



**José Antonio Mazzotti**

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

1. 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>2</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 144)

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>3</sup>. Por su lado, Miguel de Burgos Núñez se refiere en su Introducción a la edición facsimilar de la Traducción a la revalorización garcilasiana de la cultura incaica tal como el resto de humanistas revalorizaba las antiguas culturas clásicas, hecho patente en los Dialoghi también<sup>4</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 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>5</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 ésta 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 posicional del sujeto mestizo que se encuentra presente desde la primera obra publicada por Garcilaso. Esta multiplicidad formaría parte de una estrategia de re-creación 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 sólo 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 contradecir, sino, todo

lo contrario, afirmar la complejidad de la obra de Garcilaso y la posibilidad de complementar las valiosas contribuciones anteriores.

## 2. 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 *Comento 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, etc., 1562)* de Ludovico Domenichi, *L'inamorado* (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 princeps en italiano de los *Dialoghi d'amore*, aparecida en Roma en 1535. 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 (v. Gebhardt 116-17; MacKehenie 635; Soria 21-2). Si Garcilaso conoció las traducciones al español antes de emprender la suya es tema que aún no se ha terminado de definir<sup>7</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>8</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 sólo 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 (v. 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», según lo llama Susana Jákfalvi-Leiva, que tiene como fin dar a conocer 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>9</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 Índice de 1612 y luego los pasajes expurgados a partir del Índice 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,

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, Historia de las ideas 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 (XLIII-XLIV) se encargó de esclarecer que la prohibición en realidad consistía sólo 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.

### 3. Difusión de la Cábala en el siglo XVI

Resulta muy ambicioso imaginar un panorama completo de la difusión y repercusiones de la Cábala hispano-hebraica durante el siglo XVI y mucho más durante el Renacimiento en general. Los grandes trabajos de Scholem, Beitchman, Wirszubski, Blau, Muñiz-Huberman y otros han puesto en evidencia que la Cábala (o en hebreo «recepción») tuvo su momento de difusión principal 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 interpretación de la Torá a partir de las relaciones y sugerencias de las palabras que la constituyen se remonta a muchos siglos antes (Blau 3-7), se consolida a partir del Zóhar 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 14-5). 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>10</sup>. La Torá es, pues, un organismo vivo que encarna el cuerpo de Dios y cuyo sentido verdadero o ánima sólo se alcanza mediante su interpretación y su expresión oral<sup>11</sup>. Después de todo, Dios dictó su palabra a los profetas y estos sólo la pusieron por escrito, perdiendo así 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. Los pensadores cristianos, como Raimundo Lulio, entre los siglos XIII y XIV, 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>12</sup>. 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>13</sup>.

#### 4. 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>14</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 alegórica de los mitos, que preocupaba a los censores portugueses<sup>15</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 40-1).

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 éste que uno de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, 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 insufla nuevamente con las reminiscencias de las formas ideales<sup>16</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 cuarentainueve mil años, a los que siguen mil años de Caos<sup>17</sup>. Este último periodo es llamado yovel «que en latín quiere dezir Jubileo y vuelta de lo recibido» (Traduzion f. 193v; v. también Pines 370). Este gran Jubileo cósmico ocurre cuando la octava esfera completa una revolución (Traduzion 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>18</sup>. 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 sólo el caos es eterno junto con Dios, y que de éste Dios creó el mundo; y la de los «fieles y todos los que creen en la sagrada ley de Moysen», que plantean que sólo Dios es eterno y que éste 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 (Traduzion ff. 231r-231v)<sup>19</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 (v. los clásicos trabajos de Mircea Eliade citados en la Bibliografía). Asimismo, los tiempos primordiales tienden a repetirse mediante su actualización en ritos que sólo 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 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» (Traduzion f. 227v) 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 creaciõ, siendo vn supuesto humano, contenía en si macho y hembra sin diuisiõ, 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 sólo 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 cuales 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 145)20.

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 cretenses<sup>21</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>22</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 Ocllo 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 sólo se publicaron en el XIX, y es dudoso que Garcilaso las leyera (v. Betanzos, Caps. 1-4; Cieza, Cap. 1; Murúa 39; también Durand, «Garcilaso Inca jura...»). 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 Juan Santacruz Pachacuti<sup>23</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 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 (v. «Garcilaso Inca jura...»). 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 auto validación 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 faeminamque complectitur» (f. 78), que en la Traduzion de Garcilaso se convierte en «Adan quiere dezir hõbre, sinifica 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 pæna» (f. 305), traducido como «Castigo que se dio al Androgeno» (f. 227); o «Cabalistæ Hebraeorum 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 sinifica 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), etc., etc. 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 sólo 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 Gerhardt 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 (v. nuestra nota 5).

