



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Fábulas historiales y verdades teológicas:  
la preparación evangélica en los Comentarios reales de los Incas

Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y Literatura con  
mención en Literatura Hispánica  
que presenta la  
Bachiller:

GIOVANNA VIVIANNA ARIAS CARBONE

ASESORA: DRA. CARMELA ZANELLI VELÁSQUEZ

LIMA, MARZO DE 2013

## Resumen

Mediante construcciones artificiosas y constantes exhortaciones al lector a develar sus misterios, el Inca Garcilaso de la Vega convierte los mitos andinos de sus ancestros en el recipiente ideal para transmitir las verdades morales y teológicas de los incas, y su orientación a la evangelización cristiana. Según su lectura, el Dios cristiano habría inspirado a los primeros incas en la difusión de los principios de la Ley natural entre las poblaciones bárbaras; y luego habría impulsado a cada uno de los siguientes gobernantes para que continúe guiando a su pueblo por el camino del bien común, como preparación para el advenimiento de la Ley de Gracia. Así, los relatos que reelabora o reinterpreta como “fábulas historiales” se hallan insertos dentro de una división tripartita de la historia del Perú: la edad ferina o pre inca; la Ley natural o incaica; y la Ley de Gracia o el advenimiento cristiano. De esta manera, a partir de la concepción providencialista de la historia y de los supuestos neoplatónicos en torno a las potencialidades de la fábula, el trabajo está enfocado en revelar los niveles alegóricos que esconden los mitos narrados en los Comentarios reales de los Incas y su función dentro de la preparación evangélica del incario.

## Índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
I. Los mitos incaicos y la <u>praeparatio evangelica</u>	
1. ¿Fábulas historiales o historias fabulosas?	18
2. La teología escondida de los incas	25
3. Las fábulas como estrategia contra la censura	28
II. Análisis alegórico de las fábulas en tres momentos de la <u>praeparatio evangelica</u>	
1. Fábula de Manco Cápac y Mama Ocllo: el principio fabuloso de la religión incaica	35
1.1. Otras dos versiones del mito	37
1.2. El origen de la fábula	39
1.3. Estrategias para autorizar su versión	42
1.4. La fábula y la divina providencia: el inicio de la Ley natural	45
1.5. Manco Cápac, el primer inca fabulador	51
2. La misión evangelizadora de los amautas a través de las fábulas	
2.1. La mítica conquista de los Cac-yauiri	55
2.2. El relato de los soldados <u>pururauca</u>	58
2.3. La fábula de los <u>curacas</u> Cari y Chipana	62
3. Entre el pecado y la salvación: tres fábulas que anticipan la Ley de Gracia	
3.1. Vicios gigantes y degradación moral	67
3.2. Los cercos de la Luna y el fin del Imperio	74
3.3. Huaina Cápac intuye al dios desconocido	80
III. “Indio cristiano católico”: ¿el cruce de dos religiones?	
1. El encuentro entre españoles e indios y el rol del lenguaje	88
2. El desencuentro de Cajamarca y la tragedia evangélica	93
Conclusiones	99
Bibliografía	103

## Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin el respaldo incondicional de mis padres, quienes depositaron su confianza en mi elección de una carrera que les era un tanto extraña, y me apoyaron en cada etapa con entusiasmo e interés.

Tampoco hubiera podido aventurarme en esta investigación sin la motivación de mi asesora, la Dra. Carmela Zanelli, cuyos cursos despertaron mi interés por los estudios coloniales y, sobre todo, por la figura del Inca Garcilaso de la Vega. Además, a lo largo de la elaboración de esta tesis resolvió con paciencia cada una de mis dudas y supo encaminar mis intuiciones.

Finalmente, agradezco a mis amigos por ayudarme a mantener el buen ánimo en este proceso, y hasta proporcionarme un espacio cómodo y tranquilo para trabajar. De modo especial, debo agradecer a Takeshi Kihara por asistirme con la revisión final.

“No me parece pequeño artificio ni de ingenio flaco  
encerrar en un cuento historial, verdadero o fingido,  
tantas y tan diversas y altas sentencias”  
León Hebreo (II, 141).

## Introducción

Los Comentarios reales de los Incas representan una síntesis insólita cuyo proceso de recepción ha oscilado notablemente desde la publicación de su primera parte en 1609. La principal obra del Inca Garcilaso de la Vega pasó de ser la fuente más fidedigna para aproximarse al pasado prehispánico y a los sucesos de la conquista a ser reconocida únicamente por su valor literario, debido, entre otras razones, al destacado papel que cumple la mitología andina dentro de sus páginas. Esta inclinación por el pasado mítico, sumada a los nuevos criterios que asumió la doctrina historiográfica en los siglos XIX y XX, le valieron el injusto membrete de “novela utópica”, por parte de Marcelino Menéndez y Pelayo<sup>1</sup>. Aun así, su vigencia hasta nuestros días es irrefutable. La obra histórica del Inca posee un esquema argumentativo que la destaca, y una prosa que la equipara con los más importantes textos literarios de su época. Su relato no se ciñe a los lineamientos de la historiografía moderna, y supera por mucho las pretensiones estéticas y argumentativas de las crónicas que la antecedieron. Y es que Garcilaso no se limitó a reunir un conglomerado de datos sobre la historia de los incas: quiso dotar de nuevos significados a los hechos que, según su lectura, formaron parte de la preparación evangélica de sus ancestros.

Fruto de la convergencia entre la cultura incaica y la tradición renacentista, habría encontrado en los mitos andinos —a los cuales denominó “fábulas historiales”— la más perfecta síntesis entre historia y ficción. Mediante un trabajo de reescritura o reinterpretación incluyó reflexiones sobre los principios morales y el trasfondo cristiano de las acciones de los Incas, de manera velada, con el propósito de dar sentido y

---

<sup>1</sup> Pedro Guibovich ha planteado que sus primeros detractores se remontan hasta fines del siglo XVIII. Estos serían los jesuitas Diego Francisco Altamirano y Juan de Velasco. El primero de ellos habría acusado al inca de poca objetividad basado en su apreciación de la actuación del Virrey Toledo con Túpac Amaru I. Por otro lado, Velasco, pese a que reconoció la autoridad del Inca con relación a la historia del Cuzco, lo acusó de faltar a la verdad en su acercamiento a la historia del reino de Quito (107-108).

significado a su gran proyecto histórico: la praeparatio evangélica<sup>2</sup> de los incas.

Además, a través de estas pudo permitirse mayores licencias creativas y hacer gala de una capacidad extraordinaria para crear alegorías<sup>3</sup> que solo un lector entrenado pudiera descifrar. Ahora bien, esta inclinación hacia el relato incrustado tiene sus orígenes en las interpretaciones cristianas a partir del carácter prefigurativo de ciertos mitos grecolatinos que se ensayaron en Florencia por Marsilio Ficino y Giovanni Pico Della Mirandola; y que, posteriormente, retomó León Hebreo, autor a quien el Inca tradujo y que influyó fuertemente en su visión de la realidad incaica.

Como bien destacó José Durand, en su trabajo “Garcilaso el Inca, platónico”, siguiendo la línea de análisis de Mariano Iberico<sup>3</sup>, la traducción del mestizo de un clásico de la filosofía neoplatónica no debe ser entendida como una iniciativa fortuita y desligada de una obra tan filosóficamente cargada como los Comentarios reales. Ávido lector de los neoplatónicos<sup>4</sup> y figura de relieve entre los círculos intelectuales de Montilla y Córdoba, el Inca plasmó en cada una de sus obras el amplio conocimiento

---

<sup>2</sup> El término remite a una doctrina de la Iglesia primitiva. Se trata de una preparación del evangelio entre las culturas más antiguas, a las que Dios habría preparado providencialmente, dotándolas de presupuestos, como el monoteísmo y la moralidad en las costumbres. El proceso implicaba la superación de la vida nómada, y el establecimiento de leyes y ciudades, de modo que se interpreta que Dios intervino en la consolidación del Imperio Romano para propiciar la evangelización de los pueblos. A principios del siglo IV, Eusebio de Cesárea se valió del término para titular su obra apologética. Esta fue escrita durante el gobierno de Constantino, momento en que el Imperio dio un giro en sus creencias religiosas y se hizo finalmente cristiano, por lo que el tono de la obra revela un optimismo notable (Albert Viviano 781) en su defensa del Cristianismo por sobre toda religión pagana y doctrina filosófica. Retomando las ideas de Eusebio acerca de la intervención de Dios en la historia antigua, San Agustín escribió, a menos de un siglo de distancia, La ciudad de Dios. Cabe señalar que la obra de Eusebio fue utilizada como un recurso por Giovanni Pico della Mirandola en su texto Un discurso de Giovanni Picco della Mirandola, el Príncipe de la Concordia.

<sup>3</sup> Como apunta Durand en “Garcilaso el Inca, platónico”, Iberico, “salvo alguna pasajera referencia de Riva-Agüero . . . fue el primero en insistir en el carácter platónico de las ideas del Inca”, dado que destacó su visión estética y platónica de Imperio (33).

<sup>4</sup> 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 Marcilio Ficino” (247), 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 muy entendido y elegante latín con que Juan Carlos Sarraceno lleva a cabo su interpretación del texto de Hebreo (249). Asimismo, contaba con la Caída de príncipes de Giovanni Boccaccio y otro texto suyo que muy posiblemente sea el Decameron; como ha demostrado Andrés 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 Dialoghi (162-163).

que poseía de la doctrina humanística y, en particular, del saber filigráfico de León Hebreo<sup>5</sup> (José Durand 32).

Garcilaso llegó a Montilla en plena efervescencia renacentista y se rodeó del más genuino espíritu filológico de la época; desde ahí, demostró ser todo un humanista en su primera aproximación a las letras y sentó las pautas de escritura que años más tarde emplearía en su obra sobre la sucesión de los Incas. Como explica Andrés Soria Olmedo en el “Prólogo” a su edición de la traducción del Inca de los Dialoghi D’amore<sup>6</sup>, este habría comprendido muy pronto que la operación de traducir, de por sí dinámica, requiere —de modo particular durante el Renacimiento— de la asimilación de la cultura entera y de la reciprocidad entre el lenguaje objetivo y la traducción (IX-X). El filólogo de este período hacía las veces de intérprete de una tradición remota y ajena que, mediante un arduo estudio que abarcara la totalidad del contexto cultural del autor, debía lograr transmitir libre de distorsiones. Además, como ha analizado Fernando Riva Camino, al optar por la literalidad, Garcilaso desestimó el tipo de traducción más frecuente en su contexto —en lugar de seguir el estilo que se privilegiaba en la España de los siglos XV y XVI, en la que las adaptaciones libres, las paráfrasis y las modificaciones más “pulidas” terminaban por erigir versiones completamente alejadas del contenido primero—, y asimiló los innovadores criterios de

---

<sup>5</sup> Doris Sommer ha establecido, aunque con algunos matices románticos, las similitudes biográficas entre Hebreo y el Inca. El aspecto más destacable es el cambio de nombre de ambos personajes: León Hebreo se llamó originalmente Judah Abravanel y el Inca Garcilaso de la Vega fue bautizado como Gómez Suárez de Fiqueroa. En ambos casos, el nuevo nombre revela la mezcla étnica de dos culturas encontradas (108). Aunque no corresponde a este trabajo analizar las motivaciones que animaron a Garcilaso a realizar dicho cambio, es relevante tener en cuenta que la identificación que sintió con este autor pudo haber sobrepasado los límites de la filosofía. Véase al respecto los trabajos de Francisco Solano, “Los nombres del Inca Garcilaso”; de José Antonio Mazzotti, “Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre”; y el de Christian Fernández, “Discernimiento del nombre, la firma y la bio/grafía del Inca Garcilaso de la Vega”.

