



Mercedes Serna

**Pensamiento medieval y renacentista
en el Inca Garcilaso de la Vega**

Los estudiosos garcilasistas coinciden en la influencia que la obra de san Agustín ejerció en el Inca Garcilaso. Pero, como explica el teólogo Miret Magdalena, las obras de san Agustín eran incomprensibles hasta para sus propios seguidores. En general los investigadores de la obra del peruano hallan trasuntos agustinianos en el hecho de que al igual que san Agustín había refutado la religión romana, el Inca refuta la incaica; que al igual que san Agustín cree que todo (la historia) ocurre por voluntad del único Dios, así el Inca opina que es Dios el que dirige la fundación del imperio incaico. Estas ideas providencialista y deterministas se extenderán por la tradición occidental y llegarán a la historiografía americana. Aunque el Inca leyera a san Agustín, lo cierto es que no precisaba de sus escritos para asimilar tales ideas.

Respecto al mito de las edades, fundamental en los Comentarios Reales, también es difícil saber si proviene o no de la lectura directa de la obra de san Agustín. El mito de las edades es originario del área cultural indo-mesopotámica, está presente en diversos pueblos de la zona. En Grecia tiene su aparición más antigua en Hesíodo, (Trabajos y Días, 106-210), quien distingue cinco edades: oro, plata, bronce, héroes y hierro. Las variantes son múltiples pero todas tienen en común la concepción de un

estadio de felicidad originario que se degrada progresivamente hasta llegar a la infelicidad de nuestros días. Este mito pervive en la Biblia (Daniel 2, 32), en Ovidio (Metamorfosis, I, 89-150), en Babrio (Fábulas), en la literatura hindú (Panchatantra). El mito de las edades lo retoman los humanistas, pero hay una corriente que lo usa para invertirlo y cree en una edad primera salvaje, primitiva, carente de leyes, de religión y de letras a partir de la cual se progresa hacia la civilización. El cristianismo concibe la idea de progreso en una escala vertical hacia la mítica edad de oro que se consigue tras la muerte. La concepción que el Inca Garcilaso tiene de las tres edades puede ser agustiniana, en la idea de una construcción gradual de la ciudad de Dios, pero puede partir de los historiadores de la época. Tal es el caso de Jean Bodin que en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, de 1566, niega que hubiera una edad de oro previa a la organización del estado. Lo mismo opina Juan Maldonado en su *Oratiuncula* (Burgos, 1545). Según éste, el tiempo se divide en dos edades: la oscuridad de la edad preliteraria y la luz de la edad de las letras y las artes. Para ilustrarlas, Maldonado precisamente utiliza el ejemplo americano. La primera edad es descrita en su *Oratiuncula* de igual modo que el Inca Garcilaso describirá la edad preincaica: una edad caracterizada por la barbarie, el canibalismo y la ausencia de ley y religión, «ferino ritu nudi, sine lege». Maldonado, arremetiendo indirectamente contra el controvertido mito del buen salvaje, alega que fue la conquista española al introducir letras y disciplinas la que despojó de su esencia animal y bárbara a los pueblos sometidos. Sabemos que el Inca Garcilaso añade una edad puente entre la primera y la segunda edad, la de los incas que son los que preparan el camino del cristianismo.

Antonio de Nebrija, el Gramático, utilizó el mismo argumento para combatir a los escolásticos:

Porque, si nos quitan los libros hebreos, o nos prohíben manejarlos; si dicen que tampoco hacen falta los griegos, en los cuales se echaron los cimientos de la naciente Iglesia, volveremos a aquel antiguo caos, en que no habían aparecido aún las letras.

