

# «Tan diversas y altas sentencias»: neoplatonismo y preparación evangélica en los *Comentarios reales de los Incas*

## «So diverse and high sentences»: Neoplatonism and Evangelical Preparation in the *Royal Commentaries of the Incas*

**Giovanna Arias Carbone**

Universidad Complutense de Madrid  
ESPAÑA  
gioarias@ucm.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 7.2, 2019, pp. 201-216]  
Recibido: 22-08-2018 / Aceptado: 02-10-2018  
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.18>

**Resumen.** Sostener que la traducción de los *Diálogos de amor* significó para el Inca Garcilaso un aprendizaje en materia filológica y le procuró un modelo de escritura y traducción no es una novedad. Sin embargo, no se ha resuelto aún la polémica respecto de cuánta influencia ideológica ejerció el neoplatonismo en su obra más importante. El presente trabajo explora los alcances de esta doctrina en la articulación de la primera parte de los *Comentarios reales*, particularmente en la visión del Inca sobre la vida moral y religiosa andina dentro del proceso de preparación evangélica. A partir de la noción platónica de interrelación entre las partes y el todo, se propone no solo apreciar las fábulas historiales como parte de un esquema mayor, sino también leer la historia de los incas desde el mensaje teológico que encierran dichos relatos. En resumidas cuentas, el propósito es evidenciar que el neoplatonismo fue para el mestizo un mecanismo fundamental para transmitir, con la mayor especificidad posible, los matices de la religiosidad andina a su lector sagaz.

**Palabras claves.** Inca Garcilaso de la Vega; neoplatonismo; *Diálogos de amor*; León Hebreo; *Comentarios reales de los Incas*; preparación evangélica; fábulas historiales.

**Abstract.** To argue that the translation of the *Love Dialogues* meant for the Inca Garcilaso an apprenticeship in philological matters and provided him with a model of writing and translation is not a novelty. However, the controversy regarding how much ideological influence Neoplatonism exerted in his most important work has not yet been resolved. The present work explores the scope of this doctrine in the articulation of the first part of the *Royal Commentaries*, particularly in the Inca's view of Andean moral and religious life in the process of evangelical preparation. From the Platonic notion of interrelation between the parts and the whole, it is proposed not only to appreciate the historical fables as part of a larger scheme, but also to read the history of the Incas from the theological message that these stories contain. In short, the purpose is to verify that Neoplatonism was for the mestizo a fundamental mechanism to transmit, as specifically as possible, the nuances of the Andean religiosity to its sagacious reader.

**Keywords.** Inca Garcilaso; Neoplatonism; *Love Dialogues*; León Hebreo; *Royal Commentaries*; Evangelical preparation; Fable.

«Las fábulas son para el vulgo  
e los secretos esos de las fábulas  
son para los sabios»  
(Alonso de Madrigal)

La traducción al español de los *Diálogos de amor* (1590) de León Hebreo, como primer proyecto vinculado a las letras del Inca Garcilaso de la Vega, ha sido objeto de interés de una parte de la crítica garcilasista enfocada sobre todo en hallar nuevas luces en la aproximación a la primera parte de los *Comentarios reales*. Los trabajos más recientes han centrado su atención en la influencia de la obra de Hebreo más allá de la evidente utilidad como ejercicio preparatorio, ya sea vinculando una serie de conceptos filosóficos de la impronta neoplatónica a la escritura del Inca, estableciendo paralelos biográficos entre ambos autores para captar mejor al sujeto de enunciación mestizo o hasta buscando alcanzar las profundidades del espíritu del cuzqueño a través de sus posibles inclinaciones filosóficas<sup>1</sup>.

El presente trabajo considera también que el ejercicio sobrepasa por mucho el mero entrenamiento formal de un escritor neófito. No se propone, sin embargo, una lectura de la historia del incario en conjunto a través del filtro de la filosofía neoplatónica —algo que supondría ponderar la poetización por sobre la honradez de historiador de Garcilaso— ni muchos menos limitar el análisis a la ubicación de pasajes que revelen un neoplatonismo patente o latente. La propuesta consiste en

1. Carmen Bernand, desde su destacable libro *Un Inca platonicien* (2006), profundiza en el individuo Garcilaso, analizándolo como un humanista capaz de integrar el mundo andino, la cábala judía, el platonismo renacentista y las condiciones conversa y morisca desde un único y complejo relato. Por su lado, Doris Sommer (2005) ha estudiado las similitudes biográficas entre León Hebreo y el Inca, el cambio de nombre de ambos personajes o la importancia del método dialéctico en la obra del Inca como estrategia crucial. Más recientemente, José Antonio Mazzotti (2006) estableció paralelos entre la cosmovisión andina y la hebrea que se encuentra plasmada en los *Diálogos de amor*.

entender la traducción como un primer medio de asimilación y fijación de principios ideológicos y estrategias discursivas clave; así como de estudiar su posterior empleo al edificar los niveles morales y teológicos en su trabajo historiográfico, y apelar a un público dispuesto a la reflexión. En la primera sección, recogeremos los aspectos que el Inca adopta de esta vertiente filosófica, desde la intermediación de Hebreo. En la segunda parte, siguiendo el principio de interrelación platónica entre el todo y las partes, fijaremos la atención sobre las breves aunque evocadoras historias que inserta, a modo de relatos incrustados, bajo la denominación de «fábulas historiales». Si bien la mayor parte de los aspectos que aquí detallaremos han sido ya estudiados por separado desde la crítica —y mucho en algunos casos—, era necesaria aún su reunión para propiciar una visión de conjunto, fiel a la búsqueda de unidad armoniosa que defendió Garcilaso; y para, desde un enfoque más global, proponer que las pautas de lectura que ofrece al presentar las fábulas son extensibles al análisis de la monumental obra.