<sup>6</sup> Se trata de un breviario filosófico en forma de diálogos —método pedagógico muy utilizado durante— el Renacimiento, en el que, a través de los personajes de Filón (el amante) y Sofía (la sabiduría), se trata acerca de la “esencia del amor y el deseo; de la comunidad del amor y su origen; de la utilidad del amor; del bien y la belleza. En fin, en los Diálogos, es el amor lo que da libertad al universo y sus seres, amor lleno de sutilezas y filosofías, de espiritualismo y paganismo, y de algo de erotismo; en suma, de renacentismo” (Francisco Carrillo 40).



fidelidad y máximo respeto por el original de los humanistas italianos y los anticuarios españoles (7-9).

No obstante, los alcances del platonismo renacentista en la obra más reconocida de Garcilaso no se limitan al saber filológico. La filosofía de Hebreo representa el gran marco ideológico desde el cual el Inca gestó sus obras, especialmente los Comentarios (Estrella Guerra, “La construcción de la ‘autoridad’ . . .” 27). Más que un modelo intelectual, encontró en los Diálogos la más perfecta manifestación de su propio “gusto nativo por la sutileza intelectual, la discriminación y los distinguos”. Además, su afán de integración y la obstinada persecución de un “ideal de ‘orden y concierto’” lo vinculan con la difícil tendencia a fusionar lo disímil de dos culturas, tal como lo hiciera antes Hebreo (Aurelio Miró Quesada XVII).

De igual manera, la raíz para explicar el principio armónico de las culturas que él mismo encarna radica en la percepción del filósofo del amor de Dios como esencia generadora y fin último de todas las cosas:

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. De manera que Él es la causa que las produce, la mente que las gobierna y la forma que las informa, y para el fin a que las endereza son hechas, de Él viene y a Él últimamente se vuelven como a último y verdadero fin y común felicidad. (Hebreo, I, 72)<sup>7</sup>

A la luz de estas indagaciones sobre el origen divino de toda la creación, se establece la interrelación entre las culturas pre inca, inca y española, las cuales se vincularían por la esencia divina que animaba cada uno de sus actos. Como refiere Miró Quesada, el

---

<sup>7</sup> Utilizo la traducción del Inca de los Diálogos de Amor de León Hebreo e indico el diálogo en números romanos y la página en números arábigos (ver bibliografía).

ascenso de lo particular al arquetipo y la distinción entre los rostros del alma —la razón intelectual, que saca las formas y esencias intelectuales de los cuerpos; y el sentido, que es el conocimiento particular de los cuerpos— habrían impulsado a Garcilaso a cometer deliberadas modificaciones para ajustar su relato a un impulso íntimo de “sacar afuera las esencias”, aun cuando esto suponga sacrificar ciertos detalles (XVII).

Dentro de este escenario que privilegia el equilibrio renacentista, el esquema de proyección neoplatónica es el que rige. La obra parte de un “principio de macrocosmos reflejado en el microcosmos”, en el cual lo superior se proyecta en lo inferior y todo forma parte de una sola composición. Dicha interacción entre las partes y el todo se ve intensificada con la inclusión de los mitos andinos, ya que este “conjunto de núcleos temáticos que se desarrollan en pequeños relatos . . . se proyectan al sentido global de toda la obra” (“La construcción de la ‘autoridad’” 29-30). De esta manera, un adecuado acercamiento a los mismos debe partir de su estrecha relación con el conjunto de los Comentarios y no por separado, pues la armonía que consigue el Inca en su historia recae en la unidad y en la perfecta interrelación de sus partes.

Por otro lado, en La Florida del Inca, el autor deja claro testimonio de lo que para él implicaba ser un verdadero autor dentro del género histórico. En este nuevo proyecto, mantiene la extrema lealtad con que trató el texto de Hebreo, pero ahora respecto de los hechos acaecidos en la tormentosa expedición de Hernando de Soto a la Florida. Su entrevista con uno de los participantes y la confrontación de esta versión con dos crónicas previas demuestran que prevalece la misma intención perfeccionista de su primera obra. Fernando Rodríguez Mansilla ha encontrado que este “criterio de pulcritud formal” habría bebido del influjo de su amigo, el cronista real Ambrosio de Morales<sup>8</sup>; y de sus seguidores dentro del círculo de anticuarios y filólogos, entre los

---

<sup>8</sup> Para defender el influjo de este cronista, Rodríguez Mansilla se basa en una cita del Inca hacia el final de su “Proemio” a La Florida y en una carta. En la referencia velada se menciona que ha podido revisar

cuales se hallaban personajes como Bernardo de Aldrete, Luis Argote, Antonio Agustín y Jerónimo de Zurita (Rodríguez Mansilla 152-161).

Garcilaso revela cuáles son los preceptos respecto de lo que denomina prístinamente modo historial. Al referirse a las dos fuentes de la expedición a las que ha tenido acceso, señala que en ninguno de los casos se siguieron los criterios de rigurosidad en la cronología de los sucesos, en la ubicación o en el cotejo de diversas fuentes autorizadas que él considera cruciales (“Proemio” 744). Más adelante el autor especula que . . .

estas inadvertencias que tuvieron, debieron de nacer de que no escribieron con intención de imprimir, a lo menos el Carmona, porque no quiso más de que sus parientes y vecinos leyesen las cosas que había visto por el Nuevo Mundo . . . Y Juan Coles tampoco puso su relación en modo historial, y la causa debió de ser que, como la obra no había de salir en su nombre, no se la debió de dar nada por ponella en orden y dijo lo que se le acordó, más como testigo de vista que no como autor de la obra.

(Garcilaso, “Prólogo” 744; mis subrayados)

Como se aprecia en esta significativa cita, el “tópico de lo visto y lo vivido”<sup>9</sup> —forma de verdad histórica que gozaba de cierto prestigio en su contexto— no era suficiente para la sensibilidad histórica de Garcilaso. En su anhelo por alcanzar un relato pulcro y

---

una crónica que sí guarda relación con los hechos: “Yo he conferido esta historia con una relación que tengo, que es la que las reliquias de este excelente castellano que entró en la Florida hicieron en México a don Antonio de Mendoza, y hallo que es verdadera y se conforma con dicha relación”. Esta cita es vinculada por Rodríguez Mansilla con una carta en la que Garcilaso señala que le debe una cuarta parte de La Florida a este autor. Además, teniendo en cuenta que Morales se trasladó a Córdoba en 1582 y vivió ahí siete años hasta su muerte, es lógico pensar que ambos se conocieron y que posiblemente haya aconsejado a Garcilaso en su escritura (157).

<sup>9</sup> Este tópico responde a una verdad histórica sostenida en el recuerdo fiel de un acontecimiento individual, experimentado por el mismo autor que lo reproduce. Este puede transmitirse como “recuerdo selectivo de lo ‘importante’ . . . como comprensión del hecho individual en la plenitud de su ‘circunstancia’ y como reconocimiento del andamiaje ‘general’ del acaecer histórico” (Víctor Frankl 37).

bien estructurado, no bastaba referir de “primera mano” los acontecimientos narrados: había que hilar los hechos, respetar la cronología e incorporar digresiones que se justificaran dentro de determinados pasajes y razonamientos<sup>10</sup> (Rodríguez Mansilla 155).

Para comprender los alcances del modo historial, es preciso entender el quehacer historiográfico y la condición distinta de historiador que estuvo vigente durante los siglos XVI y XVII. Como recuerda Víctor Frankl en su análisis de las concepciones de realidad y verdad en el contexto del Antijovio de Gonzalo Jiménez de Quesada, la narración de una determinada “realidad” histórica no es una sola para todas las épocas, sino que se construye según las nociones que predominan dentro de un determinado círculo cultural (36). De igual modo, según explica Franklin Pease, la calidad de una versión se medía en términos de la “adecuación a un contexto verosímil” y no por el criterio actual de verificabilidad de los datos. En tiempos del cronista, entonces, la información debía ser “adaptada” a contextos más autorizados, de manera que un mismo acontecimiento podía forjar versiones discordantes, según el punto de vista que se asumiera. El contexto histórico más prestigioso era el producido por la Biblia. La versión sobre el origen y destrucción del mundo que proporcionaba la fuente sagrada no era incompatible con el poblamiento de América, dado que los descendientes de Noé pudieron habitarla luego del diluvio, por lo que los cronistas de Indias tendieron a extremar la asimilación entre los mitos andinos y la tradición católica. Por otro lado, con el humanismo, nuevas versiones de los mitos griegos y latinos, en los que se los alegorizaba o cargaba con enseñanzas morales, nutrieron las historias de la antigüedad y se hicieron creíbles por poseer puntos convergentes con el relato bíblico; así un segundo

---

<sup>10</sup> Aun así, es estimable el velo épico de su narración, el mismo que llevó a Ventura García Calderón a afirmar que La Florida era una “Araucana en prosa”. González Vigil ha notado que este mismo trasfondo épico se revela en los Comentarios, en el episodio de pronóstico de la destrucción del Tahuantinsuyo debido al fenómeno celeste de los círculos de la Luna, el mismo que se analizará más adelante; no obstante, afirma que prima la intención de hacer historia y no ficción (14-15).

contexto lo constituye la tradición clásica. Por último, el tercero guarda relación con la cultura popular y el universo libresco: la literatura caballerescas o los relatos de viajeros que divulgaban versiones de otros mundos encontraron un conjunto verosímil en el nuevo continente. Los historiadores de Indias utilizaron todas las posibilidades anteriores para intentar describir y situar universalmente esta realidad remota. Garcilaso se basó, sobre todo, en los dos primeros horizontes históricos, pero rechazó las forzadas continuidades que establecieron sus antecesores en el acercamiento a los mitos (Pease, *El Inca Garcilaso . . .*” 158-164).

Esta visión particular de los hechos lo habría conducido a personificar el ideal renacentista de historiador-poeta, híbrido que resulta difícil de entender para la historiografía actual, pero que gozaba de gran reputación en el espacio del autor. Se vincula con el conocimiento de una verdad oculta para los hombres vulgares, que solo puede ser percibida por la sensibilidad del letrado (Víctor Frankl 38). De esta forma, la fidelidad histórica del Inca se fundamenta en la búsqueda de principios universales, como el amor primario de Dios a los hombres, los cuales, en muchos casos, lo impulsan a hacer del incario un espacio sospechosamente ideal. Pues, aunque el esfuerzo por ofrecer un relato pormenorizado del incario y el constante cotejo de fuentes cronísticas se manifiesten con rigurosidad histórica<sup>11</sup>, existe una tendencia incuestionable a presentar una visión utópica y armónica del Imperio en su conjunto, en la que, por ejemplo, la bondad y la sabiduría de la que Dios habría dotado a sus gobernantes generan una relación de plena armonía para con los vasallos. En efecto, “Garcilaso convierte el Tahuantinsuyo, es innegable, en una verdadera edad de oro” (Durand,

---

<sup>11</sup> Es necesario recordar que, para seguir los lineamientos historiográficos de Morales, Garcilaso apoyó su relato en las crónicas más acreditadas y, además de basarse en fuentes orales y en los quipus, citó en múltiples pasajes a Pedro Cieza de León, al padre José de Acosta, a Francisco López de Gómara, entre otros, y es exhaustivo al separar las ideas de estos historiadores de las que provienen de su autoría, sea que las discuta o las reafirme.

“Garcilaso el Inca, platónico” 41), pero lo hace sobre la base de contextos históricos autorizados, y movido por una visión platónica y arquetípica de la realidad.