(Nebrija 1504-1506)

Garcilaso por tanto sigue una corriente humanista que se apoya en la idea de progreso y cuyos remotos orígenes se remontan a los primeros escritores cristianos que facilitaron una visión de la historia en marcha. La división tripartita de la historia, según J. A. Maravall, es una invención humanista que establece una visión dinámica del acontecer: tiempos luminosos -los de la Antigüedad-, tiempos oscuros -los de los bárbaros- y una última época, la humanista, que pretende huir de lo viejo y aprender de lo antiguo (Maravall 1986: 292). Para nuestro autor, fiel a las ideas humanistas, la civilización comienza con el incario (como para José de Acosta) y se completa con la llegada del cristianismo y las letras. De igual manera, posiblemente no fue la lectura directa de la obra *De Civitate Dei*, de san Agustín lo que le dio a Garcilaso el apoyo en las

ideas sincréticas, en la prefiguración del cristianismo, en la recontextualización de los mitos clásicos e incaicos dentro de un esquema cristiano o el uso de la alegoría en sus Comentarios Reales. No hay pensamiento antiguo que no esté contaminado, reformulado o contextualizado porque los orígenes se reinventan continuamente. Las bases del pensamiento del Inca se forjan a través de las ideas de sus maestros más cercanos.

La idea de la prefiguración, en concreto, o el sincretismo lo encontramos en el pensamiento medieval español, en Averroes, en China, en Occidente y Oriente al mismo tiempo. Es decir que tiene tantas ramificaciones que es difícil dibujar con nitidez su procedencia.

Con respecto a la idea de la prefiguración, así como Garcilaso entiende que Huayna Cápac intuye el cristianismo y que los incas son los intermediarios entre el mundo bárbaro y el cristiano, Guamán Poma de Ayala cree que los indígenas fueron evangelizados muchísimo antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Según Guamán Poma de Ayala, San Bartolomé evangelizó en una época remota a los indígenas y aunque en el curso de los años fueron borrándose sus enseñanzas quedaban aún vestigios cuando llegaron los españoles, tal y como se manifiesta en la conducta civilizadora de los indios. Así, la fe cristiana ya había sido predicada en las Indias Occidentales y por tanto la conquista ya no podía ampararse en la necesidad de predicar el cristianismo¹. Bernardino de Sahagún advierte semejanzas entre los ritos indios y los cristianos. Fray Antonio de la Calancha, agustino, pensaba que el evangelio había sido predicado en las Indias Occidentales por santo Tomás 72 años después de la muerte de Cristo. Y cuántos Padres de la Iglesia creyeron que en los Antiguos ya habitaba la verdadera fe revelada. Sólo cambiándoles unas pocas palabras, dice san Agustín, los paganos se vuelven cristianos. La prefiguración es un pensamiento al que se acoge toda una tradición medieval que precisaba modelos de vida. San Jerónimo dice que los cristianos necesitan de los clásicos para sostener el cristianismo. Así, se pensaba que la fe cristiana había sido revelada a Homero, Sócrates y Platón antes de que ésta fuera instaurada entre los hombres. El Setenario, de Alfonso X el Sabio, es ejemplo de la cristianización de manifestaciones idolátricas. Los clásicos, en el medioevo español, aparecen como espejo de virtud: los dioses y las figuras griegas y romanas poseen valores éticos: Hércules prefigura la fuerza y la sapiencia. En el Libro de Alexandre, aparecen el conde Demóstenes y el conde don Eneas. Asimismo, Alejandro Magno invoca al Creador, mezclando el Antiguo testamento con los historiadores clásicos. Alejandro acata y reverencia el cristianismo antes de que éste exista y vislumbra -como Huayna Cápac- lo que sucederá. El grado de santidad que como los reyes incas adquieren Alejandro Magno, Sócrates (se nos dice que, en su caso, es por obra del Espíritu Santo), Homero, Platón, Aristóteles, Virgilio, Ovidio o Séneca (se le cristianiza en la Primera Crónica General de Alfonso X el Sabio) se debe a que todos ellos, como los reyes incas, se perciben como anticipaciones del amor de Dios.

El evermerismo o deificación de los héroes, reyes y otros personajes históricos se expone en forma doctrinal en múltiples textos medievales. Esta deificación pasó a la Edad Media como una idea común que despojaba a la mitología de cualquier transcendencia de orden religioso y permitía que la fabulación mitológica se interpretase en un sentido de enseñanza moral.