### 1. NEOPLATONISMO COMO MODELO FILOLÓGICO Y FILOSÓFICO

La traducción de los *Diálogos* es el inicio de la vida intelectual del Inca Garcilaso, pero la continuación de un tributo a la Corona que se remonta a su participación en la batalla de las Alpujarras. Así lo declara en su dedicatoria a Felipe II: «Tributo se os debe por vuestros vasallos los naturales del Nuevo Mundo, en especial por los de Pirú»<sup>2</sup>. El ejercicio resulta conveniente, asimismo, como una carta de presentación ante la academia montillana, debido a que el texto en cuestión forma parte de un abundante corpus de prestigiosos tratados amorosos de corte neoplatónico, que van desde el *Commentarium in Convivium de amore* (1484) de Marsilio Ficino hasta los *Dialoghi* (1596) de Sperone Speroni, cuyos contenidos sobre estética y filosofía eran de común conocimiento entre los círculos letrados de la época y aludidos con relativa frecuencia en la literatura<sup>3</sup>.

Resulta irrefutable, en esa medida, que hubo motivaciones prácticas asociadas a la decisión del peruano de emprender una traducción y, en concreto, a la elección de una de las obras más representativas y vigentes en su época; no obstante, asumir como fin último el posicionamiento intelectual a través de la doctrina de moda sería subestimar la vocación auténtica de autor, genuina curiosidad de lector y extrema planificación de sus proyectos a lo largo de su vida. Esto último se hace evidente, por ejemplo, al leer la exposición de ideas del Inca acerca de su futuro trabajo historiográfico desde los preliminares de la traducción. Como expone Mercedes Serna, este primer trabajo forma parte de «un plan literario completo y cerrado», y

2. León Hebreo, *Traducción de los Diálogos de amor*, p. 7 (utilizo la traducción del Inca de los *Diálogos de Amor* e indico el diálogo en números romanos y la página en números arábigos).

3. Soria Olmedo explica que «la temática neoplatónica en general y la obra de León Hebreo en particular acompañan el transcurso del Renacimiento y parte del Barroco español, aunque durante este último periodo el neoplatonismo restrinja su área de influencia a ciertos géneros, como la lírica, que en gran medida continúa fiel a los modelos fijados a comienzos del siglo xvi, y a las vetas ocultas de la narrativa y el teatro» (1984, p. 44). Se trata, de esta manera, de una corriente filosófica que se mantenía vigente y formaba parte del imaginario español en tiempos de Garcilaso.

le permite afinar los medios para llevar a cabo una reivindicación de la lengua y la cultura quechua, que, como fin último, tiene la reconciliación en entre el Nuevo y el Viejo Mundo<sup>4</sup>. Analicemos más en detalle los aspectos, tanto de fondo como de forma, que le permitirán hacer frente a tan difícil y loable propósito.

En principio, a través del acercamiento a la filosofía de Hebreo, Garcilaso sienta las bases de lo que concibe como una verdadera labor filológica<sup>5</sup>. Comprendía que la operación de traducir, intrínsecamente dinámica, requiere de la asimilación de la cultura entera y de la reciprocidad entre el lenguaje objetivo y la traducción<sup>6</sup>. Eligió los ideales estilísticos del siglo XVI, basados en la sencillez, naturalidad y claridad<sup>7</sup>, y descartó las adaptaciones libres y las modificaciones más «pulidas», que iban ganando terreno en la España de su tiempo<sup>8</sup>. De esa manera, su respeto por el original y altísima consciencia sobre la importancia de implicarse en la tradición remota del texto lo habrían animado a trabajar un tratado clásico, cercano y temáticamente afín, sin por ello dejar de ser retador a su intelecto. Como miembro activo de los círculos intelectuales de Montilla y Córdoba, Garcilaso poseía un estimable conocimiento de la doctrina humanística y, en particular, de la filosofía que aquí nos compete<sup>9</sup>, lo que le significó una fortaleza para mantener su afán de precisión.

En los *Comentarios*, usará criterios similares de construcción de la autoridad ligadas a la traducción, con el fin de esbozar interpretaciones más arriesgadas en un medio cultural específico, pero con las herramientas hermenéuticas que ningún otro cronista poseía. Como ha analizado Margarita Zamora<sup>10</sup>, la estrategia compositiva y el punto sobre el cual fundamenta su autoridad tiene vinculación directa con el comentario filológico. Su dominio de ambas lenguas y culturas, le permitió realizar una fidedigna reconstrucción del texto base, por medio de una «exégesis gramático-histórica precisa de la lengua original». Aquella capacidad comprobada para traducir, con sutileza y fundamento, tanto vocablos directos como la evolución de dinámicas sociales y esquemas de pensamiento lo autorizará en el proyecto de abrir un nuevo diálogo cultural de implicaciones teológicas.

4. Serna, 2012, pp. 2-3.

5. Como explica Francisco Rico (1978), la doctrina humanista, en su pelea contra los bárbaros, partía del rechazo del latín medieval y sus «corrupciones», y pretendía un retorno al latín de los clásicos, de manera que los criterios de respeto y fidelidad se vuelven fundamentales.

6. Soria Olmedo, 1996, pp. IX-X.

7. Serna, 2012, p. 4.

8. Riva Camino, 2006, pp. 7-9.

9. En el inventario de la biblioteca del Inca Garcilaso que realiza Durand, figura que tuvo en su poder «quizá un ejemplar de las obras de Marsilio Ficino», la obra italiana de León Hebreo de que se sirvió para realizar su traducción, y, por lo menos, otra más de su propia traducción. Aunque no se halló en su biblioteca, se asume que también conoció la versión latina de 1564 de los *Diálogos*, pues elogia, en su dedicatoria a Maximiliano de Austria, el magnífico latín con que Juan Carlos Sarraceno traduce el texto de León Hebreo (1948, pp. 247-249). Asimismo, poseyó la *Caída de príncipes* de Giovanni Boccaccio y otro texto suyo que muy posiblemente sea el *Decameron*; como ha demostrado Soria Olmedo, este autor fue una importante fuente para León Hebreo, ya que el texto *Genealogia Deorum Gentilium* habría inspirado la sección «Alegoría, mitología, astrología» de los *Diálogos* (1984, pp. 162-163).