Ahora bien, la autoridad del Inca para especular acerca del pasado incaico y su papel dentro de la Historia universal, que en muchos casos supone contradecir a los cronistas más importantes y reescribir pasajes decisivos de la historia del Perú, radica en sus posibilidades como intérprete del idioma y de la cultura de sus antepasados andinos. Margarita Zamora ha descrito con acierto este fenómeno. Según explica, el Inca “le ofrece al lector una reinterpretación del texto de la historia incaica, porque encuentra que las interpretaciones de los españoles son deficientes lingüísticamente” (551); sin embargo, no se trata de una mera corrección de los textos, sino de una reinterpretación del contexto incaico, fundamentado en la lógica del comentario filológico<sup>12</sup>, método que consideraba un conocimiento gramatical e histórico del texto. La credibilidad historiográfica de Garcilaso, en ese sentido, se cimentó en su condición privilegiada de hablante nativo del quechua, en la información sobre sus antepasados que le fue brindada por sus propios parientes y en su acceso al registro oficial de los incas: el quipu, dado que el Inca lo presenta como una suerte de sistema de escritura y, por ende, de registro histórico<sup>13</sup> (549-550).

---

<sup>12</sup> El comentario filológico es parte crucial de la estrategia compositiva y el punto sobre el cual basó su autoridad. A diferencia de los cronistas europeos, su dominio de ambas lenguas y culturas le permitió llevar a cabo una adecuada reconstrucción del texto original. De esta manera, no se trató de una mera corrección de las crónicas previas, sino de toda una interpretación de la historia a través de este mecanismo, pues, para Garcilaso, la autoridad dependía siempre de una “exégesis gramático-histórica precisa de la lengua original” (Zamora 547-553).

<sup>13</sup> El quipu era un mecanismo de los incas para realizar cuentas y dejar constancia de ellas. Se elaboraba a partir de cuerdas anudadas en las que se podía guardar determinada información. Constaba de una cuerda principal sin nudos y desde ella se desprendían otras de diversos colores, formas y tamaños. También podía presentar cuerdas sin nudos que no se desprendieran de la principal, sino de alguna otra. Los nudos habrían expresado las cantidades, mientras que los colores y la forma, los objetos a los cuales remitían. De esta manera, fue básicamente usado para fines de contabilidad (Pease 92-93), aunque Garcilaso también le adjudicó una función mnemotécnica, útil para conservar las historias míticas de sus ancestros. Incluso, este elaborado sistema es comparado por el Inca con la escritura europea y la posición del Inca de “guardián de la memoria” es salvaguardada. Pero no se trata de una simple equivalencia, para él, la escritura “no es un registro impermeable, sino que invita a la imaginación a ampliar la historia y llenar los vacíos” (Michael Schuessler 93).

Como destaca Durand en “Garcilaso el Inca, platónico”, las fábulas funcionarían bajo el mismo principio que el resto de la obra: si bien hay idealismo platónico en su inclusión, también hay precisión histórica —o, al menos, intención de ella— en los pormenores de los relatos (34-35). El mismo Garcilaso dejó sentado en la Florida del Inca que se consideraba, como buen humanista, “enemigo de ficciones, como son los libros de caballerías y otros semejantes” (“Proemio” 220-221). Y sin alejarse demasiado de esta sentencia, habría interpretado y/o adaptado las historias para dotarlas de verdades alegorizadas acerca de la presencia de la religión cristiana en el incario, como esencia primordial y motivadora de las acciones de sus gobernantes. Desde los primeros capítulos del Libro I<sup>14</sup>, estas se volvieron valiosas fuentes de expresión para dar a conocer el auténtico rol que jugó el incario dentro de la historia del Perú.

Para sacar a la luz esta teología escondida, es necesario examinar las profundidades de los relatos incaicos que superan el fin moral y que estarían prefigurando el advenimiento del Cristianismo. Si bien abundan los trabajos acerca de estas breves pero evocadoras historias —por ejemplo, sobre los mitos de la pareja fundadora y del naufragio de Pedro Serrano—, muchos de ellos aventuran interpretaciones desligadas del conjunto de la obra y desatienden algunas de las sutiles interrelaciones que el Inca estableció en su historia total sobre la sucesión y caída de los incas. Y aun cuando el análisis parta de una lectura alegórica de los mitos, se suele obviar que la influencia del neoplatonismo, lejos de aislar los relatos como universos

---

<sup>14</sup> Aunque no es propiamente presentada como tal, la versión alternativa sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo que se narra en el capítulo III del Libro I puede ser considerada como la primera fábula historial de los Comentarios, pues posee una estructura y una narración similar. En ella se cuenta cómo el piloto Alonso Sánchez de Huelva llegó casualmente al continente mientras transportaba mercaderías de España a las Canarias y a la isla de la Madera. Entre una isla y otra, su pequeño navío habría cedido ante una fuerte tormenta, y él, junto con su tripulación, habría llegado hasta una isla que debió ser Santo Domingo. Garcilaso explica desde este temprano episodio cómo todo fue obra de la misericordia y el amor de Dios, pues el fin último de este arribo habría sido que se lleve el evangelio al Nuevo Mundo y se ponga fin a la gentilidad. Finalmente, los sobrevivientes habrían acudido a Cristóbal Colón por su fama de piloto y cosmógrafo, y habrían muerto en su casa luego de darles todos los detalles sobre el naufragio. El resto es historia (I, III, 15).

separados del sentido general de la obra, acentúa el afán estructurador del Inca y la pretensión de que todo elemento cumpla una función determinada dentro de un esquema providencial mayor. A partir de estas consideraciones, el trabajo de Enfrían Kristal, “Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios reales de los Incas”, al proponer una división de los mitos que concuerda con la estructura teológica y se basa en los niveles alegóricos propuestos por los neoplatónicos, sienta una pauta apropiada para aproximarse a los relatos<sup>15</sup>, pese a que no enfatiza lo suficiente el carácter providencial de los mismos.

Siguiendo esta línea de análisis y buscando ampliar sus alcances, el presente trabajo está centrado en el escrutinio y organización de las principales fábulas historiales en tres momentos que constituyen los distintos ciclos de revelación dentro del esquema agustiniano. Para ello, en el primer capítulo se analiza el término fábula, su conexión con la estructura evangélica durante el Renacimiento y las posibilidades como mecanismo de defensa contra la polémica que podía despertar la postura garcilasista con relación a la tendencia cristiana de los incas. En el segundo capítulo, se examinan alegóricamente algunos mitos representativos de cada etapa dentro de la preparación evangélica: los de origen de los incas, los que ostentan virtudes cristianas en los gobernantes incaicos, y los que intuyen y anticipan la llegada de la nueva religión. Por último, en el tercer capítulo, se destaca el rol de intérprete e intermediario del Inca Garcilaso de las dos culturas, y su interés por establecer con ambas partes de su obra la continuidad que debió primar en el proceso de evangelización, por medio del examen de

---

<sup>15</sup> Kristal considera en su artículo que algunos de los puntos centrales de los Comentarios, con relación a la búsqueda por expresar verdades morales y teológicas encuentran en las fábulas el medio ideal. Específicamente, se basa en tres relatos para enfatizar los tres distintos momentos que afronta el Imperio antes de alcanzar la revelación: las fábulas que representan a los primeros Incas como grandes personajes que se fingen divinos, las que componen los amautas como teólogos que insertan verdades morales y sagradas en ellas, y las de los gigantes viciosos fulminados por un rayo como anticipo de que el bien vencerá el mal (53), aunque esto suponga el próximo fin del incario.



las fábulas acerca del origen del nombre Perú y del naufragio de Pedro Serrano con relación a los eventos de Cajamarca.

## I. Los mitos incaicos y la praeparatio evangélica

Cada acontecimiento descrito en los Comentarios reales está sujeto al plan providencial que guía la historia de los incas y forma parte de una división tripartita de la historia, según las edades que postula San Agustín de Hipona en la Ciudad de Dios. Dentro de este panorama, las fábulas de los incas desempeñan el rol fundamental de salvaguardar las verdades teológicas de los incas que provendrían de una esencia genuinamente cristiana y de difundir los principios de la Ley natural como forma de preparación para el advenimiento de la Gracia.

### 1. ¿Fábulas historiales o historias fabulosas?

Desde la antigüedad griega, las fábulas estuvieron intrínsecamente vinculadas, antes que con el aspecto lúdico, con el sentido pedagógico. En el caso de las fábulas incaicas, Garcilaso comprendió desde su niñez que estas eran importantes fuentes de enseñanzas, por medio de las cuales los amautas difundían los principios de la Ley natural, y daban noticia del buen obrar de su gobierno entre los súbditos del Imperio y los pueblos aledaños. Con el fin de comprender de manera más cabal los alcances de estas historias, es necesario hacer un pequeño recorrido por los usos y definiciones del término fábula, con relación a las potencialidades de la alegoría, desde sus orígenes hasta los tiempos del Inca; así como por las distinciones que se establecen en la obra entre los conceptos de lo fabuloso y de la fábula historial.

Pese a sus reticencias con respecto a preponderar el valor estético por sobre la lógica, Platón no dudó en asistirse con todo tipo de relatos, anécdotas, cuentos y parábolas para lograr ilustrar mejor sus argumentos. Su mayor preocupación acerca de estos relatos —en los que se presentaba a dioses y héroes gobernados por sus pasiones— estaba puesta en las implicancias en las mentes de quienes no eran capaces de distinguir entre la literalidad y el sentido alegórico, y seguían el ejemplo de estos

personajes. Así, en la República explica la necesidad de que se vigile a aquellos poetas que fabulan sin guardar el debido reparo:

Me parece, pues, necesario que vigilemos también a los que se dedican a contar esta clase de fábulas y que les roguemos que no denigren tan sin consideración todo lo del Hades, sino que lo alaben, pues lo que dicen actualmente ni es verdad ni beneficia a los que han de necesitar valor el día de mañana . . . No por considerarlos prosaicos o desagradables para los oídos de los demás, sino pensando que, cuanto mayor sea su valor literario, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deben ser libres y temer más la esclavitud que la muerte. (III, 171)

Si bien el filósofo consideraba que estos relatos conllevaban numerosos riesgos para la consolidación de la república ideal, una simple reformulación de los valores —en la que se distinguiera entre los dioses y hombres sabios y justos de los viciosos— convertiría las historias en útiles herramientas para guiar la educación desde sus primeras etapas, por medio de la analogía (II, 155-156).

De esta manera, durante la antigüedad, la fábula cobró una mayor relevancia como estrategia retórica, por su carácter ejemplar, antes que como vana expresión literaria. Generalmente, para desarrollar ese propósito mantiene una estructura binaria fija a lo largo de la trama, que implica tensión y permite fijar la moraleja. Se enfrenta a dos personajes principales con posiciones subjetivas y valor individual, aunque la dimensión puede extenderse y adquirir sentido arquetípico. Si bien hay excepciones, esta doble estructura parece ser la característica que define el género (Juan Carlos Dido). Dentro de la reelaboración de las fábulas que lleva a cabo el Inca, la estructura binaria se mantuvo inmutable y sería uno de los elementos que contribuyó con la

difusión de las leyes del incario desde sus orígenes<sup>16</sup>, así como con la transmisión de la visión particular que tenía el mestizo de la religión incaica.

Durante la Edad Media, el sentido didáctico se dirigió hacia la enseñanza de la moral cristiana. Como recuerda Umberto Eco, el hombre medieval se acostumbró “a proceder según la interpretación genética de los procesos reales, siguiendo una cadena de causas y efectos [a partir de] una analogía esquemática, una relación esencial” (71). El mundo se hallaba poblado de nuevos significados y expresiones de Dios, de modo que lo particular se convirtió en una muestra de lo general, es decir, de lo divino (69-73). San Agustín tendió a privilegiar un tipo de lectura “tipológica” de la Biblia, en la que “los personajes y los acontecimientos del Antiguo Testamento se ven . . . como anticipaciones, prefiguraciones de los personajes del Nuevo”. El santo insta a su lector a sospechar “el sentido prefigurado cada vez que la Escritura, aunque diga cosas que literalmente están dotadas de sentido, parece contradecir las verdades de la fe, o las buenas costumbres” o cuando se pierde en superficialidades (82). De igual forma, el Pseudo Dionisio Areopagita, en su *Theologia mistica, Passim*, plasmó la idea del Uno como “insondable y contradictoria” y la trascendencia del símbolo como un método para acceder a Él, pero no en el sentido de epifanía, sino como espejo de la realidad (75-77).