Los dioses antiguos, decía el clásico Evémero, eran el recuerdo que quedaba de hombres que habían realizado grandes hazañas.

Alfonso X el Sabio sigue el evemerismo en su idea de que los dioses mitológicos fueron seres históricos. Es por ello que intentará interpretar la mitología, desentrañar las fábulas de los gentiles y descifrarlas.

Los jesuitas participan de ideas semejantes en tanto considerarán que los dioses indígenas fueron personajes históricos relevantes. La utilización de fábulas por tanto estaba autorizadísima en la historiografía y la épica. «Déles el alegoría que más les cuadrare», señalará entonces Garcilaso de la Vega.

La alegoría es el método esencial de todo el arte medieval. Todo el arte medieval es expresión alegórica de una realidad moral. El origen de tales ideas subyace en cómo están escritos los libros sacros, en el Islamismo, el Hebraísmo y el Cristianismo. La revelación de la verdad se manifiesta de forma velada y sólo es legible para los preparados o elegidos. La alegoría se hace necesaria para entender los viejos mitos. Bajo fábula, dice Ovidio, se esconde la verdad; bajo la imagen de la fábula toda filosofía expresa la verdad.

La concepción del saber es elitista -porque sólo es para aquéllos que sepan entender las alegorías- y conservadora porque hay una ordenación jerárquica del saber. En el Libro de Alexandre, en la obra de don Juan Manuel, en la de Alfonso X el Sabio, en el Calila e Dimna en El libro de buen amor, se parte de la idea de que hay que oscurecer la enseñanza a través de alegorías y fábulas.

Hay un importantísimo origen árabe en todo este proceder escritural a través de la fábula y la alegoría. Dicha escritura fabulada o alegórica es la piedra angular en que se expresa el pensamiento medieval hispánico. El mundo occidental ya estaba muy acostumbrado a la exégesis judeo-cristiana de las Sagradas Escrituras. La alegoría oriental supone la revelación de una filosofía que se complace secretamente, como indica Leo Spitzer, en destacar la superioridad y el distanciamiento del sabio frente a su interlocutor.

El uso de un lenguaje alegórico sirve a varios fines: es útil para encubrir las verdades a quienes fueran indignos de ellas y sirve para acrecentar el aprendizaje por medio de obstáculos. Su empleo también se hace necesario dada la dificultad de lo que se está hablando, sobre todo cuando se hace referencia a cuestiones etiológicas, cosmológicas y fundacionales.

Efraín Cristal en su artículo «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios Reales del Inca», hace al Inca Garcilaso neoplatónico en la utilización de las alegorías, en el uso del lenguaje simbólico, en la idea de que es a través de los mitos que se revelan las verdades teológicas. En el texto de León Hebreo se justifica la deificación de los grandes

hombres:

Júpiter cretense... por la administración que hizo en aquellas gentes vedándoles el comer carne humana y otros ritos bestiales, y mostrándoles las costumbres humanas y los conocimientos divinos fue llamado Júpiter y adorado por dios, por ser al parecer de ellos enviado de Dios y formado de Él.

(Cristal 1993: 55)

Asimismo, Efraín Cristal señala que la identificación de los dioses incas con el cristianismo y la Trinidad es influjo de León Hebreo: «La idea de Júpiter como hombre que finge ser Dios e hijo de Dios para civilizar y modificar las costumbres de pueblos salvajes, la retomará Garcilaso para explicar el origen de los Incas después de algunas calas previas».