10. Zamora, 1984, pp. 547-553.

Por otro lado, y dirigiendo la mirada ahora al trasfondo filosófico, la raíz para explicar el principio de armonía de las culturas en que se basa nuestro autor halla fundamento en la visión neoplatónica que concilia las religiones universales, sobre la base del amor de Dios como esencia generadora y fin último de todas las cosas. Hebreo lo resume así: «En Él están todas las cosas esencialmente, no sólo por razón de entendimiento, sino también causalmente, como en primera y absoluta causa de todas las cosas que son»<sup>11</sup>. A la luz de esta máxima, Garcilaso establece la interrelación entre las culturas pre inca, inca y española; y el origen divino que habría motivado los actos de los gobernantes incas desde la fundación de su civilización, como líderes cohesionadores y promotores de una moral cuasi cristiana, y como quienes, en última instancia, abrirían el camino para el encuentro con la fe católica. A través de las palabras de su tío abuelo, el mestizo cuenta el origen del imperio como un primer paso en la asimilación de los preceptos que rigen la vida civilizada por mandato del dios visible: «[el Sol] envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad»<sup>12</sup>.

Si bien los incas concibieron al Sol como gran creador, Garcilaso, lejos de negar la intermediación, percibe al astro como una instancia previa del conocimiento divino, aprovechando su condición de emblema de la perfección platónica, que rememora los atributos divinos de claridad y armonía<sup>13</sup>. Al potenciar el culto andino —por sobre otras devociones visibles asociados a un estado previo de politeísmo y barbarie<sup>14</sup>— se estrecha además el diálogo con Hebreo, quien le concede la categoría de simulacro del verdadero dios y vínculo certero entre el hombre y la divinidad: «El Sol, entre todos los corporales, es como el entendimiento divino entre todos los espirituales, y es simulacro suyo y su verdadero secuaz y ministro [...]. La luz del sol depende y sirve a la primera y verdadera luz del entendimiento divino»<sup>15</sup>.

Garcilaso traduce primero expresiones para luego traducir visiones. Uno de los pasajes que mejor expresa esta combinación única en su medio aparece al confirmar la tendencia natural hacia el monoteísmo religioso de los incas y la conciencia de un culto invisible superior al del astro rey: «Pero si a mí [...] me preguntasen ahora "¿cómo se llama Dios en tu lengua?", diría "Pachacámac", porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste»<sup>16</sup>. La equipa-

11. León Hebreo, *Diálogos de amor*, diálogo I, p. 72.

12. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XV, p. 41. Utilizo la edición de Ángel Rosenblat de los *Comentarios reales*. Los dos números en romanos corresponden al libro y al capítulo, respectivamente; el número en arábigos, a la página.

13. Como explica Luis Clavell en su análisis del *De divinis nominibus* del Seudo Dionisio Areopagita, en relación con el comentario tomista, en todos los atributos que se le designan a Dios «se hallan de modo eminente la claridad y la armonía» (1984, p. 98).

14. Como analiza Pierre Duviols, aunque el Sol también podía considerarse un objeto de idolatría, era una devoción superior que procedía «del grado más alto en la escala más alta de valores religiosos», según la razón y moral naturales (2002, p. 378).

15. León Hebreo, *Diálogos de amor*, diálogo III, p. 247.

16. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Libro II, cap. II, pp. 67-68.

ración entre el culto interior incaico y el dios cristiano queda así avalada y es difícil de cuestionar por otros cronistas, debido al amplio dominio de la lengua quechua que poseía el Inca; pero más todavía por su delicada capacidad para reconocer paralelos entre tradiciones, la misma que fue ensayada desde su primer acercamiento serio al neoplatonismo.

Ahora bien, el Inca Garcilaso demuestra estar al tanto de que ciertas verdades esenciales dependen de un auditorio docto o, cuanto menor, prudente. Por ello, en el «Proemio» de los *Diálogos*, advierte al público que está por enfrentarse a «materias tan altas», en resonancia a las exigencias que Hebreo consideraba imprescindibles para una comprensión cabal de su texto. Recomienda el Inca:

que lea con atención, y no cualquiera, porque la intención de su autor parece que fue escribir no para descuidados, sino para los que fuesen filosofando con él juntamente [...] es de estimarse en mucho ver que en lengua tan vulgar, con invenciones semejantes, como se podrán notar, escribiese no para el vulgo<sup>17</sup>.

El anhelo de perspicacia y discreción en la recepción de la obra<sup>18</sup> se trasladará, como es natural, al lector de los *Comentarios*, no tanto por temores de censura como sí por proteger el texto de interpretaciones que trastoquen su propuesta de lectura del pasado dentro de un plan divino. El autor con frecuencia interpela a su lector y le pide que halle por sí mismo el sentido profundo o elija entre varias versiones de un mismo evento. Para ello, ofrece las pautas necesarias de lectura desde los primeros capítulos, como desarrollaremos más adelante. Es, asimismo, un guía constante gracias a la estrategia del «comento y glosa», en relación con sus fuentes textuales<sup>19</sup>. De esa manera, el lector nunca queda desarmado ni la lectura es tan abierta como algunos querrían pensar.