El alegorismo medieval como forma de acercarse al plano divino fue acogido por los filósofos neoplatónicos durante el Renacimiento. Juan Escoto Erígena consideraba que el mundo era una manifestación de Dios y creía que en la “relatividad de lo eterno en las cosas” radicaba en el valor de la metáfora. En ese sentido, se pasó del “simbolismo metafísico al alegorismo cósmico” (Eco 78). Los humanistas italianos

---

<sup>16</sup> En las fábulas que se desarrollarán más adelante, esta doble estructura se halla presente como una tensión permanente entre el bien y el mal: se manifiesta desde la dualidad barbarie-civilización o desde la dicotomía hombre natural-hombre moral, como, por ejemplo, en el relato de Pedro Serrano en el capítulo VIII (ver trabajo de José Juan Arrom al respecto).

orientaron sus esfuerzos a elaborar reinterpretaciones de las fábulas de la antigüedad griega, para alcanzar un sincretismo ideológico que conciliara los diversos saberes y la Fe Católica. Como explica Kristal, Ficino desarrolla las más atrevidas interpretaciones de las fábulas de los gentiles, pues percibe en ellas verdades de la doctrina católica. Para el neoplatónico, estas narraciones podían ser entendidas como ensayos de una sabiduría moral o teológica, y funcionaban como antelaciones del advenimiento de la fe cristiana, razón por la cual los antiguos se habrían sentido en la obligación de mantenerlos apartados de las malas lecturas del mundo indocto (49-51). El filósofo florentino habría retomando las ideas que San Agustín plasmó en la Ciudad de Dios, acerca de que toda religión, por primitiva, está directa o indirectamente vinculada con el único y verdadero Dios. La religión cristiana es reconocida, en este sentido, como inmanente a la especie humana, dados el “conocimiento y amor primarios” de los hombres hacia su Creador (Kristeller 71).

El sincretismo entre religión y filosofía es retomado por Pico della Mirandola, quien interpretó alegóricamente los mitos de los poetas griegos y buscó crear un “sistema detallado de teología implícita”, como artificio para reconciliar la religión pagana con la idea platónica de verdad universal (Kristeller 90-91). En su Discurso sobre la dignidad del hombre, explica que, como era práctica de los antiguos teólogos, “Orfeo revistió los misterios de sus dogmas con el velo de la fábula y los disimuló con alegorías poéticas, de modo que quien lee sus himnos puede creer que no pasan de fabulillas y divagaciones juguetonas” (Pico della Mirandola 70).

Las consideraciones acerca de los ocultos significados que contendrían las fábulas son explícitamente desarrolladas por Hebreo en traducción que realiza el Inca de su filosofía. En el “Segundo diálogo” de los Dialoghi D’amore, por medio de las voces de Filón y Sophia, se discuten los múltiples y profundos sentidos dentro de las historias

de los antiguos poetas. Primero, se explica que el sentido moral se encontraría un nivel por debajo del relato en su sentido literal “como corteza más intrínseca, cerca de la médula . . . , útil a la vida de los hombres, aprobando los actos virtuosos y vituperando los viciosos” (II,140); luego, que el sentido teológico aparecería “allende destos, debajo de las propias palabras, significan alguna verdadera inteligencia de las cosas naturales o celestiales, astrologales o teológicas”. Se destaca, por último, que algunas veces las fábulas encerrarían los dos sentidos alegóricos al mismo tiempo (II, 140-141), como en los mitos de los que se vale el mestizo para alentar la reflexión sobre la presencia de Dios en la religión que introducen los primeros incas.

En síntesis, el concepto de fábula que asumieron los neoplatónicos remite al relato polisémico, en clara vinculación con las nociones que plantea San Agustín acerca de que las verdades cristianas en estos testimonios son prefiguraciones del amor divino, dado que algunos habrían llegado “a descubrir cosas importantes, en la medida que eran ayudados por Dios” (II, VII,90)<sup>17</sup>.

Aunque Garcilaso acogió de manera directa cada una de las propuestas neoplatónicas expuestas, no deben ser desatendidos los diversos sentidos de uso cotidiano que se hallan registrados en su contexto, ni las distinciones que él mismo estableció dentro de su obra con relación al término fábula. Algunos significados recogidos en el Diccionario de Autoridades de 1732 lo definen de las siguientes maneras: primero, como “rumor del pueblo o hablilla, y lo que comúnmente se dice y habla de algún particular”; por otra parte, es descrito como “ficción artificiosa, con que se procura encubrir o disimular alguna verdad philosophica o moral.” En una tercera acepción, se lo entiende por “cuento u narración de cosa que ni es verdad ni tiene sombra de ella, inventado para deleitar, ya sea con enseñanza o sin ella”. Es pertinente

---

<sup>17</sup> Utilizo la edición de Victorino Capanaga de la Ciudad de Dios de San Agustín e indico el libro y el capítulo en números romanos y la página en números arábigos (ver bibliografía).

advertir que de estas definiciones se desprende una equivalencia entre la fábula clásica y lo que hoy se entiende por mito, dado que se la vincula con la tradición popular de un pueblo, aunque el segundo concepto no se manejara en la época. La intención de Garcilaso con respecto a estos relatos míticos estaría mejor plasmada en la segunda definición, considerando que se trata de una síntesis de las aclaraciones neoplatónicas examinadas líneas atrás. No obstante, la tercera acepción estaría relacionada, sobre todo, con el sentido que cobraba el término fabuloso en el contexto del autor: “lo que no contiene verdad, ni el que lo dize o escribe es con intento de persuadirlo a nadie, porque entonces no sería fabulador, sino engañador y mentiroso, hablando en rigor” (Tesoro 580). Este último, aunque pareciera discrepar respecto de lo que se ha explicado sobre los intereses del Inca, no dejó de ser distinguido por Garcilaso, quien especificó que algunos de los relatos de sus ancestros provenían del imaginario del pueblo incaico antes que de la realidad. De manera explícita, en el capítulo sobre la “Protestación del Autor sobre la Historia”, aclara el componente ficcional o incierto que pudieran haber tenido los mitos de origen: “hemos puesto la primera piedra de nuestro edificio, aunque fabulosa”<sup>18</sup> (I, XIX, 48, mi subrayado)<sup>19</sup>; y, más adelante, indica la importancia de no desestimar estos relatos aunque no se ciñan por completo a la rigurosidad histórica que desde el principio busca:

Iremos con atención de dezir las hazañas más historiales, dexando otras muchas por impertinentes y prolixas, y aunque algunas cosas de las dichas y otras que se dirán parezcan fabulosas, me pareció no dexar de escrevirlas por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan

---

<sup>18</sup> Como recuerda Ricardo González Vigil, también la primera piedra de la historia de Roma fue “fabulosa”, dado que se halla en el mito de la fundación de Rómulo y Remo (188); este paralelo reforzaría, además, la idea que menciona en dos ocasiones, en el “Proemio” y en el Libro IV, acerca de que Cuzco fue una nueva Roma.

<sup>19</sup> Utilizo la edición de Ángel Rosenblat de los Comentarios reales (ver bibliografía). Los dos números en romanos corresponden al libro y al capítulo respectivamente, el número en arábigos corresponde a la página.

para las cosas mayores y mejores que de su Imperio cuentan. Porque, en fin fin, destos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España. (I, XIX, 50, mis subrayados)

Consciente de la necesidad de abordar ambos aspectos para abarcar cabalmente el pasado indígena y lograr un relato que encierre un nivel moralizante y, como se verá, hasta teológico, el Inca demuestra una tendencia innegable a fusionar idílicamente el mito y la historia. En este sentido, la fábula historial —concepto que evoca al cuento historial al que hace alusión Sofía en los Diálogos de amor (II, 141) — es el mecanismo que le permitió valorar ambas nociones desde un único discurso. Al denominarlos de esta forma, según Pease, el Inca demostró poseer el criterio del que carecieron otros cronistas para rebajarles la credibilidad a los mitos pero, al mismo tiempo, conservar la información verdadera que pudiera desprenderse de ellos (“El Inca Garcilaso . . .” 164). Así, al admitir la posibilidad de un mínimo de manipulación —aunque es evidente que la dosis de artificio fue mayor en algunos casos—, demostró que la importancia de la fábula no radica en la literalidad de los acontecimientos narrados, sino en la forma en que se expresan y sutilmente dejan entrever sus sentidos intrínsecos y verdaderos. El Inca advierte sobre esta intervención depurativa justo antes de presentar la fábula que da origen al Imperio y se proclama desde este momento la voz autorizada para discriminar entre lo auténtico y lo meramente ficcional: “la he acertado, quitando algunas cosas que pudieran hazerla odiosa. Empero, bastará haver sacado el verdadero sentido dellas, que es lo que conviene a nuestra historia” (Garcilaso, I, XVII, 45, mi subrayado).

De este modo, la fábula se convierte en el gran receptáculo de verdades alegorizadas sobre los antepasados andinos del Inca. Con ellas, goza de una libertad particular para sugerir ideas que podrían resultar polémicas fuera de los márgenes de la ficción innata



que ha acompañado a este tipo de relatos desde la antigüedad. El valor de la narración deja de recaer en la literalidad de los hechos para comprender nuevos planos superiores gracias a la capacidad de su narrador de recoger lo relevante del mito y convertirlo en una sugestiva fábula historial.

## 2. La teología escondida de los incas

A la luz de las precisiones neoplatónicas sobre la fábula y su teología intrínseca, Garcilaso introdujo los relatos de su pasado inmediato y mítico como parte de una estructura teológica mayor. En su historia del incario desarrolló la versión americana de un esquema providencialista de la historiografía eclesiástica: la praeparatio evangelica de los incas.

El padre Jeffrey Klaiber considera que el mestizo forma parte de lo que denomina la primera generación de teólogos del Nuevo Mundo. Señala que los primeros cronistas reinterpretaron la historia de este continente desde una óptica religiosa y se basaron en esquemas cristianos y bíblicos, pero que, debido a que no era teólogos profesionales, su mensaje no fue transmitido en parte (27). Si bien leer los Comentarios como un texto puramente teológico podría resultar un tanto restringido, pues significaría rebajar su credibilidad, es pertinente atender al hecho de que el Inca introduce un importante mensaje cristiano en su relato histórico y lo estructura siguiendo un esquema de pensamiento agustiniano, dentro del que se hallan insertas las fábulas.

Este horizonte histórico no habría puesto límites a la vocación de historiador del Inca, sino que lo habría predispuesto a interpretar una determinada realidad según sus actitudes ideológicas. Como explica Frankl, el cristianismo, representado por el pensamiento histórico de San Agustín, buscaba la “verdad” histórica a través de “realidades místico-sobrenaturales de la Divina Providencia y de la lucha entre las dos ‘Ciudades’”, la del bien y la del mal (23). En ese sentido, la concepción historiográfica

del Inca recaería en lo que Jacob Burckhardt refirió como la dimensión providencialista que se le atribuye a un determinado suceso, a partir de la comprensión de la actividad de Dios en la historia —en un sentido mesiánico— como guía del destino de los hombres (35).