El Inca Garcilaso asimila toda esta larga tradición medieval. Por otro lado, cuando se habla de neoplatonismo en el pensamiento de Garcilaso, hay que matizar que nunca dilucidó acerca de las emanaciones cósmicas, ni de la jerarquía del orden divino, ni del concepto de belleza, ni de sus caracteres, ni de las relaciones entre hermosura y entendimiento ni de las condiciones de la hermosura, ni de la belleza sensible y la belleza moral (Gascón, 1940: 165). En la obra de Garcilaso no hay mención a la grandeza de conceptos y de imágenes, al conjunto de las doctrinas de Platón, de Aristóteles, de Plotino, del seudo Dionisio, de san Agustín y de los escolásticos en el concepto de belleza. En los trabajos del inca no se expone la estética platónica como bien condensó el Padre Juan Eusebio Nieremberg en sus texto Tratado del la Hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino, obra que publicó en 1641. Más que del influjo de la filosofía neoplatónica, en sentido estricto, en la obra de Garcilaso hay que hablar de una estética que se hizo muy popular en España e Italia y que caló en todos los géneros.

Las ideas de la predeterminación, del sincretismo, de la prefiguración del cristianismo, pilares ideológicos y filosóficos de los Comentarios Reales, se encuentran también entre los jesuitas e historiadores de antigüedades con los que convivió diariamente el Inca, en Montilla y en Córdoba.

Modelos humanistas españoles

Gómez Suárez de Figueroa, nombre primero del Inca Garcilaso de la Vega, cuando se instala en Montilla necesitaba elevarse de su condición de mestizo y nada mejor que seguir los parámetros culturales e intelectuales del mundo que le rodeaba. Es el círculo erudito que tiene a su alrededor, que procede con ideales humanistas, el que influirá decisivamente en la formación del Inca Garcilaso y en su tarea de escritor.

Fue el estímulo y el vivo apoyo de algunos eruditos lo que hizo que pudiera terminar la ardua labor intelectual de traducir al castellano los versos del judío León Hebreo. La génesis de la traducción la explica el Inca Garcilaso de manera similar, tal como ya señaló en su día Aurelio Miró Quesada (Miró Quesada 1971), a como lo hiciera Juan Boscán con su traducción de El Cortesano. En la traducción de Boscán de El Cortesano por supuesto está la médula del neoplatonismo. Toda la lírica amorosa en la España del siglo XVI es de base platónica y petrarquista.

El apoyo en la traducción del Inca Garcilaso de los Dialoghi le vino, como comenta Aurelio Miró Quesada, de religiosos y eruditos como el padre

Agustín de Herrera, maestro en Teología y preceptor de don Pedro Fernández de Córdoba y Figueroa, Marqués de Priego y señor de la Casa de Aguilar; del jesuita Jerónimo de Prado, que leía Escritura en la ciudad de Córdoba; de Pedro Sánchez de Herrera, maestro de Artes en Sevilla y preceptor particular del propio Inca Garcilaso en Montilla que le ayudó en el estudio y traducción del latín; del agustino Fernando de Zárate, maestro en Teología.

El neoplatonismo de León Hebreo no excluye una síntesis del pensamiento aristotélico frente al neoplatonismo más cerrado y exclusivista que deshecha la hegemonía medieval de Aristóteles. En León Hebreo confluye además una base griega, del Antiguo Testamento y de la Cábala. El texto en su traducción literal podía ser requisado por el tribunal inquisitorial.

El Inca se sintió no sólo apoyado en la traducción sino ayudado en los conocimientos lingüísticos. A pesar de que siempre cuidó de no caer en el extravío religioso, la traducción, como se sabe, fue prohibida porque no estaba bien visto que estuviera la obra en lengua vulgar «porque no era para el vulgo».

El Inca llega a Montilla en una época de intenso fervor renacentista. La labor que desarrollan los humanistas que le rodean en ese momento es la de rescatadores fidedignos de las obras de la Antigüedad. Ese es el objetivo de los humanistas: recuperar las obras y acudir directamente a las fuentes. El contacto que tuvo con determinados eruditos, de corte más bien seria, ceñidos, graves, historiadores de antigüedades, teólogos consumados, absortos en lecciones de Sagrada Escritura, censores, determinaría la vida literaria de Garcilaso. Difícil es que en un ambiente tan severo, de biblioteca y libros raros, de santorales y antigüedades, el Inca se hubiera dedicado a «los devaneos» de la poesía.