17. Hebreo, *Diálogos de amor*, «Proemio», p. 20.

18. Christian Fernández ha estudiado el concepto de «lector prudente» en la obra, relacionado a la noción de *comentario* que manejaba san Jerónimo como táctica para ocultar ciertas verdades peligrosas durante la Edad Media, sobre la base de que es el lector quien juzga y decide por sí mismo la veracidad de lo expuesto por el comentarista, con lo cual exime a este de culpa en un contexto de polémica (2004, pp. 48-49). Esta analogía sería precisa solo hasta cierto punto. Puede que Garcilaso dependa, como san Jerónimo, de un lector «discreto» (libro I, cap. XXIV, 46) —definido por el *Diccionario de Autoridades* como un sujeto «cuerdo y de buen juicio, que sabe ponderar y discernir las cosas, y darle a cada una su lugar» (1732)—. No obstante, los motivos que conducen a ambos personajes a elaborar un discurso no apto para el vulgo difieren. Mientras que Garcilaso apela a la capacidad de comprensión de un mensaje plagado de sutilezas por su propia naturaleza filosófica, san Jerónimo, además de aquella dificultad, necesitaría salvaguardarse de las acusaciones de Rufinus, quien en su *Apología ad Anastasium* (400) declaró que su método de interpretación era el mismo que utilizaba aquel en su *Comentario sobre los Efesios*. En él, de acuerdo a Rufinus, se defendían opiniones heréticas. Garcilaso no revela una necesidad de cubrirse las espaldas. En el caso particular de las fábulas, este formato le sirve para abarcar postulados que intrínsecamente poseen niveles de lectura y, por ello, requieren un espacio discursivo que admita el análisis tipológico y alegórico; no se trataría en realidad de una necesidad de encriptar sentidos.

19. Garcilaso aclara que en «el discurso de la historia protestamos la verdad della, y que no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo; que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos

Dentro de este escenario que privilegia los sentidos profundos —superpuestos antes que escondidos— y apela a un lector activo y meticuloso, el esquema de proyección neoplatónica que articula los *Comentarios* propicia una lectura tipológica entre la primera y la segunda parte, pero también entre el conjunto y sus secciones, incluso aquellas que pasarían por meras digresiones. El texto funciona bajo un principio de macrocosmos reflejado en las pequeñas partes que lo componen, o el microcosmos textual, en el cual lo superior se proyecta en lo inferior y todo forma parte de una sola composición integral y compleja. La permanente interacción entre las partes y el todo se magnifica con la inclusión de los mitos andinos —como los de fundación del Imperio, los de conquista y buen gobierno o los de intuición del dios cristiano<sup>20</sup>—, y Garcilaso en algunas ocasiones se toma la licencia de reelaborar en aras de la coherencia y el sentido integral. Debido a que este «conjunto de núcleos temáticos [...] se proyectan al sentido global de toda la obra»<sup>21</sup>, el análisis puede —o debe— ser bidireccional: las fábulas cobran potencia como parte de un discurso mayor, de modo que se vuelven núcleos indesligables del conjunto, pero también, desde su calidad de reflejo del todo, concentran verdades ineludibles para un acercamiento cabal a la obra.

No es casual que, al referirse a los mitos antiguos de los incas, Garcilaso emplee la denominación de «fábula historial», en alusión a la de «cuento historial», de los *Diálogos*<sup>22</sup>. Es un intento por animar a su lector a recordar que Hebreo, por medio de las voces de Filón y Sofía, explicó los distintos niveles alegóricos que admiten los mitos de los antiguos poetas greco romanos. En el «Segundo diálogo», señala Hebreo, a través de su interlocutora femenina, «no me parece pequeño artificio ni de ingenio flaco encerrar en un cuento historial, verdadero o fingido, tantas y tan diversas y altas sentencias». Filón, en respuesta, detalla que «los poetas antiguos enredaron en sus poesías no una sino muchas intenciones, las cuales llaman sentidos». Según continúa explicando, el sentido moral se halla un nivel por debajo, «como corteza más intrínseca, cerca de la médula [...], útil a la vida de los hombres, aprobando los actos virtuosos y vituperando los viciosos». El sentido teológico aparece «allende destos, debajo de las propias palabras, significan alguna verdadera inteligencia de las cosas naturales o celestiales, astrologales o teológicas». Destaca, por último, que las fábulas tienen la capacidad de encerrar los dos sentidos alegóricos al mismo tiempo, además, naturalmente, del sentido literal<sup>23</sup>. Es probable que la influencia más importante de Hebreo en nuestro autor se encuentre en aquellas líneas.

vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della, según que largamente se verá en el discurso de la historia». (*Comentarios reales*, «Proemio al lector», p. 8).

20. De hecho, es posible clasificar las fábulas en tres grupos, a partir de las tres etapas del proceso de preparación evangélica. Ver trabajos de Kristal (1993) y Arias (2012).

21. Guerra Caminiti, 2009, pp. 29-30.

22. Si bien el recurso de las fábulas como fuentes orales primarias no es original del neoplatonismo renacentista sino que parte de la tradición historiográfica más remota, Garcilaso apela a ellas emulando el potencial que les otorga Hebreo, a partir de la prefiguración del cristianismo y la visión del poeta como un iluminado.

23. Hebreo, *Diálogos de amor*, diálogo II, pp. 140-141.

## 2. FÁBULAS HISTORIALES Y PREPARACIÓN EVANGÉLICA

La inclinación de Garcilaso por ajustar la historia a un esquema renacentista y su constante apelación al pasado mítico valió a los *Comentarios* el injusto membrete de «novela utópica» por parte de Marcelino Menéndez y Pelayo, aun cuando aquel se declare tempranamente «enemigo de ficciones»<sup>24</sup>. Con cierta razón, un lector contemporáneo podría increparle faltar a aquella categórica afirmación al «estilizar» eventos y personajes, y más aún al conservar el tono ameno de las historias que oyó en su infancia y que más tienen que ver con la anécdota que con nuestra concepción actual de la historia. Sin embargo, esta acusación implica pasar por alto las convenciones historiográficas y pensamiento teológico vigentes durante la escritura de la obra, así como el propósito de «sacar afuera las esencias» por sobre los pormenores del relato<sup>25</sup>. Las fábulas, en concreto, son incompatibles con la noción positivista de la historia como un recuento de datos, pero se convierten en recipientes idóneos para amparar los matices morales y teológicos. De este modo, lejos de pretender decorar o mucho menos oscurecer los hechos, lo que quebraría su propósito conciliador, el mestizo se vale de ellas para animar a su lector metódico a develar la orientación del incario hacia la Ley de Gracia.