Dentro de esta estructura, el mestizo dividió la historia del Perú en tres fases distintas que aluden a la idea agustiniana del progreso, a partir de las tres leyes: la Ley de natura, la Ley mosaica y la Ley de Gracia<sup>20</sup>. Luego de describir las costumbres salvajes de los primeros pobladores del Perú, postuló que la segunda edad habría iniciado con la aparición de Manco Cápac y Mama Ocllo, y sus enseñanzas de la Ley natural y la vida moral; y finalizado con la asimilación de los principios de la religión católica. Es decir, en los Comentarios reales, se produce un giro entre las dos primeras leyes, de manera que la historia habría iniciado caóticamente con la edad bestial o ferina, momento de la barbarie pre inca en el que gobiernan el caos y desorden social; luego, con el incario se instauraría la preparación evangélica, al establecerse por primera vez la urbanidad, polis y razón; y, finalmente, la revelación plena y la posibilidad de salvación tendrían lugar con la llegada del Cristianismo (Asensio 589).

Pese a que, debido a que no figuraba entre la relación de las obras que se hallaban en su biblioteca, es posible que Garcilaso no hubiera leído de primera mano esta división tripartita, la idea de construcción gradual de la ciudad de Dios estaba vigente entre sus maestros más cercanos. Como apunta Mercedes Serna, las nociones de predeterminación, sincretismo y prefiguración de las que se nutrió se hallaban presentes tanto en sus lecturas de los humanistas, como en las eruditas discusiones que debió

---

<sup>20</sup> Carmelo Sáenz de Santa María ha destacado que este providencialismo ya se encontraba presente en León Hebreo, y se manifiesta en su análisis de los mitos griegos y su paso de una edad salvaje a una civilizada: “la teoría de León Hebreo, que da al amor el oficio de civilizar a los pueblos y atribuye a Júpiter el haber desarraigado de los primitivos hombres los sacrificios humanos y el canibalismo” (cit. en González Vigil 57).

mantener con sus contemporáneos, y amigos jesuitas en Montilla y Córdoba (“Pensamiento medieval . . .” 5).

Con respecto a la inversión de las primeras dos edades, Garcilaso se habría visto influido por las teorías de Jean Bodin —o Juan Bodino, como lo debió conocer—, pero sin dejar, por ello, de acoger las ideas de degradación de los humanistas italianos. Como elabora Asensio, en el mito de las edades que asumen los florentinos, los imperios se desarrollan como organismos que nacen, florecen y finalmente declinan (589). Si bien el Inca traspone muchas de estas lecturas a su texto, ciertos aspectos en la organización de los Comentarios parecen coincidir más con las teorías del intelectual francés, a quien llega a citar en la Historia general del Perú (Asensio 590). El ascenso vertical que propone Bodin en su principal obra, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, se asemeja más a la idea de progreso y postula —del mismo modo en que lo hace Garcilaso en los primeros capítulos de los Comentarios respecto de los incas— que no existió un “buen salvaje” anterior al establecimiento de las leyes del estado<sup>21</sup>.

Sin embargo, pese a que Asensio considera que se llegó a eliminar del todo el elemento pesimista de los humanistas, la degradación moral y el ambiente hostil que habría afrontado el Imperio antes de la llegada de la Ley de Gracia hace eco indiscutible del declive moral de Roma antes del Cristianismo, según describe San Agustín. Así pues, el recorrido hacia la verdad cristiana se manifiesta de forma lineal: se avanza de una edad primitiva y sin leyes hacia la civilización, pero no hay que obviar por ello que la Ley de Gracia tiene lugar justo después de que se produzca una notable caída de la moralidad entre los gobernantes que acarrearán graves consecuencias para el futuro del

---

<sup>21</sup> En su capítulo “Refutación de los que admiten las cuatro monarquías y la edad de oro”, Bodin señala que los hombres anteriores al estado romano, como los hombres anteriores al Imperio incaico, vivían como bestias. No se asentaban, sino que vivían dispersos por los campos y solo lograban conseguir posesiones mediante la violencia. Esto habría cambiado gradualmente, según el autor, ya que fueron atraídos hacia la humanidad, las buenas costumbres y las leyes de la sociedad (Asensio 589).

Imperio<sup>22</sup>. De cualquier modo, el incario sería para Garcilaso, como señala Serna, la edad de tránsito entre la barbarie y el Cristianismo (“Pensamiento medieval . . .” 1-2), y a partir de este carácter preparatorio deben ser leídos los mitos que tienen lugar en esta etapa.

### 3. La fábula como estrategia frente a la censura

Garcilaso habría recurrido a las fábulas como un astuto mecanismo para incorporar reflexiones clave al conjunto textual que, como en los relatos de los antiguos gentiles, solo una lectura minuciosa y entrenada pudiera descifrar. Como subraya Kristal, desde San Agustín se consideraba que ciertas verdades debían cuidarse de los hombres del común que no gozaban de una alta capacidad de entendimiento (“Fábulas clásicas”<sup>49-50</sup>) y el Inca, sin duda alguna, desde mucho antes de escribir los Comentarios, mantuvo este celo intelectual<sup>23</sup>.

En el “Proemio” de su traducción de los Diálogo, advierte al lector que está por enfrentarse a “materias tan altas” y adivina las exigencias que León Hebreo habría considerado necesarias para realizar una lectura correcta de su texto. Recomienda “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

<sup>22</sup> Este declive moral se comienza a manifestar, como ha especificado Efraín Kristal, durante el gobierno de Huaina Cápac, debido a que este gobernante cometió actos que le merecieron un castigo divino: primero, el Inca sucumbe ante la tentación de acostarse con una prostituta en Quito; y, luego, comete la imprudencia de dividir el Imperio para que sus dos hijos, Huáscar y Atahualpa (“Goths and Turks and the Representation of Pagans and Infidels in Garcilaso and Ercilla” 122-123). A estos dos desaciertos podría sumarse el hecho de que comete un acto de soberbia al nombrar a su hijo Huáscar como a su Dios, dado que el verdadero nombre del Inca era Inti Cusi Huallpa. Así, durante su gobierno se rompe con la tranquilidad que reinó por generaciones, y se desencadenan numerosos motines como el de la isla Puna y el de Chachapoyas y otras tantas naciones se resistieron a ser conquistadas, como en el caso de Túmpiz. Sobre estos aspectos, regresaré más adelante.

<sup>23</sup> Esta inclinación hacia el hermetismo se hace evidente en su decisión de traducir una obra tan intrincada y dirigida a un círculo de lectores bastante limitado como la de Hebreo. Además, la obra ya contaba con dos traducciones previas al español y en esta tercera adaptación fue objeto de censura por parte de la Inquisición. Así mismo, en su biblioteca, se aprecia un aparente desinterés por las obras literarias que disfrutaba la mayoría de gente en su contexto y que no requerirían un esfuerzo intelectual importante. Como apunta Durand, “si bien se abundan libros españoles éstos son de índole científica o devota, o, a lo más, de curiosidades. Muy poco lo estrictamente literario” (“La biblioteca del Inca”, 239)

estimarse en mucho ver que en lengua tan vulgar, con invenciones semejantes, como se podrán notar, escribiese no para el vulgo” (20; mis subrayados).

Esta intención de ser leído por un lector culto y perspicaz se trasladó también a los Comentarios, y con justa razón, pues ahora eran sus ideas las que corrían el riesgo de no tener una recepción apropiada. El Inca interpela a un receptor activo y capaz de leer su relato entre líneas y en todo momento hace explícito su interés en ser el guía que conduzca hacia valiosas reflexiones. Antes de introducir los relatos de origen de los Incas, él mismo revela los sentidos intrínsecos que ocultan las fábulas historiales — aunque queda claro que la filosofía implícita articula la totalidad de los Comentarios y no únicamente a estos relatos— e incita a sus agudos lectores a indagar más allá de la literalidad de las mismas: “tómelas cada uno como quisiere y déles el alegoría que más le cuadrare”. (I, XVIII, 47; mi subrayado).

Pero el interés de Garcilaso de ser leído por un público selecto no solo habría respondido a las limitaciones de la mayoría para comprender los temas filosóficos y teológicos implícitos, sino a una autodefensa solapada sobre las ideas que le pudieron costar el rechazo de la corona y, por ende, la censura de la obra. Christian Fernández ha analizado el concepto de “lector prudente” —o “discreto” como lo llega a llamar Garcilaso (I, XXIV, 46)— que cobró gran relevancia en la época del autor y es fundamental para comprender esta estrategia. Según expresa, este está intrínsecamente relacionado con la noción de comentario que manejaba San Jerónimo como táctica para mantener ocultas ciertas verdades durante la Edad Media<sup>24</sup>. Bajo presiones similares,

---

<sup>24</sup> Sin embargo, como advierte José Antonio Rodríguez Garrido, este comentario al que aludía San Jerónimo guarda relación estrecha con la noción de comento que usa el Inca, mas no con el concepto de comentario que da título a la obra. En el Diccionario de Autoridades, “comentario” se define como “historia o cosa escrita con brevedad”, mientras que “comento” es “explicación, glosa u declaración de lo que está confuso o poco inteligible”. Es decir, el primer término está referido al sentido historiográfico y el segundo, a la práctica metadiscursiva. De modo que cada vez que el autor utiliza la palabra “comento” se refiere exclusivamente al acto de manifestar lo dicho por los historiadores españoles que los antecedieron (ya sea como una ampliación o rectificación); y, en cambio, “comentario es el término que el autor emplea exclusivamente para referirse a su propia obra (tanto a la primera como a la segunda

ambos personajes se habrían visto impedidos de exponer sus ideas con plena libertad, por lo que debieron incluir a un nuevo participante en el circuito comunicativo. Según San Jerónimo, un “lector prudente” es aquel que juzga y decide por sí mismo la verdad o falsedad de lo que expone el comentarista. Si bien pudiera dar la sensación de que este mecanismo solo buscaba posicionar al autor en un plano neutral, sus alcances fueron mayores; el contexto de gran polémica<sup>25</sup> en que el santo recurrió a esta maniobra la convierte más bien en una defensa para liberarse de toda culpa y dejar en manos del lector la responsabilidad de encontrar la verdad en el conjunto de los textos (Fernández 48-49).

No resulta extraño que, dentro de la intrincada estrategia compositiva de los Comentarios reales, la inclusión de las fábulas historiales —que aportan algunas de las nociones más importantes dentro de esta estructura— se dé en forma de digresión<sup>26</sup>. Ya en La Florida el Inca recomendó no hacer uso indiscriminado de este mecanismo, sino solo acudir a él cuando se justifique dentro de determinados pasajes. En el caso de los Comentarios, estas introducciones inusuales responderían a la necesidad de crear la apariencia de inserciones poco relevantes para el sentido general de la obra —como en el caso de la fabula de Pedro Serrano, que se justifica únicamente por la brevedad de los capítulos—. De este modo, es factible pensar se trata de una sutil estrategia retórica, muy semejante a la platónica, para incorporar importantes razonamientos y no de amenas inclusiones al azar.

Como explica Guerra, en realidad, el carácter ejemplar del relato se vería repotenciado por medio de la digresión, puesto que cada aparente divagación tiene el

---

parte) . . . como conjunto y unidad textual”. No obstante, Rodríguez Garrido explica que Garcilaso no debió pretender que su texto estuviera subordinado a otros, sino que, aunque eventualmente pudiera servir de comentario, fuera un proyecto discursivo autónomo reconocible dentro de la práctica historiográfica” (301-303).

<sup>25</sup> San Jerónimo tuvo un altercado con 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.

propósito primordial de deleitar de modo particular a su lector; y hacer que lea con mayor “atención y benevolencia” este discurso atractivo y variado (“La digresión” 334), que finalmente contendría las ideas providencialistas que el Inca quería que hagan eco en la mente de su lector. Así, del mismo modo en que Filón y Sophía parecen divagar e ir en círculos al no llegar a una verdad categórica que contradiga las ideas del otro en el texto de Hebreo (Sommer 127), Garcilaso parece mantener un diálogo abierto con el lector en el que nunca llega a imponerse del todo, pero que es altamente sugestivo.