Garcilaso sigue idéntica finalidad que un Ambrosio de Morales en la historiografía o un Bernardo Alderete en la lingüística, esto es, recuperar el mundo antiguo y, en su caso, recuperar el mundo inca.

Ambrosio de Morales es su modelo principal tal como el propio Garcilaso declaró en las cartas dirigidas a Juan Fernández Franco, el abad de Rute, y que rescató Eugenio Asensio. Juan Fernández Franco nació antes de 1520, trató a Ginés de Sepúlveda, tuvo contactos con Erasmo y amistad con su profesor Ambrosio de Morales. Fue anticuarista, buscador de lápidas y monedas y jamás imprimió sus obras. La pobreza le confinó a vivir en la sombra. Sus obras fueron aprovechadas por Ambrosio de Morales. Garcilaso responde a dos cartas, fechadas, respectivamente, en diciembre de 1592 y en mayo de 1593. La importancia de estas cartas, y en concreto de la primera, radica, esencialmente, en que el Inca Garcilaso testimonia su deuda con Ambrosio de Morales. Así, explica a Juan Fernández Franco cómo «el señor doctor Ambrosio de Morales favoreció la historia de la Florida la quarta parte della juntamente con el Hebreo que su merced alcanço a ver en sus postreros días en los quales merecí besarle las manos, y fue tanta la merced que me hizo que me adoptó por hijo y tomó por suyos mis trabajos...».

Ambrosio de Morales, nacido en Córdoba en 1513 y sobrino de Fernán Pérez de Oliva, fue cronista del reino e intelectual rector de los humanistas andaluces. Morales era el patriarca. Se castró para evitar tentaciones de la carne. Reunía a los más apasionados indagadores de antiguallas,

interrogadores de piedras e inscripciones de la España filipina. Entre ellos, como señala Porras Barrenechea, figuraba, y no por capricho del azar, el Inca Garcilaso de la Vega. Su obra pertenece a la erudición y a la historia. Destaca la *Corónica General de España o Las antigüedades de las ciudades de España*. Pero lo más significativo de su obra quizá sea que, marcando una serie de directrices, rescató del olvido los escritos de los mozárabes cordobeses, trató de dignificar la lengua española para poder estudiar la historia adecuadamente y tuvo un interés científico en recuperar las fuentes y los datos e interpretarlos con veracidad. El método histórico que utilizó abrió el camino al Inca Garcilaso por lo que respecta al manejo de fuentes, a la preocupación por los topónimos y el origen de las palabras, la utilización de martirios, vidas o leyendas, el amparo en la autoridad, el estudio de las instituciones, etc. Ambrosio de Morales procuró, asimismo, cuando historiaba no filosofar, no extraer conclusiones de lo que escribía, no hacer comentarios, lo que también nos recuerda el proceder del Inca Garcilaso.

En el *Discurso de la lengua castellana*, Ambrosio de Morales, indica Porras Barrenechea, defiende un lenguaje copioso y galán, alejado de la vulgaridad o afectación, tal como el Inca concebirá.

Ambrosio de Morales, cuenta Miró Quesada, tuvo en sus manos la traducción y primer manuscrito de la *Historia del Perú del Inca Garcilaso*.

Es importante destacar, asimismo, que fue Ambrosio de Morales quien tradujo las obras de Fernán Pérez de Oliva, personaje principal. Pérez de Oliva fue profesor de filosofía en París, rector de la Universidad salmanticense y el primer prosista relevante del siglo XVI. Calificado de aristotélico por sus obras, abundan en ellas resabios senequistas y platónicos. Pérez de Oliva renunció al latín por ser lengua universal que no pertenecía a ningún pueblo, lo que indica un pensamiento que dejaba de ser escolástico y se encaminaba hacia las filosofías nacionales.