El fin didáctico de la fábula le vendrá al Inca sobre todo de la historiografía medieval y renacentista. El hombre medieval, acostumbrado «a proceder según la interpretación genética de los procesos reales, siguiendo una cadena de causas y efectos [a partir de] una analogía esquemática»<sup>26</sup>, interpretaba las fábulas como brotes espontáneos del amor del dios cristiano, incluso al analizar aquellas difundidas en épocas de gentilidad. San Agustín de Hipona, en la *Ciudad de Dios*, llegó a sentenciar que hasta la más primitiva de las religiones está directa o indirectamente ligada al cristianismo y, en ese sentido, algunos filósofos y poetas antiguos habrían llegado a descubrir verdades trascendentales en la medida en que eran guiados por una fe natural<sup>27</sup>. El alegorismo medieval, como instancia de aproximación al plano divino, fue asimilado por los filósofos neoplatónicos del Renacimiento. Es el caso de Giovanni Pico della Mirandola, quien, en el siglo xv, interpretó alegóricamente los mitos de Orfeo, con el propósito diseñar un intrincado sistema de teología implícita como medio para reconciliar la religión pagana con la idea platónica de verdad universal<sup>28</sup>.

Mediante la apropiación de aquel sistema para interpretar los antiguos mitos, Garcilaso fijará en su texto las fábulas provenientes de la recolección de relatos orales de sus antepasados: «Digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos; tómelas cada uno como quisiere y *deles el alegoría* que más le cuadrare»<sup>29</sup>. En el fundamental capítulo «Protestación del autor sobre la historia»,

24. Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, «Proemio», p. 220.

25. Miró Quesada, 1976, p. XVII.

26. Eco, 1997, p. 71.

27. San Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, vol. II, libro VII, pp. 82 (utilizo la edición de Victorino Capanaga e indico el libro y el capítulo en números romanos y la página en números arábigos).

28. Kristeller, 1993, pp. 90-91.

29. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XVIII, p. 47. El subrayado es mío.



establece el paralelo entre sociedades paganas y advierte acerca de la cualidad reveladora de las fábulas:

En todo lo que desta república, antes destruida que conocida, dijere, será contando, llanamente, lo que en su antigüedad tuvo de su idolatría, ritos, sacrificios y ceremonias, y en su gobierno, leyes y costumbres, en paz y en guerra [...]. El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Sancta Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua. Muchas leyes y costumbres verá que parecen a las de nuestro siglo<sup>30</sup>.

La lectura polisémica se convierte en la autorización que le otorga la fábula como formato capaz de abarcar ficción e historia desde un único y connotativo discurso. El Inca puede además ampararse en el segundo plano de la diégesis y demostrar que su lectura carecía de la ingenuidad con que sus ancestros asimilaban los detalles más «fabulosos»<sup>31</sup> de las historias, porque, según aclara, «no finjo fábulas, sino que mis parientes las fingieron»<sup>32</sup>. Además, se muestra consciente de fundir historia y ficción cuando destaca su valor como punto originario de la civilización incaica:

Iremos con atención de decir las hazañas más historiales, dejando otras muchas por impertinentes y prolijas, y aunque algunas cosas de las dichas y otras que se dirán parezcan fabulosas, me pareció no dejar de escribirlas por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y mejores que de su Imperio cuentan<sup>33</sup>.

Adoptar la nominación «fábula historial» rebaja el carácter etnográfico a los mitos. Al mismo tiempo, permite al autor conservar la información más valiosa<sup>34</sup>, de modo que consiga englobar visiones incluso enfrentadas y ganar objetividad. No obstante, Garcilaso no se limita a interpretar las fábulas: advierte sobre su intervención depurativa justo antes de presentar el mito fundacional de Manco Cápac y Mama Ocllo, y se proclama como la voz autorizada para discriminar entre lo auténtico y lo ficcional: «La he acertado, quitando algunas cosas que pudieran hacerla odiosa. Empero, bastará haber sacado el verdadero sentido dellas, que es lo que conviene a nuestra historia»<sup>35</sup>.

Al igual que cada episodio relatado en los *Comentarios*, las fábulas están insertas en el horizonte histórico que propicia la Biblia y, de esa manera, aquel «verda-

30. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XIX, pp. 49-50.

31. Garcilaso emplea el término «fabuloso» siguiendo el uso en su contexto (y distinguiéndolo del concepto de «fábula historial»): «lo que no contiene verdad, ni el que lo dice o escribe es con intento de persuadirlo a nadie, porque entonces no sería fabulador, sino engañador y mentiroso, hablando en rigor» (*Tesoro*, p. 580). Esto se percibe cuando explica que el componente ficcional o incierto que pudieran haber tenido los mitos de origen: «hemos puesto la primera piedra de nuestro edificio, aunque fabulosa» (libro I, cap. XIX, p. 48).

32. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro V, cap. XVIII, p. 262.

33. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XIX, pp. 49.

34. Pease, 1996, p. 164.

35. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XVII, p. 45.

dero sentido» va ligado al develamiento de un plan providencial, basado en la idea agustiniana del progreso o *preparatio evangelica*. El autor interpreta la historia de los incas a través de la sucesión de las tres edades y leyes: la Ley de Natura, la Ley mosaica y la Ley de Gracia. Luego de describir las costumbres salvajes de los primeros pobladores del Perú, postula que la segunda edad habría iniciado con la aparición de los primeros incas y padres fundadores, y sus enseñanzas de la vida moral; y finalizado con la asimilación de los principios de la Ley de Gracia, tal y como el poder divino habría animado la difusión de la religión al alentar la expansión del imperio romano y, con ello, generar el contexto ideal para el advenimiento cristiano<sup>36</sup>. Cuando el mestizo afirma que Cuzco fue otra Roma<sup>37</sup>, hace evidente su intención de explicar a un receptor familiarizado con el horizonte histórico las potencialidades de la cultura de los incas. Asimismo, podría entenderse que, así como Roma pasó de la barbarie a la alta sofisticación intelectual —recordemos su admiración por la cultura italiana—, los incas podrían concluir también su propio proceso hasta la elevación plena de sus intelectos.