Por otro lado, la estrategia del “comento y glosa”, por medio de la cual el autor se defiende de antemano frente a cualquier imputación, también se vuelve decisiva en su incorporación de los mitos, sobre todo de aquellos que contaban con versiones difundidas en las crónicas previas. En el “Proemio al lector”, 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 contradiezirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos 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. (8, mis subrayados)

Esta estratagema respondió a cuestiones prácticas vinculadas con la recepción de la obra. A partir de 1556, el estado español inició una vigilancia especial de la impresión y venta de las crónicas de Indias, con el fin de que otras naciones no dispusieran de información reveladora. Felipe II llegó a plantear explícitamente sobre qué puntos se debía escribir y qué forma debía tener la información. Aunque estas pautas estaban dirigidas a los cronistas oficiales, sin duda debieron influir y poner sobre aviso a

cualquier autor que deseara ver su obra publicada bajo el membrete de crónica (Mercedes Serna, “El Inca Garcilaso. . .” 126). En este contexto de constante vigilancia, es comprensible que Garcilaso sintiera temor de que sus Comentarios fueran censurados o publicados dentro del género de novela de caballerías, por lo que no escatimó recursos para disimular su intención, y basar su autoridad de historiador en el conocimiento del quechua y el acceso a fuentes directas. Evidentemente el autor hizo mucho más que comentar las crónicas que lo precedieron y transcribir los mitos —amparado, sobre todo, en el comentario filológico, como él mismo expresó—, por lo que esta exhortación solo buscaría dar una apariencia de humildad y salvaguardar su relato de las malas interpretaciones.

Aunque en la mayoría de casos el Inca escriba acerca de sucesos históricamente registrados por la multitud de cronistas que lo antecedieron, atendería más al sentido superior que se pueda desprender de los mismos o lo que Durand refirió como “el valor total de los pormenores” (42). Su “crónica a destiempo” expresaba estar haciendo un inofensivo recuento, aunque esta maniobra pretendía ciertamente desacreditar buena parte de lo que ostentaba la credibilidad de la sociedad española, para lo cual, además, utilizó un viejo recurso de de la argumentación retórica: aceptó la apariencia de autoridad de cronistas con los cuales discrepaba y disimuladamente desmontó sus afirmaciones (“Las citas de los cronistas españoles”, José Antonio Rodríguez Garrido 98)<sup>27</sup>. Nuevamente en el “Proemio”, explica . . .

Aunque ha havido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del  
Nuevo Mundo, como la de México y la de Perú y las de otros reinos de

---

<sup>27</sup> Aunque se centre en el análisis de la Segunda parte de los Comentarios reales, el trabajo de Rodríguez Garrido hace algunas importantes aclaraciones sobre el uso de las citas. En el acto de citar un discurso ajeno se producen inevitablemente transformaciones, dado que supone descontextualizar el texto original para situarlo en uno nuevo, según las intenciones de quien cita. El Inca explica en su “Prólogo” que los cronistas españoles están citados como autoridades que acreditan su testimonio. Sin embargo, su intención habría sido la de criticar y hasta demoler ciertos argumentos que no se adecuaban al nuevo contexto textual (94-98).



aquella gentilidad, no ha sido con la relación entera que dellos se pudiera dar, que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales, como natural de la ciudad del Cozco, que fué otra Roma en aquel Imperio, tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado. Verdad es que tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tuvo, pero escrívenlas tan cortamente que aun las muy notorias para mí (de la manera que las dicen) las entiendo mal. (8)

Así, en su particular modo de pasar revista a los cronistas más destacados, el Inca no teme contradecir ni destacar los detalles que fundamentan su versión de la historia del Perú. De igual manera, habría meditado concienzudamente el modo de presentar en forma de irrelevantes divagaciones las distintas historias que le fueron descritas a lo largo de su vida en Cuzco y que, en muchos casos, ya contaban con versiones previas y más prestigiosas que las que él consideraba oficiales, pero que no tenían insertos los elementos teológicos que sirven de base a su esquema providencialista de la historia incaica.

...

En suma, historiador-poeta y filólogo experto, el Inca habría sentido el impulso renacentista de crear utopías sin dejar de expresar verdad en las particularidades de su relato, y esta realidad se extiende también a las fábulas historiales. A partir del sentido pedagógico de este tipo de relatos y de su ficción intrínseca pudo establecer con libertad versiones alternativas de la realidad incaica, que no se limitan a ser modificaciones puntuales sobre determinados sucesos, sino que se proyectan al sentido global de la historia del Perú. Por medio del tipo de lectura alegórica que realizaron los

neoplatónicos, incorporó reflexiones teológicas sobre el origen de los incas con el objetivo último de expresar la teología implícita del incario a partir de su carácter preparatorio y favorecedor de la empresa evangelizadora, pero solo a quien estuviera dispuesto a participar de esta realidad.

## II. Análisis alegórico de las fábulas en tres momentos de la praeparatio evangelica

La concepción providencialista de la historia del Perú se sustenta en una serie de acontecimientos históricos, sí, pero sobre todo cobra validez con los relatos míticos de los incas. Estos representan el inicio del diseño trazado por una supuesta fuerza divina, la inspiración que recibieron los amautas para consolidar la unificación de los pueblos y el elevado nivel intelectual que alcanzaron sus gobernantes para intuir nuevas verdades teológicas.

A continuación se presenta el análisis de algunas fábulas que manifiestan estos tres distintos momentos que afrontó el incario en su encuentro final con la Fe. En algunos casos, se trata de mitos sin antecedentes en crónicas previas; en otros, de versiones alternativas de un episodio registrado; y, en otros, de citas textuales de los cronistas que antecedieron al Inca. En todos los casos, la ficción se mezcla con la realidad, y es el Inca quien guía lo destacable del mito que relata.

### 1. **Fábula de Manco Cápac y Mama Ocllo: el principio fabuloso de la religión incaica**

La mitología en torno a la fundación del Cuzco es aprovechada para establecer la primera división de la historia y el fin de la barbarie que gobernó durante la primera edad. Pese a ser catalogada por el Inca como fabulosa, la historia sobre la pareja fundadora constituye la piedra angular del diseño providencialista y la base de la salvación del pueblo.

Para justificar el origen de esta trascendental misión y su visión maniqueísta de los antiguos habitantes del Perú frente a los primeros incas, Garcilaso apela a la autoridad de su tío, el inca Cusi Huallpa. Ante la pregunta acerca del origen del incario, la voz del anciano revela la magnitud de los mitos que fundaron la civilización dentro

de la obra y explica cómo los primeros habitantes eran seres salvajes en sus costumbres e idólatras en sus creencias:

Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas passadas ¿qué noticia tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? . . . Las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hazer de vestir; vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertavan a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra . . . En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se havían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas. (I, XV,40-41; mis subrayados)

De asumirse esta imagen bestial, las nociones en torno a la preparación evangélica y a la dicotomía inca-pre inca se vuelven puntos cruciales que considerar dentro del esquema histórico del antiguo Perú. La vida nómada, la ausencia de una verdadera religión, la poligamia, entre otras prácticas descritas, son formas de vida incompatibles con la civilización. Luego de esta representación, los incas se perfilan como la clara oposición frente al mundo primitivo que los antecede, y como los impulsores de la conversión de las “fieras” en hombres de bien, a partir de los principios de la Ley natural.

Más adelante y siguiendo la explicación del tío, Garcilaso expone cómo este estado de decadencia moral fue revertido por una pareja civilizadora enviada por el Sol:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y embió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinassen en el conocimiento de Nuestro Padre el

Sol<sup>28</sup>, para que lo adorassen y tuviesen por su Dios y para que les diessen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad.  
(Garcilaso I, XV, 41; mis subrayados)

Según relata la fábula, la pareja de hermanos, Manco Cápac y Mama Ocllo, emergió de las aguas del Titicaca, llevando consigo una barra de oro que debía ser hundida en la tierra, únicamente en el lugar seleccionado para la fundación de la nueva ciudad. Luego de enterrar la barra en el cerro de Huanacaure y fundar la ciudad de Cuzco, ambos se encaminaron en un viaje civilizador, con la misión de ir sometiendo a los pueblos salvajes, y de enseñarles a adorar al Sol y trabajar las tierras. El hombre se dirigió hacia el norte y la mujer hacia el sur, con lo que se estableció, además, la dualidad entre el Hanan Cuzco (Cuzco alto), del que forman parte el Inca y sus vasallos; y el Hurin Cuzco (Cuzco bajo), conformado por la coya y sus vasallos<sup>29</sup>. Posteriormente, revelan su procedencia divina y explicaban que su “padre el Sol los había embiado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de aquella tierra” (I, XV, 41-42).

### 1.1. Otras dos versiones del mito

---

<sup>28</sup> Garcilaso advierte que la repetición de este tipo de expresiones puede ofender al lector, por lo que interrumpe su diálogo para explicar que formaban parte del lenguaje de veneración de los incas cuando se dirigían o nombraban al Sol (I, XV, 31). Aun así, resulta sospechosa la exagerada utilización de combinaciones, como Nuestro Padre, y el uso de mayúsculas para referirse a la máxima deidad incaica, especialmente porque no tendría ningún reparo en señalar que Pachacámac era el nombre con que los indios rastrearon al Dios verdadero capítulos más adelante (II, II, 66).

<sup>29</sup> Garcilaso plantea el establecimiento de las “mitades sociales” del Cuzco a partir de la figura de Manco Cápac. Según relata, los ayllus que lo acompañaban se asentaron siguiendo un criterio particular, en el cual lo que lo siguieron ocuparon la parte alta o Hanan Cuzco y eran hermanos mayores, mientras que los seguidores de Mama Ocllo eran hermanos segundos y poblaron Hurin Cuzco. Esta división adquiere, además, una connotación sexual, pues el Hanan se relaciona con el mundo masculino y el Hurin, con el femenino (Rostworowski, “Estructuras andinas . . .” 129). Para Pease, este profundo respeto por la organización política de los incas sería otra muestra del influjo de la historiografía anticuaría de Morales, quien en su Crónica general de España (1578), defiende la importancia de las instituciones. La representación de la genealogía de Incas como si se tratara de una monarquía andina no era poco frecuente entre los cronistas, pero Garcilaso eligió seguir la línea trazada por Cieza de León, Betanzos y, posteriormente, por Pedro Sarmiento de Gamboa, y desestimar la adaptación al modelo romano (“El Inca Garcilaso y su visión histórica de los Incas” 165).

En los capítulos siguientes, el Inca deja testimonio de otras dos versiones de los mitos que expone su tío. La segunda leyenda parece aludir a los tiempos de Noé. Cuenta la historia de un hombre poderoso que apareció en Tiahuanaco después del diluvio y repartió el mundo entre cuatro hombres: Manco Cápac, Colla, Tóca y Pinahua. Sin embargo, la ciudad de Cuzco solo habría sido fundada por el primero, dado que los otros desaparecen sin dejar rastro alguno. Este relato es rápidamente desechado por considerarse fabuloso, es decir, ficcional; y seguramente poco atractivo a sus propósitos. Finalmente, se narra la clásica leyenda de los hermanos Ayar. En ella se cuenta que cuatro hombres y cuatro mujeres: Manco Cápac y Mama Ocllo, su mujer; Ayar Cachi; Ayar Oche; Ayar Auca; y sus respectivas mujeres, surgieron de una de las ventanas de la peña llamada Paucartambo. Según explica, luego de esta fábula, los incas decidieron adornar con oro la ventana de la que salieron y conocerla como “ventana real” desde ese momento (I, XVII, 45-46).