## 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 éste, 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 Gomes Suárez de Figueroa -más tarde el Inca Garcilaso- perteneció por línea materna a la panaka de Tupa Inka Yupanqi; 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 quipucamayúq de Pacaritambo, recogen la versión de que el mundo era oscuro y tenebroso hasta que asomó la luz del sol en el lago Titicaca (v. Collapiña et al.). La relación directa o indirecta con el sol por parte del dios Wiraqucha es tema complejo que no abordaré por el momento (v., para más detalles, Demarest). 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>24</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 (v., en ese sentido, Bouysse-Cassagne, y su estudio Lluvias y cenizas 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 Juan de Santacruz Pachacuti, así como las que recogen Cristóbal de Molina, «el Cuzqueño», González Holguín, Betanzos, Guaman Poma y otros, hay alusiones al dios superior incaico como fuente de distribución de los géneros masculino y femenino a partir de una naturaleza inherentemente dual<sup>25</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. Propone la traducción del Manuscrito: «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 429)<sup>26</sup>. Lo corroboran Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo. El primero explica que «generalmente todos los animales y aves que ay en la tierra, creyeron que ouiesse vn su semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento» (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 símil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerio a varias constelaciones de estrellas.

(II, 159)

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 propiamente 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 profundissimo 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 Salomon- 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 aun 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>27</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 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 37)<sup>28</sup>.

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>29</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 traducido 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 identitaria que distintos grupos dominados tenían que adoptar para sobrevivir y acomodar su tradición dentro de la gran verdad universal de la fe católica post-tridentina. Pero aquí dejo de descargar el tintero y dejo para otra ocasión un desarrollo más detallado de esta provocadora propuesta.

### Bibliografía citada

- Acosta, José de. Historia natural y moral de las Indias [1590]. México: FCE, 1985. Edmundo O'Gorman, ed.
- Arani, Marco. Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialogui d'Amore» di Leone Ebreo. Roma: Bulzoni, 1984.
- Beitchman, Philip. Alchemy of the Word. Cabala of the Renaissance. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Betanzos, Juan Díez de. Suma y narración de los incas [1548-1556]. Madrid: Ediciones Atlas, 1987. María del Carmen Martín Rubio, ed.
- Beysterveldt, Antony A. Van. «Nueva interpretación de los Comentarios reales de Garcilaso el Inca». Cuadernos Hispanoamericanos 230 (1969): 353-390.
- Blau, Joseph L. The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. Port Washington, NY: Kennikat Press, [1944] 1965.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. Lluvias y cenizas. Dos pachacutis en la historia. La Paz: Hisbol, 1988.
- Burgos Núñez, Miguel de. «Introducción» a la edición facsimilar de la edición princeps de la Traduzion del Indio de los Tres Diálogos de Amor de León Hebreo [1590]. Sevilla: Padilla Libros, 1989. 9-63.
- Cieza de León, Pedro de. El Señorío de los Incas [ca. 1552]. Madrid: Historia 16, 1985.
- Cobo, Bernabé. Obras. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1964. 2 vols. (XCI y XCII).
- Collapiña, Supno y otros [khipukamayuq]. Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas. (Conocida también como Relación... de los khipukamayuq al gobernador Vaca de Castro). [1542]. Lima: Editorial Jurídica S. A., 1974. Juan José Vega, ed.
- Cusi Yupanqui, Titu. Ynstruçion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí para el muy Ilustre Señor el Liçenciado Lope Garçia de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su Magestad, en su nonbre, por su poder a de tratar;

