sup>27</sup> Compartían también una marcada tendencia melancólica, tan propia de muchos artistas del Renacimiento, que los impulsaba a reconstituir su universo de significados a partir de la recuperación de sus propias imágenes primordiales y culturales elevadas a categorías de explicación universal.

En tal sentido, las coincidencias entre Garcilaso y Hebreo presentan otro aspecto, hasta hoy no estudiado: la presunta traducción al quechua de los *Dialoghi*. Es obvio que el título original de la versión de Garcilaso (*Traduzion del Yndio de los tres Dialogos de Amor...*) se entiende en alusión a la persona del traductor y no de su lengua materna. Así, debe leerse *Traduzion del Yndio [Garcilaso] de los tres Dialogos de Amor...* Es enigmático, sin embargo, que en el socorrido «Prólogo a los Indios, Mestizos, y Criollos de los Reynos, y Prouincias del Grande y Riquissimo Imperio del Peru» de la Segunda Parte de los *Comentarios reales* o *Historia general del Perú*, Garcilaso haga alusión a los *Dialoghi* como libro «que anda traduzido en todas lenguas, hasta en lenguaxe peruano (para que se vea a do llega la curiosidad y estudiosidad de los nuestros)» (*Historia general del Perú*, f. s. n.). Aunque no tenemos más evidencia de tal traducción que la propia palabra del Inca, recordemos lo que él mismo nos dice sobre las prácticas escriturales en quechua por parte de sus congéneres mestizos: «[...] en estos tiempos [del Virreinato] se dan mucho los mestizos a componer en Yndio estos versos, y otros de muchas maneras, assi a lo diuino, como a lo humano» (*Comentarios reales* I, II, XXVII, f. 53v). Si tal práctica de escritura y traducción en la lengua andina realmente se dio, serviría como una pauta más para la reflexión sobre las estrategias de reconstitución

---

<sup>27</sup> En la segunda dedicatoria a Maximiliano de Austria ( fechada el 7 de noviembre de 1589), Garcilaso asume implícitamente la comparación entre su persona de «nación india» y el pueblo hebreo: «Esto fue causa de que se me trocasse en trabajo y cuidado, lo que yo auia elegido por recreacion y deleyte. Y tambien lo ha sido del atreuimiento, que esta traduzion y dialogos han tomado para salir fuera, y presentarse ante el acatamiento de V. S. y suplicarle cō su fauor y amparo supla sus defetos, y como miembro tã principal de la casa real, è Imperial, y tã amado del Rey nuestro señor, debaxo de su sombra, los dedique, y ofrezca à su Magestad Sacra, y Catolica: pues a mi no me es licito hazerlo, como al pueblo Hebreo, no le era el entrar con sus oblaciones en el Sancta Sanctorum, sino entregarlas al Summo Sacerdote» (f. s. n., énfasis agregado).

identitaria que distintos grupos dominados tenían que adoptar para sobrevivir y acomodar su tradición dentro de la gran verdad universal de la fe católica postridentina.

Pero aquí termino de descargar el tintero y dejo para otra ocasión un desarrollo más detallado de esta provocadora propuesta.

### **Traducciones importantes**

Traducción al latín por Giovanni Carlo Saraceni. *De amore dialogi tres, nuper a Ionne Carolo Saraceno purissima, candidissimaq; Latinitate donati. Necnon ab eodem et singulis dialogis argumenta sua proemissa, & marginales annotationes suis quibusque locis insertæ, alphabetico & locupletissimo indice his tandem adiuncto, fuerunt.* Venetiis: Apud Franciscum Senensem, 1564.

Primera traducción al castellano por Guedella Yahía: *Los dialogos de amor de Mestre Leon Albarbanel medico. De nuevo traduzidos en lengua castellana.* Venecia, 1568.

Segunda traducción al castellano, por Micer Carlos Montesa: *Philographia universal de todo el mundo, de los Diálogos de León Hebreo.* Zaragoza: a costa de Angelo Tavanno, 1582.

Tercera traducción al castellano, por el Inca Garcilaso de la Vega: *La traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Español [...].* Madrid: En Casa de Pedro Madrigal, 1590. Edición facsimilar de Sevilla: Padilla Libros, 1989. Introducción de Miguel de Burgos Núñez.