Este último mito coincide en términos generales con el que describió Juan de Betanzos y guarda relación con la versión de Cieza de León. Para ambos cronistas, el mito se presenta como el más antiguo o “genuino” según los antiguos habitantes del Cuzco (Pease, Los incas 34). La versión de Betanzos es más extensa y agrega algunos elementos destacables a la trama. Según su narración, cada pareja llevaba consigo una alabarda de oro y vestía ropa bordada en este mismo metal. Se trasladaron al cerro de Huanacaure y desde lo alto, Áyar Cachi lanzó unas piedras con su honda y creó cuatro cerros y cuatro quebradas. Ante esta demostración de fuerza, sus compañeros decidieron alejarse de él y regresar a Pacaritambo, aduciendo que recogerían sus objetos de oro. Cuando creyó que los demás ya no estaban con él, Ayar Cachi ingresó en la cueva y estos aprovecharon la oportunidad para cubrir la entrada con una gran losa y no dejarlo salir. Luego de este episodio, regresaron a Huanacaure, en donde se quedaron un año y

dejaron a Ayar Oche convertido en ídolo, quien habría volado hasta el cielo para hablar con el dios Sol y traído el encargo de cambiar el nombre de Ayar Manco —nombre original que se le habría dado en esta versión— a Manco Cápac. Poco después, los seis que quedaban se mudaron a la quebrada Matagua, cerca de Cuzco y, desde allí, descendieron al valle, en donde vivía Alcaviza con un grupo de treinta indios. Una vez que negociaron con él y le lograron demostrar que eran hijos del Sol, se establecieron ahí y construyeron una casa para adorar a su padre (Pease, Los incas 34).

Pese a que en ningún momento vacila en demostrar su preferencia por la fábula que procede de la panaca materna —el mito de la pareja fundacional— frente a las que habrían surgido de los alrededores del Cuzco<sup>30</sup>, Garcilaso manifiesta su cautela al relatar los otros dos mitos circulantes (González Vigil, “Comentemos al Inca . . .” 172) y su sentido de fidelidad al presentar al lector todas las versiones. Sin embargo, esta predilección fue condenada por parte de la crítica contemporánea. Por ejemplo, para María Rostworowski, la fábula de los hermanos Ayar es la única “legítimamente andina” y el mito de la pareja fundadora debería ser leída como una manipulación del Inca Garcilaso para lectores europeos (Historia del Tahuantinsuyo 31). Desde una posición más conciliadora, José de la Riva-Agüero escribió que ambos mitos “se integran y complementan mutuamente”: el mito de los hermanos Ayar sería el recuerdo del afincamiento de las tribus incas en el valle del Cuzco y de sus luchas, mientras que el de la pareja estaría rememorando el origen de dichas tribus y de su civilización (101).

## 1.2. El origen de la fábula

No hay que perder de vista que la paternidad del Inca sobre esta leyenda no es concluyente, pues, como recuerda Durand, en el antiguo Perú hubo diversos mitos de

---

<sup>30</sup> Menciona sin tapujos que estas otras versiones le parecieron “tan dignas de risa y más que estas otras” (refiriéndose a las de la mitología greco-romana) (I, XVII, 53). En este caso, Garcilaso aclara el principio fabuloso de estos relatos frente al historial, pese a que contaban con un conocimiento más difundido entre el conjunto de la población.

creación y fundación andina, sujetos a las inevitables variantes de la tradición oral (González Vigil, “Comentemos al Inca” 171). Por ejemplo, existe un mito andino que posee extraordinarias similitudes con el de Manco Cápac y Mama Ocllo: se trata de la historia fundacional de los Q’eros, grupo de habitantes de la provincia cuzqueña de Paucartambo. En la versión registrada por el antropólogo Óscar Núñez del Prado, se narra cómo una pareja civilizadora, compuesta por Inkarí y Qollarí, es enviada por el dios Apu Roal, luego de que este castigara a los habitantes salvajes de Ñaupá Machus. La deidad habría entregado a Inkarí una barreta de oro para que cayera erguida en el lugar donde debían fundar un pueblo y a Qollarí, una rueca. La fundación se habría llevado a cabo de modo forzado, luego de clavar la barra de manera oblicua, a orillas de un río entre unas montañas negras. La decisión de construir la ciudad en este lugar desafía la voluntad de Roal por lo que Inkarí recibe un castigo de los Apus: los Ñaupá Machus lo persiguen en forma de rocas y este huye aterrado a la zona del Titicaca, en donde decide retornar al norte y cumplir con el deseo del dios. Entierra la barra en un valle fértil entre el Chinchaysuyo y el Collasuyo, y funda la ciudad de Cuzco; desde donde envía a su primogénito a poblar Q’eros y al resto de su descendencia a los distintos lugares que formarán parte del Imperio incaico (Juan Ossio 70-71).

No obstante, también existe la posibilidad de que el origen de la fábula que, según el Inca, instituye la historia del incario no se halle en la región andina, sino que haya sido inspirada por el mito que buscó legitimar a la dinastía española. Para Carmen Bernand, la fábula de la pareja fundadora rememora el mito de Tubal, por medio del cual los anticuarios andaluces intentaron conciliar la tradición bíblica, egipcia, caldea y greco latina<sup>31</sup>. Según se narra, “Tubal, hijo de Japhet y nieto de Noé, había llegado a la

---

<sup>31</sup> El mito forma parte del libro *Berosi. Chaldei Sacerdotis. Reliquorumque consimilis argumenti autorum. De antiquitate Italiae, ac totius orbis, eum F. Ioan Annii iterbensis Theologi comentatione & auxes, at verborum rerumque memorabilium índice plenissimo* (1498). del dominico Giovanni Nanni, conocido bajo el seudónimo de Annio de Viterbo. Pease cree que es posible que el Inca Garcilaso poseyera un



península ibérica después de la confusión de las lenguas y habría sido el ancestro de los Iberos”. Este héroe civilizador se dirigió a Andalucía para llevar a la región la ciencia y las artes de los caldeos (“Hebreos . . .” 1) y, como Manco Cápac, mejorar sus costumbres y modos de vida. Aunque Garcilaso, no hace mención del mito, Ambrosio de Morales —personaje del que se vio fuertemente influido, como se explicó en la introducción del trabajo— tuvo a su cargo el concluir la obra con la cual se buscaba construir el nacionalismo peninsular cuando fue nombrado Cronista real en 1563. Se llegó a afirmar que la referencia a Tubal aparecía en unos manuscritos antiguos con la lista de los primeros veinticuatro reyes de España, aunque luego se demostró que se trataba de una falsificación (Bernand, “Hebreos . . .” 1-2). El propósito de alentar esta falsa genealogía habría sido, evidentemente, el de propiciar un contexto histórico indiscutible, como el que propiciaba la Biblia (Pease, “El Inca Garcilaso . . .” 160).

Aunque no existe forma de comprobarlo, el mito tubalino pudo animar al Inca a indagar en las posibilidades del sincretismo religioso como fuerza fundadora de una civilización y el mito de los Q’eros quizás le brindó el escenario andino que requería para proponer una versión alternativa; aun así requería ajustes, pues una esencia superior a la de Roal no hubiera enviado a un ser tan imperfecto como Incari para difundir su doctrina.

Ciertamente, más importante que indagar acerca de si el Inca faltó o no a su fidelidad como historiador al crear o preferir un mito que desafiara las convenciones, conviene analizar las razones que lo llevaron a hacerlo. En principio, en el mito de los hermanos Ayar se vuelve evidente la cantidad de sucesos ficticiales que contribuyen con que se pierda de vista el origen divino de las parejas y su función como mensajeros de una nueva idolatría. Además, la caracterización recuerda a los míticos personajes

---

ejemplar del mito, puesto que esta versión circuló y fue objeto de gran interés entre los intelectuales cercanos al mestizo (“El Inca Garcilaso . . .” 160).

griegos que Platón condenó, pues los defectos prevalecen por sobre su naturaleza heroica; por ejemplo, el temor que sienten hacia la fuerza de Ayar Cachi y la poca misericordia que demuestran al abandonarlo y cometer un acto de fratricidio no pueden estar más alejados de los valores que ostenta la religión católica<sup>32</sup>. En contraste, el mito de la pareja utiliza una narrativa que privilegia el sentido didáctico de la historia, pues la intención moral está claramente fijada por una oposición entre los personajes y se evita caer en detalles que pudieran restar protagonismo al trasfondo teológico. Desde el inicio de la fábula, se establece la importancia de la ascendencia divina y la intención de conciliar antes que de castigar, mientras que en el mito más famoso el origen de estos hombres y mujeres se convierte en un elemento más de la diégesis.

Finalmente, las particularidades del relato pudieron ser intervenidas sin faltar, por ello, a una verdad histórica superior. El mismo autor persuade a su lector de no detenerse demasiado en detalles inútiles, pues, según señala, lo destacable sería que de los tres mitos se desprende que Manco Cápac fue el primer Inca y que de él descienden los demás reyes, ya que “de los otros tres hermanos no hazen mención, antes por la vía alegórica los deshazen . . . porque nunca después Rey alguno ni hombre de su linaje se llamó de aquellos nombres” (Garcilaso I, XV-XVIII, 39-47). A esto se podría agregar que surgen de una fuerza divina que el Inca interpretó como genuinamente cristiana.

### 1.3. Estrategias para autorizar su versión

Para desacreditar los mitos que carecen del sentido alegórico que su historia requiere o que distraen al lector con hechos que pierden de vista el origen divino de los primeros hombres y su función en el territorio andino, el autor hace uso de las técnicas renacentistas que perfeccionó en sus dos obras anteriores. En primer lugar, realiza una

---

<sup>32</sup> Inclusive, en versiones posteriores, como la de Guamán Poma, se menciona que Mama Huaco es madre de Manco Cápac, por lo que se alude a una relación incestuosa entre madre e hijo, propiciada por el mismo demonio: “Y se casó, dando dote al sol y a la luna con su muger que era su madre, la señora Mama Uaco, coya, por mandado de los uacas y demonios” (VI, 87).

explicación filológica acerca de la imposibilidad de la que la dicción Ayar haya servido para nombrar a los primeros hombres, debido a que “no tiene significación en la lengua general del Perú” (I, XVIII, 46-47), mientras que las otras —utilizadas en el mito fundacional— sí poseen significados, pese a que no fueron bien alegorizadas por los cronistas españoles:

Las otras dicciones son de la lengua general: cachi quiere dezir sal, la que comemos, y uchu es el condimento que echan en sus guisados, que los españoles llaman pimienta . . . La otra dicción, sauca, quiere dezir regozijo, contento y alegría. Apretando a los indios sobre qué se hizieron aquellos tres hermanos y hermanas de sus primeros Reyes, dizen mil disparates, y no hallando mejor salida, alegorizan la fábula, diciendo que por la sal, que es uno de los nombres, entienden la enseñança que el Inca les hizo de la vida natural, y por el pimienta, el gusto que della recibieron, y por el nombre regozijo entienden el contento y alegría con que después vivieron. Y aún esto lo dicen por tantos rodeos, tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán dezir que por el discurso y orden de sus palabras<sup>33</sup>. (I, XVIII, 47, mi subrayado)

Así mismo, para autorizar el mito frente a los otros dos, utiliza la estrategia retórica de los humanistas y revela ser un gran conocedor de las técnicas de la historiografía clásica. Cuando se ve imposibilitado de apelar a su estrategia de comento

---

<sup>33</sup> Rostworowski coincide con el Inca en que cachi significa sal. En cuanto a uchu, entiende que significó quinua silvestre o ají —esta última acepción habría sido impuesta de manera arbitraria por los españoles—. Manco —o mango en otras versiones— habría remitido a un antiguo cereal extinto. La cuarta denominación, muy por el contrario de lo que explicó el Inca, habría estado relacionada con lo bélico. Así mismo, la historiadora desmiente al mestizo al señalar que la dicción Ayar sí podría provenir de una etimología quechua, ya que, en el diccionario de fray Diego González Olgúin, es el nombre de la quinua silvestre, planta muy cultivada en el Tawantinsuyo. Una segunda posibilidad planteada por la autora es que el término haya sido impuesto con posterioridad, luego del dominio de los incas sobre los ayarmacas, con el fin de justificar una continuidad entre los grupos (27).

y glosa de los historiadores, o de presentarse como testigo de vista de los sucesos, se refugia en la lógica del diálogo. El Inca logra revivir con gran elocuencia el rito de transmisión de padre a hijo, propio de la cultura oral, por medio del diálogo platónico y convierte esta versión en “historia” a través de la cita textual que traduce del tío (Garcés 303-304). Este “esquema esencial del lenguaje”, como lo denomina Alberto Escobar, pondría de relieve realidades humanas contrastadas y buscaría reconquistar la verdad. Además, le daría una ventaja frente al resto de historiadores que presentaron una visión unilateral, y que no contaban con el amplio conocimiento de la lengua y cultura de los incas que él poseía. Cuando no puede presentarse como testigo presencial de los acontecimientos, dialoga directamente con un texto o, en este caso, con una figura más autorizada para probar la “veracidad” de los acontecimientos, y, por medio de este mecanismo, intentar reconquistar la verdad para sus lectores (Escobar 224-225) o, por lo menos, “solapar su frágil autoridad narrativa” (Soria Olmedo 156).