### 3. LOS AMAUTAS, GARCILASO Y LA MISIÓN EVANGELIZADORA

La difusión del origen divino y de los fundamentos éticos del gobierno de los Incas estuvo a cargo de los amautas, personajes a quienes Garcilaso otorgó el estimable rol de ser instrumentos del poder divino en los diferentes estadios de la preparación evangélica. Como explica Efraín Kristal, «eran los cronistas de la misión civilizadora de los incas; y también componían fábulas con fines morales y religiosos», que facilitaban el proselitismo de los gobernantes<sup>38</sup>. Sus composiciones versaban únicamente sobre las virtudes del Imperio y las hazañas y victorias militares<sup>39</sup>, y se representaban durante las fiestas solemnes. Su función, según relata el Inca, no era entretener sino instruir en materia moral y enorgullecer al pueblo a través de la exaltación de los héroes y la historia<sup>40</sup>. Los gobernantes podían presentar al Cuzco como un poderoso y atractivo centro administrativo, que operaba a partir de la sabiduría y justicia de sus reyes, algo que el Inca Garcilaso no cuestiona cuando escribe que

sólo en la Filosofía moral se estremaron, así en la enseñanza della como en usar las leyes y costumbres que guardaron, no sólo entre los vasallos, cómo se debían tratar unos a otros, conforme a la ley natural, mas también cómo debían obedecer,

36. Klaiber, 1995, p. 55.

37. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, «Proemio al lector», p. 4.

38. Kristal, 1993, p. 56.

39. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro II, cap. XXVII, p. 121.

40. Los amautas convivieron con la figura de los *haraucicus* o poetas del imperio, quienes sí compusieron cantares amorosos, pero también cantaron las hazañas de sus reyes y curacas principales, en la versión de Garcilaso. Los enseñaban a sus descendientes por tradición, con el fin de que los imitaran. Estos versos eran pocos y breves para facilitar su memorización, aunque, al igual que las fábulas, altamente connotativos (Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro II, cap. XXVII, p. 121).

servir y adorar al Rey y a los superiores y cómo debía el Rey gobernar y beneficiar a los curacas y a los demás vasallos y súbditos inferiores<sup>41</sup>.

Desde la concepción de los amautas retratados por Garcilaso, cada fábula se forjó con una doble y explícita intención: en un plano literal, era un medio propagandístico del buen gobierno de los incas, dentro y fuera del imperio; y, desde la dimensión moral, una herramienta pedagógica para fomentar un sistema de vida solidario y pacífico. Sin embargo, la dimensión celestial tampoco habría sido del todo ajena a la conciencia de los «filósofos y poetas» andinos. Explica Garcilaso que su fina intuición les permitió vislumbrar que detrás de su culto visible, el Sol, existía una esencia superior, ya que, al igual que sus reyes, «rastrear con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro»<sup>42</sup>. Pasemos a analizar este y otros de los aspectos que hemos venido esbozando sobre el neoplatonismo en los *Comentarios* en una sola fábula historial, con el fin de alcanzar el grado de vinculación entre los mitos y la totalidad de la obra.

Una de las fábulas que dan noticia de los procedimientos y estrategias bélicas de los incas, así como del respaldo divino que los impulsaba a obrar con paciencia y misericordia, es la de conquista del pueblo de Cac-yaviri, durante el reinado de Maita Cápac, en el Libro III —análogo al relato de los soldados pururauca contra el ejército chanca en el Libro V—. Se narra, desde el recurso de la digresión<sup>43</sup>, cómo el pueblo se entregó sin oponer resistencia, debido al alto grado de mansedumbre que mostraron los incas, así como a la intervención del dios incaico, quien desvió la dirección de las armas para que aquel pueblo se atacase a sí mismo.

Garcilaso escribe que lo *historial* del relato —es decir, lo verdadero— radica en que en aquel cruento enfrentamiento los incas pelearon con todo el rigor que sus armas les permitieron, aunque fuese solo para resistir. Explica que la historia habría sido astutamente alegorizada por los amautas para engrandecer y difundir el poder de su dios: «los amautas, [...], alegorizando la fábula, decían que por no haber querido los Collas soltar las armas y obedecer al Inca cuando se lo mandaron, se les habían vuelto en contra»<sup>44</sup>; y el pueblo, crédulo como era, aceptó sin cuestionar la historia ficcionalizada: «Los indios, como tan simples, creyeron que era así, pues los Incas, que eran tenidos por hijos del Sol, lo afirmaban»<sup>45</sup>. Garcilaso aclara que la poetización de estos eventos fue bastante efectiva, puesto que algunas naciones que se encontraban en condiciones de dar batalla se entregaron por propia voluntad: «Esta fábula y el auto de la piedad y clemencia del príncipe, se divulgó por las naciones comarcanas de Hatunpacasa, donde pasó el hecho, y causó tanta admiración y asombro, y por otra parte tanta afición, que voluntariamente se redujeron

41. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro II, cap. XXVII, p. 124.

42. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro II, cap. II, p. 66.

43. Como advierte Guerra Caminiti, en realidad, el carácter ejemplar del relato se refuerza por medio de la digresión, puesto que cada aparente divagación tiene el propósito primordial de deleitar a su lector con un giro más atractivo y variado, y para que lea con mayor «atención y benevolencia» (2009, p. 334).

44. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro III, cap. III, p. 136.

45. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro III, cap. III, p. 136.

muchos pueblos»<sup>46</sup>. De ese modo, se alcanzaron con amplitud los propósitos más prácticos para los que había sido compuesta.