También fue importante para el Inca Garcilaso la figura de Bernardo de Alderete o Aldrete, estudiante de Cánones en la Universidad de Osuna, Canónigo de la catedral de Córdoba. Fue, como buen humanista, arqueólogo, literato, teólogo, canonista y lingüista de primer orden. Empeñado en la valorización de las lenguas romances frente al latín, publicó en 1606 *Del origen y principio de la lengua castellana ó romance que oi se usa en España*, uno de los hitos de la investigación lingüística y filológica en España. También escribió *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, terminado en 1611. En 1587 vivía en Córdoba. Aurelio Miró Quesada señala como Bernardo de Alderete utilizó los *Comentarios Reales* para obtener información sobre el nombre Perú, tal como consta en su obra *Del origen y principio de la lengua castellana ó romance que oi se usa en España*. Existe, asimismo, un ejemplar de los *Comentarios Reales* anotados por el lingüista. Bernardo de Alderete los había leído tres años antes de su publicación.

La obra de Alderete es importante porque, como señala María Filomena Gonçalves en «*Ideas sobre los orígenes de las lenguas peninsulares: Aldrete (1606) y Nunes de Leao (1606)*», sintetiza una parte del pensamiento lingüístico de su época, esto es, el concepto de corrupción lingüística y sus causas, la descripción de las características de la lengua, la filiación en el latín, la defensa de las lenguas vulgares y de

los valores nacionales. Alderete y el Inca parten de criterios similares así como de la relación profunda de la lengua con los destinos o los aspectos materiales y sociales de la vida de los pueblos.

Garcilaso se rodeó también de algunos hermanos de la Compañía de Jesús. Así sabemos que fue el jesuita Jerónimo Ferraz quien representó al Inca en todo lo necesario ante el impresor de sus obras. Por otro lado, Miquel Vázquez Padilla y Jerónimo de Prado, nacidos en Sevilla y Úbeda respectivamente, le animaron a eliminar de la Florida ciertos comentarios que afirmaban que los indios creían en la resurrección. Todo esto demuestra que los jesuitas hacían de censores de sus escritos. Dicho de otra manera, las ideas que aparecen en los Comentario Reales, por tanto, no iban a chocar con las verdades teológicas jesuíticas.

La Casa de Priego hizo que la Compañía de Jesús pudiera establecerse en Córdoba y fundar un colegio. El Inca Garcilaso tuvo una larga amistad con los jesuitas. La orden jesuítica, a diferencia de las de los dominicos y franciscanos, sólo contaba con 60 años desde su aprobación por el Pontífice.

Es posible que el Inca tratara al jesuita cordobés Martín de Roa, erudito investigador de antigüedades. Roa, como Juan de Pineda, hacía comentarios de las Sagradas Escrituras.

El jesuita Juan de Pineda, natural de Sevilla y catedrático de Escritura en Córdoba, le pidió al Inca que devolviera a lo espiritual las Lamentaciones de Job, profanadas por Sánchez de Badajoz. El Padre Pineda leyó los Comentario Reales ocho años antes de su publicación.

El jesuita humanista Francisco de Castro, catedrático de Retórica en Córdoba, le proporcionó al Inca las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús. Su Arte Retórica, de 1611, está dedicado al Inca Garcilaso. Castro escribe una magnífica etopeya del Inca y destaca su prosapia y sus orígenes. Asimismo confiesa el insigne humanista huir de las envidias y de los ignorantes y acogerse a la sombra del Inca.

Francisco Fernández de Córdoba habla del Inca en *Didascalía multiplex*. Y cómo no nombrar al Padre Blas Valera, jesuita que se encontraba en Perú sobre 1570 y que fue a España en 1590. Había estudiado gramática y artes en Trujillo y en 1568 había ingresado en la Compañía de Jesús. Fueron también los jesuitas, muerto Valera, quienes le entregaron el manuscrito al Inca Garcilaso. En concreto se lo cedió el padre Pedro de Maldonado de Saavedra, natural de Sevilla, jesuita que en 1600 leía Escritura en Córdoba.