- la qual es esta que se sigue (1570). Lima: El Virrey, 1985.
- Demarest, Arthur. Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1981.
- Durand, José. «La biblioteca del Inca». *Nueva Revista de Filología Hispánica* II (1948): 239-64.
- . «El Inca Garcilaso, historiador apasionado». *Cuadernos Americanos* LX, 6 (1950): 153-68.
- . «Garcilaso Inca jura decir verdad». *Histórica* XIV, 1 (1990): 1-25.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition*. París: Gallimard, 1949.
- . *Myth and reality*. Nueva York: Harper & Row, 1963.
- Ficino, Marsilio. *Liber de sole et lumine*. Florencia: Por Antonio di Bartolommeo Miscomini, 1493.
- Gebhardt, Carl. *Dialoghi d'amore. Hebraeische gedichte, heraufgegeben, mit einer darstellung des Lebens und des Werkes Leones, bibliographie, register zu den Dialoghi, uebertragung der hebraeischen texte, regesten, urkunden und anmerkungen von Carl Gebhardt*. Heidelberg: C. Winter; Londres: Oxford University Press, 1929.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos andinos en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía, S. A., 1980.
- Gómara, Francisco López de. *Historia General de las Indias* [1552]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. 2 vols. Prólogo y Cronología de Jorge Gurria Lacroix.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general del Perú llamada lengua Quichua o del Inca* [1608]. Lima: UNMSM, 1989.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]. México: Siglo XXI, 1980. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.
- Jákfalvi-Leiva, Susana. *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso*. Syracuse, NY: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1984.
- Kristal, Efraín. «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios reales de los Incas». En *Homenaje a José Durand*. Luis Cortest, ed. Madrid: Verbum, 1993. 7-59.
- Lehmann-Nitsche, R. «Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su Altar Mayor». *Revista del Museo de la Plata* XXXI (Buenos Aires, 1928): 155-230.
- MacKehenie, C. A. «Apuntes sobre las traducciones castellanas de León Hebreo». *Mercurio Peruano* 22, 2 (1940): 679-697.
- Mazzotti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Mena, Juan de. *Laberinto de fortuna y otros poemas*. Ed. de Carla de Nigris. Barcelona: Crítica, [1444] 1994.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Antología de poetas hispanoamericanos publicada por la Real Academia Española*. Vol. 3. Madrid: Est. Tip. «Sucesores de Rivadeneyra», 1894.
- . *Historia de las ideas estéticas en España*. En *Obras completas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940. Vol. 2. Las páginas sobre León Hebreo son reproducidas como «Prólogo» en

Diálogos de amor, por León Hebreo. Traducción de Garcilaso de la Vega, El Inca. México: Porrúa, 1985. IX-XXXVII.

Miró Quesada, Aurelio. El Inca Garcilaso. (Edición corregida del mismo libro de 1948 y 1971). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

Molina, «El Cuzqueño», Cristóbal de. Ritos y fábulas de los incas [1573]. Buenos Aires: Futuro, 1959.

Muñiz-Huberman, Angelina. Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispano-hebrea. México: FCE, 1993.

Murúa, Fay Martín de. Historia general del Perú. Ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Dastin, 2001.

Oña, Pedro de. Primera Parte del Arauco Domado [1596]. Facsímil de un ejemplar enmendado de la primera edición (Lima: Por Antonio Ricardo, 1596). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1944.

Pachacuti Yamqui, Juan de Santacruz. Relación de antigüedades de este reino del Perú [1605]. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Pines, S[hlomo]. «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines». En *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Bernard Dov Cooperman, ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983. 365-98.

Polo de Ondegardo, Lic. «Los errores y supersticiones de los Indios, sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el Licenciado Polo». En *Confessionario para los curas de indios*. Sevilla, 1603. 2.<sup>a</sup> impresión.

Sáenz de Santa María, Carmelo. «Estudio preliminar». En *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1960. Vol. 132, VII-LXXVII.

Salomon, Frank. «Introductory Essay». En *The Huarochirí Manuscript*. Traducción del quechua al inglés por Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: Texas University Press, 1991. 1-38.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia Índica* [1570]. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1960. Apéndice del tomo 135.

Scholem, Gershom. *Kabbalah*. Jerusalén: Keter Publishing House, 1974.

Senet, François. «Les Jésuites et el Kabbalisme Chrétien à la Renaissance». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XX* (1998): 542-555.

Sommer, Doris. «Mosaico y mestizo: el amor bilingüe de León Hebreo al Inca Garcilaso». En *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 153-72. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos-Aguilar, coords.

Soria Olmedo, Andrés. *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*. Granada: Universidad de Granada, 1984.

Szeminski, Jan. *Wira Quchan y sus obras*. Teología andina y lenguaje, 1550-1662. Lima: IEP y BCRP, 1997.

Swietlicki, Catherine. *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 1986.

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* [Traducción al español del Manuscrito de Huarochirí]. Lima: IEP e

IFEA, 1987.

———. «Camay, camac, etcamasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí». *Journal de la Société des Americanistes* 63 (1974-1976): 231-243.

Urbano, Henrique. *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1981.

Vega, Inca Garcilaso de la. *Primera Parte de los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fveron del Perv, de su idolatria, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el*. Lisboa: Imprenta de Pedro Crasbeeck, 1609.

———. *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios Reales*. Córdoba: Por la Viuda de Andrés Barrera, 1617.

Waite, A. E. *The Holy Kabbalah*. Secaucus, NJ: University Books, Inc., [1960] 1975.

Wirszubski, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Zuidema, R. Tom, y Gary Urton. «La constelación de la llama en los Andes peruanos». *Allpanchis* 9 (Cuzco 1976).

#### 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 præmissa, & 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: *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.

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