Por otro lado, en términos morales se consolida la idea, defendida por el mestizo, de que los incas prefirieron emplear un trato amable desde el inicio en lugar de persuadir por medio de la violencia, debido a las órdenes de su padre, el Sol: «Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo, en todo, oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía»<sup>47</sup>. León Hebreo, al respecto, explicaba que la importancia de la difusión de relatos que revelan el origen divino y las grandes hazañas de los líderes, incluso con altas dosis de ficción, radica precisamente en las enseñanzas morales: «Y de esta manera se multiplican las ficciones poéticas de los hombres heroicos, llamados dioses porque contando, sus vidas, actos e historia, significan cosas de la filosofía moral»<sup>48</sup>.

La procedencia divina, la fama de buen gobierno y la difusión de las obras —como la construcción de los puentes o canales de agua, por mencionar las más célebres—, además de animar a señores de otras tierras a ponerse al servicio de los incas, habrían sido también elementos cruciales para la edificación de un imaginario local que fomentara una armonía interna. Nos encontramos frente a la representación en la crónica del ideal renacentista de soberano. Como explica Rafael Martí-Abelló, «la teocracia tiranizante de los Incas aparece en los *Comentarios* bajo la forma de una escala neoplatónica donde cada ente ama al ente superior y es amado a su vez»<sup>49</sup>, y en eso se basa el sistema de favores y mercedes. De ese modo, tanto en lo que concierne a la vida práctica como a la vida espiritual, los incas son retratados como un pueblo que había gestado por sí mismo un «verdadero catecismo de moral cristiana renacentista»<sup>50</sup>. Como se percibe en las citas anteriores, estos significados morales se hacen explícitos en las acotaciones del Inca Garcilaso, quien rompe el pacto de verosimilitud entre la composición y el público constantemente para hacer hincapié en el propósito calculado de impulsar el proselitismo.

Importa aquí detenernos en la conciencia de los amautas y los reyes sobre la ficción, que es, en los *Comentarios*, un signo certero de civilización y nos permite, a su vez, comprender el plano divino del mito. Hebreo aclara que el estado de beatitud se logra, en última instancia, con el entendimiento: «El camino hacia esta sabiduría perfecta inicia al alcanzar gran perfección en todas las ciencias, así en el arte del declarar y dividir lo verdadero de lo falso en toda obra del entendimiento y discurso»<sup>51</sup>, de manera que percibe la capacidad de discernimiento tan importante como la correcta ejecución de los mandatos de la Ley natural. Con ello nos recuerda las ideas de Salustio, citado por san Agustín, cuando dice que la justicia

46. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro III, cap. IV, p. 136.

47. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro I, cap. XV, p. 41.

48. Hebreo, *Diálogos de amor*, diálogo II, p. 151.

49. Martí-Abelló, 1950, p. 100.

50. Martí-Abelló, 1950, p. 100.

51. Hebreo, *Diálogos de amor*, diálogo I, p. 69.

y la bondad toman fuerza del instinto natural antes que de las leyes dictadas<sup>52</sup>. La conciencia natural que tiende al bien en términos generales aparece por encima de los detalles; y el bien mismo, como fuerza suprema, puede buscarse incluso a través de guerras. Esta idea también fue ilustrada por san Agustín, a través del relato sobre el cruel caudillo Mario, donde se narra cómo la secreta providencia puede procurar el triunfo incluso de crueles caudillos y mediante sanguinarias guerras, con el fin de alentar la unificación de los pueblos y dar testimonio de fe. Para el santo son los «límites fijados por Aquel cuyas decisiones nadie con plenitud alcanza a comprender y nadie con justicia se atreve a criticar»<sup>53</sup>.

Pues bien, aclaradas las intenciones que Garcilaso deposita en los amautas desde la visión neoplatónica y providencialista, nos queda indagar en la intención del propio Garcilaso, así como el rol del lector interpelado. En su corteza más superficial, el episodio, con su narración breve y amena, posee la característica de arraigarse en la memoria personal y colectiva, para dejar registro de los aspectos más admirables de la cultura incaica, que invitan a la imaginación de un estado utópico. Garcilaso conocía la ligazón entre el sentimiento de arraigo y la mitología para forjar valores identitarios —no es casualidad, de esa manera, que la crónica y su mitología sirvieran de materia prima en la construcción de un imaginario local alrededor de los incas en el siglo XIX en Perú—, que animara a valorar el pasado y promoviera el sincretismo cultural.

Al establecer la conciencia sobre el bien y el mal del pueblo incaico, su elevado esquema de valores y su natural tendencia al monoteísmo religioso, Garcilaso promueve una nueva visión de continuidad y abre la posibilidad de un diálogo *a posteriori*. Demostrar desde múltiples aristas la sutileza intelectual de las élites de la sociedad incaica es una manera de criticar los métodos de conquista españoles, que distan sobremanera de las benévolas tácticas andinas documentadas en las fábulas y a lo largo de la crónica. Es igualmente una forma de plantear la posibilidad de retomar la discusión, en materia teológica, entre el Viejo y el Nuevo Mundo, aquella que en un primer acercamiento no se dio a causa de lo que Carmela Zanelli denominó la «tragedia lingüística»<sup>54</sup>. El rol de Garcilaso, en ese sentido, es el de exégeta tardío entre ambas creencias provenientes de una misma fe.

52. San Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, libro II, cap. VII, p. 108.

53. La historia cuenta que el sanguinario y temido caudillo, encomendado a la diosa perversa Marica, se enfrentó contra Roma con tan solo un ejército, y obtuvo una victoria teñida de sangre. Aunque aquel atribuyera el triunfo a su devoción pagana, san Agustín lo adjudica a una oculta y misteriosa fuerza divina que buscaba castigar los excesos del pueblo romano y motivar la reflexión (san Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, libro II, cap. XXIII, pp. 130-131).

54. Zanelli denomina «tragedia lingüística» al conjunto de eventos desafortunados que conforman los eventos de Cajamarca en la Segunda parte de los *Comentarios reales* y que se basan en la comunicación fallida. Por ejemplo, según explica, el Inca Garcilaso resta importancia al encuentro entre el padre Valverde y Atahualpa, mediado por el indio Felipillo, y concentra la atención en los intentos de los personajes por entenderse, dado que el mestizo «parece inclinarse por un siempre renovado afán de reconciliación» (2016, p. 427).