Jesuita al fin era el padre José de Acosta cuya *Historia Natural y moral de las Indias*, de 1590, fue admirada por el Inca Garcilaso. Valera y Acosta habían trabajado juntos. Está clara la predilección que muestra el Inca por la obra de Acosta.

El Inca Garcilaso leyó, según José Durand, a Pedro de Ribadeneyra, en concreto la *Vida del Padre Francisco de Borja*. Pedro de Ribadeneyra, en 1577, publicó una resonante defensa de la Compañía de Jesús y de su Institución a raíz de haber sido atacada por ciertas envidias provenientes de Antonio de Araoz. Asimismo, Garcilaso conocía la historia de los jesuitas en el Perú, su llegada en 1568, su establecimiento y fecundo desarrollo, tal como demuestra la lectura que hizo del libro de Pedro de Ribadeneyra, *Vida del padre Francisco de Borja*, que cita en *La Florida*.

El jesuitismo, que parte del hermetismo renacentista, trataría de conciliar las religiones no cristianas con el catolicismo romano. El sincretismo (la identificación de dioses incas con el cristianismo y, en concreto, con la Trinidad) no pretende indianizar al cristianismo sino que busca prefiguraciones, signos del cristianismo, en el paganismo (caso de Huayna Capac). El neoplatonismo renacentista de base hermética se basaba en analogías y buscó la fusión entre los rituales orientales u egipcios sobre todo, y la filosofía platónica.

El hermetismo neoplatónico, síntesis cristiana de religiones universales, se extendería por toda Europa durante el siglo XVI. Su influencia llega a la filosofía, la literatura, la teología y la poesía. El sincretismo fue apoyado y continuado por los teólogos e historiadores de la Compañía de Jesús, política que operó en muchas regiones del mundo, sobre todo en China. La visión que tienen los jesuitas de la historia del mundo es como sigue: hay una verdad universal y sobrenatural que se identifica con el cristianismo y que ha sido desvelada en ciertas partes del mundo enteramente y en otros lugares a través de signos o prodigios coincidentes.

En los jesuitas se une el sincretismo, el despertar del espíritu criollo, la revalorización del pasado y el pensamiento humanista. Mientras que para los franciscanos y dominicos, los dioses indígenas son demonios, para los jesuitas son personajes históricos, coincidiendo plenamente con León Hebreo y con la larga tradición medieval española denominada evemerismo, de la que ya he hablado y que incide, muy especialmente, en las obras del Alfonso X el Sabio.

Los jesuitas entienden que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la fe verdadera, o bien por gracia natural, o bien porque el evangelio había sido predicado en América antes de la llegada de los españoles. Esta idea incide muy especialmente en el pensamiento garcilasiano.

La tentativa de los jesuitas no era otra que consumir la unidad de las distintas civilizaciones y culturas bajo el signo de Roma. El Inca se forma en estas ideas. Es decir, que la filosofía de armonía y concordia que se desprende de los Comentarios Reales coincide no sólo con la visión de León Hebreo sino con el sueño jesuita de un universalismo cristiano que abrazase a todas las sociedades y culturas.

Los jesuitas, en la época del Inca Garcilaso, en concreto entre 1581 y 1615, tuvieron que luchar contra la monarquía española y la Inquisición, y a favor de la causa de la libertad en un gobierno arbitrario. La monarquía y la inquisición se esforzaban en coartar la libertad de la Compañía. Los jesuitas pretendieron alejarse del extravagante nacionalismo de la corte española. Es por ello y porque admitían en la Compañía a hombres de extracción judía por lo que continuamente fueron perseguidos o puestos en duda.

El humanismo y el luteranismo fueron dos respuestas a la necesidad de renovación después de la disolución de la síntesis medieval. Los teólogos españoles, sobre todo dominicos y jesuitas, hicieron frente a este desafío por medio de una reanimación del planteamiento y método medievales. Fueron modernos en el sentido de que introdujeron en sus obras una dimensión histórica al usar las fuentes escriturísticas y patrísticas. Crearon lo

que William V. Bangert (Bangert 1981: 147) denomina el Renacimiento escolástico español.

No era propio de un humanista, como señala Miquel Batllori (Batllori 1995: 17), interesarse sólo por la historia, pero era bien típico de los humanistas interesarse por la historiografía antigua. Aprender a hacer historia renacentista era tener muy en cuenta los conocimientos geográficos y las finalidades políticas: geografía, historia y política viven entrelazadas. El Inca asimila este proceder como la visión humanística de la dignidad del hombre. Esta idea lleva a escribir la historia de los príncipes mecenas humanistas (Lorenzo Valla escribe la historia del Magnánimo), la historia de los pueblos o la historia de los hombres en particular.

En conclusión, habría que tener en cuenta que muchas de las ideas del Inca Garcilaso se desarrollaron durante todo el pensamiento medieval español, tal como he expuesto en la primera parte de mi trabajo. Por otro lado, fueron los filósofos, hebraístas, helenistas, gramáticos e historiadores que rodearon a Garcilaso los que le ayudaron a incorporar tales ideas y cosmovisión a su obra. Con ellos, el Inca se formó y encontró las claves y el método para la creación de su obra y para la revalorización de su persona y su pueblo.

Bibliografía específica

ASENSIO, Eugenio (1955): «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso de la Vega», en *El inca Garcilaso en Montilla*, Lima, Edición del Instituto de Historia.

BANGERT, William (1981): *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Editorial Sal Térrea.

BATLLORI, Miquel (1995): *De l'humanisme i del Renaixement*, Valencia, Biblioteca d'estudis i investigacions.

CRISTAL, Efraín (1993): *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest, Madrid, editorial Verbum.

CORTÉS, Narciso Alonso (1959): «Sobre Ocampo y Morales», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Tomo I, Madrid.

DE LA TORRE, José (1935): *El Inca Garcilaso de la Vega* (Nueva documentación). Estudio y documentos, imprenta J. Murillo, Madrid.

DÍAZ DE ESCOBAR, Narciso (1898): *Galería literaria malagueña*. Apuntes para un Índice biográfico bibliográfico, relativos a escritores hijos de esta Provincia, residentes en ella o que han escrito respecto a la misma, Málaga, Tipografía de Poch y Creixell.

DURAND, José (1948): «La biblioteca del Inca», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 2, México, n.º 3.

—, (1976): El inca Garcilaso clásico de América, México, Sepsetentas.

DUVIOLS, Pierre, (1964): «El inca Garcilaso de la Vega, intérprete humanista de la religión incaica», en Diógenes 47, Buenos Aires.

FITZMAURICE-KELLY, Julia (1921): El Inca Garcilaso de la Vega, Oxford, Oxford University Press.

GALLARDO, Bartolomé José (1968): Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos (1863-188), Madrid, Gredos.

GASCÓN, Miguel (1940): Los jesuitas en Menéndez Pelayo, Valladolid.

GONÇALVES, María Filomena: «Ideas sobre los orígenes de las lenguas peninsulares: Aldrete (1606) y Nunes de Leao (1606)», I Congreso internacional de la SEHL.

HAMILTON, Berenice (1963): Political Thought in sixteenth century Spain, Oxford, Oxford University Press.

MARAVALL, José Antonio (1986): Antiguos y Modernos, Madrid, Alianza Editorial.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (2008): Historia de los heterodoxos españoles, Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (1971): El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1955): El Inca Garcilaso en Montilla, Lima, Edición del Instituto de Historia.

RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco (1923): Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos dieciséis y diecisiete, Madrid.

SERNA, Mercedes (2002): edición, introducción y notas a Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega, Madrid, Castalia.

SIMÓN DÍAZ, José (1975): Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

VARNER, John Grier(1968): The life and times of Garcilaso de la Vega, Austin-Londres, University of Texas Press.

ZAMORA, Margarita (1988): Language, authority, and indigenous history in the Comentarios reales de los Incas, Cambridge, Cambridge University Press.

2006 - Reservados todos los derechos

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

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