#### 4. CONCLUSIONES

Como ha podido evidenciarse, la traducción de los *Diálogos* por Garcilaso fue una elección meditada, en absoluto fortuita o influenciada solo por tendencias filosóficas de su época en pos del posicionamiento intelectual. El ejercicio fue útil como modelo filológico y como fundamento ideológico para la escritura de los *Comentarios*. El alto conocimiento del neoplatonismo que consolida con ese primer trabajo —y de la doctrina humanística en general—, sumados al dominio cultural y lingüístico del universo andino, le permitieron no solo la reconstrucción del contexto cultural y la mitología inca, sino también la transmisión adaptada de una realidad ajena, sobre la base de una visión arquetípica y rica en referentes cercanos a su lector español y letrado.

La influencia más importante del neoplatonismo en Garcilaso se percibe en la reelaboración y/o examen de los mitos andinos compuestos por los amautas y denominados por nuestro autor «fábulas historiales». Los testimonios del buen gobierno y poderío militar le son útiles para presentar a los incas como un pueblo de moral elevada. Pero, más importante aún, muestra a los amautas y reyes como poseedores de una conciencia sobre la naturaleza de la moral que imparten, lo que confirmaría un estado de iluminación divina semejante al que experimentaron los antiguos poetas greco romanos antes de la cristianización. El neoplatonismo, como método de aproximación a la verdad desde los mitos, anima a su lector al develamiento de niveles alegóricos. Asimismo, formula la interacción entre las partes y el todo, de modo que no basta reivindicar el valor de las fábulas dentro de la estrategia compositiva de la obra del Inca; hace falta leerla como una expresión magnificada de la filosofía que subyace en las mismas, es decir, asumir que todo el conjunto posee niveles morales y teológicos, y pretende testimoniar el amor universal del dios cristiano. Desde el estado del poeta —o amauta— iluminado, Garcilaso nos guía hasta el reconocimiento de la *preparatio evangelica* de los incas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, san, obispo de Hipona, *Ciudad de Dios*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas Victorino Capanaga, Madrid, Católica, 1988.
- Bernand, Carmen, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega*, París, Fayard, 2006.
- Clavell, Luis, «La belleza en el comentario tomista de *De divinis nominibus*», *Anuario Filosófico*, 17, 1984, pp. 93-99.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 2003.
- Durand, José, «La biblioteca del Inca», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2, 1948, pp. 239-264.

- Duviols, Pierre, «Providencialismo histórico en los *Comentarios Reales de los Incas* y la *Historia General del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario», en *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, ed. Javier Flores Espinoza, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, vol. I, pp. 397-408.
- Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, trad. Elena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 1997, pp. 167-193.
- Fernández, Christian, «El concepto de los *Comentarios reales*», en *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004, pp. 23-55.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los Incas* [1609], ed. Ángel Rosenblat, prólogo, glosario de voces indígenas e índices Ricardo Rojas, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943, 2 vols.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales. La Florida del Inca*, introducción, ed. y notas Mercedes López-Baralt, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.
- Guerra Caminiti, Estrella, «La digresión en los *Comentarios Reales de los Incas*: ¿Oportunidad para la ficción? El caso de Pedro Serrano», *Lexis*, 33, 2009, pp. 21-35.
- Klaiber, Jeffrey, S.J., «La utopía andina y cristiana», en *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica*, ed. Johannes Meier, Múnich, Aschenforff Münster, 1995, pp. 27-68.
- Kristal, Efraín, «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales de los Incas*», en *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest, Madrid, Verbum, 1993, pp. 47-59.
- Kristeller, Paul Oskar, «Ficino» y «Pico», en *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. María Martínez Peñaloza, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 57-98.
- León Hebreo, *Diálogos de amor*, trad. Garcilaso Inca de la Vega, ed. y pról. Andrés Soria Olmedo, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 1996.
- Martí-Abelló, Rafael, «Garcilaso Inca de la Vega: un hombre del Renacimiento», *Revista Hispánica Moderna*, 16, 1-4, 1950, pp. 99-112.
- Mazzotti, José Antonio, «Otros motivos para la "Traduzion": el Inca Garcilaso, los *Diálogos de Amor* y la tradición cabalística», en *Franqueando fronteras: Garcilaso de la Vega y «La Florida del Inca»*, ed. Raquel Chang-Rodríguez, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, 2006, pp. 131-148.
- Miró Quesada, Aurelio, «Prólogo», en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, ed. y pról. Aurelio Miró Quesada, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. IX-XLIV.

- Pease, Franklin, *El Inca Garcilaso y su visión histórica de los Incas*, manuscrito, 1996.
- Rico, Francisco, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.
- Riva Camino, Fernando, «Traductología renacentista y literalidad en la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo del Inca Garcilaso de la Vega: un análisis paratextual», *Escritura y pensamiento*, 9, 2006, pp. 7-36.
- Serna, Mercedes, «Los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, en la traducción del Inca Garcilaso de la Vega (1590)», *Biblioteca Virtual de Cervantes*, Alicante, Biblioteca Virtual de Cervantes, 2012, pp. 1-6.
- Sommer, Doris, «Mosaico y mestizo: el amor bilingüe, de León Hebreo a Garcilaso», en *Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor*, trad. Carlos José Restrepo, México/Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 101-136.
- Soria Olmedo, Andrés, «Los *Dialoghi d'Amore* como coloquio», en *Los «Dialoghi d'Amore» de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1984, pp. 47-96.
- Zamora, Margarita, «Filología humanista e historia indígena en los *Comentarios reales*», *Revista Iberoamericana*, 140, 1987, pp. 547-548.
- Zanelli, Carmela, «Las fábulas de Garcilaso: ¿alegoría, historia o ficción en los *Comentarios reales*?», *Lexis*, XL, 2, 2016, pp. 421-433.