Al transcribir la historia oral de los incas, Garcilaso habría buscado otorgar al discurso andino el valor historiográfico de los textos europeos. Si bien pudiera parecer que el discurso oral del tío no es una fuente objetiva, debido a que el paso del tiempo pudo haber variado su testimonio, se preocupó por demostrar que estos mitos no circulaban libre y únicamente en el imaginario de los incas, ya que contaban, al igual que todo su universo simbólico, con el apoyo de los quipus (Schuessler 84). El mestizo explica que, aunque pudo ser testigo de vista de las idolatrías, fiestas y supersticiones de los incas, las historias sobre las conquistas le fueron dadas por sus parientes y, con mayor detalle, por las relaciones que guardaba cada provincia:

. . . luego que propuse escrever esta historia, escreví a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudasse con la relación que pudiesse haver de las particulares conquistas que los Incas

hizieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y ñudos con sus historias anales y la tradición dellas, y por esto retiene mejor que lo que en ella passó que lo que pasó en la ajena . . . y assi tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuvieron, sino que ésta será más larga. (I, XIX, 48-49)

Sin embargo, el lector debe depositar su fe en el texto que traslada el autor, pues estas fuentes, como los manuscritos del padre Blas Valera<sup>34</sup>, no son cotejables.

Aun así, el hecho mismo de que se narren tres distintas versiones de los mitos de origen por medio de la lógica del diálogo fomenta la ilusión de objetividad en lo narrado y puede ser entendido como una sutil y efectiva táctica de manipulación de la información. Al ser capaz de albergar opiniones y puntos de vista discordantes, el diálogo convierte a Garcilaso en una suerte de neutral intermediario que se limita a exponer textualmente las razones de su tío anciano como representante de los incas. Pese a ello, resulta adecuado pensar que es el Inca quien termina por guiar la lectura y enfatizar los elementos que considera relevantes para su versión del origen del incario, sobre todo porque se trata del eje central del diseño providencialista.

#### **1.4. La fábula y la divina providencia: el inicio de la Ley natural**

La razón última por la cual habría destacado este mito se debe, como ya se ha sugerido, a que la aparición de los incas responde, de modo más evidente que en los otros dos, a la voluntad del Dios cristiano—y no solo a la del dios incaico— y el

---

<sup>34</sup> Este cronista chachapoyano es una de las principales fuentes de la Primera parte de los Comentarios reales. Se trata de un jesuita misionero y mestizo, como el Inca, quien escribió una historia del Perú en latín. Esta habría llegado a Garcilaso gracias al padre Maldonado de Saavedra. La fuente se convirtió en el “as bajo la manga” del Inca, pues, convenientemente para él, la única copia que sobrevivió al Saco de Cádiz de 1595, y que fue la misma que él recibió, se perdió y no fue posible corroborar la información con que autoriza su historia de los incas (Zamora 552-553). La obra de Valera debió incitar gran interés en el Inca, ya que, como él, intentó reconciliar los conflictos de la conquista mediante el ejercicio de la escritura sin dejar de denunciar los atropellos que tuvieron lugar durante la conquista (Ramírez 82)

propósito es claramente moralizante frente a las sociedades bárbaras. Es decir, el origen de los fundadores del incario habría propiciado la división andina entre la edad bestial y la civilización incaica por obra y gracia divina. Manco Cápac es presentado dentro de la fábula como un mensajero de Dios que cumple, junto con Mama Ocllo, con la voluntad de transformar las fieras en hombres; así . . .

permitió Dios nuestro Señor que dellos mismos saliese un luzero del alva que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres devían tenerse unos a otros. . . Para que cuando esse mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de embiar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse, no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Sancta Madre Iglesia Romana. (Garcilaso I, XV, 39; mis subrayados)

Al enseñar la Ley natural y extirpar las idolatrías y crueldades, la pareja elevó a estos pueblos a un nivel moral más digno para la recepción de la Ley de Gracia. El padre Klaiber ha destacado que esta dualidad se convierte en la encargada de enseñar la Ley natural que, desde la perspectiva providencialista, antecede a la Ley del evangelio (Ley de Gracia) y es tan legítima como esta por pertenecer a un determinado y necesario momento histórico (56-57). El mismo culto solar ubicaría en un espacio intermedio entre el paganismo y el monoteísmo al incario, pues, como anota Bernard, este ya contaba con una tradición que se remonta hasta el siglo III y “representa una reestructuración tardía del paganismo frente al cristianismo triunfante”<sup>35</sup>. Esta teología se

---

<sup>35</sup> Al fundar Constantinopla en el año 324, Constantino optó por no combatir el culto ni los símbolos solares de Helios. En lugar de ello, les atribuyó una virtud política de integración imperial, que no resultaron contradictorios con las ideas cristianas, ya que Cristo es llamado Lux mundi en la Biblia. En 362, Julián el Apóstata redactó el Discurso sobre Helios-Rey, inspirado en el Timeo y en la República de

inspira en Platón y ofrece una reinterpretación de la ‘antigua religión’ en términos que tienden a transformar el paganismo en un esbozo prístino de monoteísmo” (“Soles . . .” 33).

En ese sentido, el uso de epítetos tradicionales del cristianismo denota nuevamente un sincretismo de religiones. Primero, el mestizo usa el término lucero del alba para expresar la virtud que emanó como una luz divina de los primeros incas a partir de sus enseñanzas y, líneas abajo, emplea el apelativo sol de justicia<sup>36</sup> para aludir al Dios cristiano. Aunque no son expresiones ajenas a la devoción católica, la elección no puede ser accidental. Como explica Luis Clavell en su análisis del De divinis nominibus del Seudo Dionisio Areopagita con relación al comentario de Santo Tomás, en todos los atributos que se le designan a Dios “se hallan de modo eminente la claridad y la armonía” (98). Garcilaso habría seleccionado con astucia dos formas que caracterizan tradicionalmente al Dios cristiano para luego vincularlas con el momento de tránsito hacia las leyes naturales. Así pues, el primer apelativo expresa la claridad de Dios que, como esgrime Clavell, da “a participar de su rayo luminoso que es fuente de toda luz” (97). Por otro lado, el sol, emblema de la perfección y armonía platónicas, rememora el segundo atributo divino, y logra fundir en una sola frase la perfección y su manifestación tangible en el dios incaico. En este punto, es pertinente mencionar que el primer Inca recurre justamente a la belleza y a la luminosidad del sol para convencer a los indios de aceptar esta nueva idolatría y dejar atrás las suyas: “Advirtiessen la

---

Platón. En él, desarrolla la idea de la existencia de dos mundos paralelos y distintos, uno visible y sometido a las leyes del devenir, y uno invisible inteligible, en el que impera el Bien. Para Julián, el sol es el reflejo del Helios inteligible. En el Renacimiento, el tema solar es retomado por los humanistas. La “oración del Sol” de Julián era leída en los círculos florentinos. Ficino es el primero en hablar sobre la “teología platónica” y la “prisca teología”, con lo cual refleja su intención estudiar la teología dentro de un marco más amplio que el que brinda el cristianismo. Su discípulo, Pico della Mirandola, mantuvo esta intención y la buscó concretarla desde la Cábaja judía. En su sincretismo extremo, traza una genealogía que va desde Moisés, en el Antiguo Testamento, sigue con Hermes-Mercurio, Zoroastro y Pitágoras, Platón, y finaliza con Jesús como heredero de esta “teología natural” (Bernand, “Soles . . .” 33-34).

<sup>36</sup> En el Antiguo Testamento, el profeta Malaquías anuncia la llegada del hijo de Dios bajo este término: “Mas vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salud; y saldréis, y saltaréis como becerros de la manada” (Mal 4:2).

diferencia que había del resplandor y hermosura del Sol a la suziedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerço y las demás savandijas que tenían por dioses . . . Con estas razones y otras tan rústicas persuadió el Inca Manco Cápac a sus primeros vassallos a que adorassen al Sol y lo tuviessen por su Dios” (II, I, 64). De esta forma, apelando al simbolismo platónico, el Inca estaría anunciando la naturaleza superior del culto que fundan los primeros incas respecto de los anteriores pueblos y sus creencias primitivas. Habreo había reconocido también las potencialidades del Sol como ministro entre lo terrenal y la naturaleza divina, dadas estas características:

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. Así que podrás creer que el sol es verdadero simulacro del entendimiento divino; y sobre todo se le asemeja en la hermosura. (Hebreo III, 247)

Esta nueva etapa representaría para Garcilaso el primer momento dentro de la preparación evangélica. Para Eusebio de Cesárea, este momento de la historiografía eclesiástica dependía de dos presupuestos: el monoteísmo —o cuasi monoteísmo— religioso y la moralidad de las costumbres (Viciano 781). Ambas condiciones se llegan a forjar debido a las nuevas enseñanzas y leyes de los incas. En cuanto a la religión, el Inca escribió —refiriéndose al culto visible— que . . .

aunque tuvieron muchos sacrificios, como adelante diremos, y muchas supersticiones, como creer en sueños, mirar en agujeros y otras cosas de tanta burlería como otras muchas que ellos vedaron, en fin no tuvieron más dioses que al Sol, al cual adoraron por sus excelencias y beneficios



naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad. (II, I, 64-65)

La fe de los primeros hombres, la cual se hallaba diseminada entre múltiples objetos paganos, habría sido redireccionada por la pareja fundadora hacia un culto más importante, ya que, 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 (Duviols, “Providencialismo . . .” 378)<sup>37</sup>. No obstante, según deduce Garcilaso, también tuvieron una devoción superior a esta y equiparable a la del Dios cristiano, a la cual no levantaron templos, sino que adoraron interiormente: Pachacámac (II, II, 66).

Por otro lado, la superación de la vida nómada de los pueblos pre incas, y el establecimiento de ciudades y leyes serían el primer gran paso hacia la institución de la vida moral. En este primer momento, se fundó también el método de enseñanza, y de consolidación y extensión del pueblo incaico. Como, analiza Pierre Duviols, los incas, desde el inicio, prefirieron emplear un trato amable en lugar de persuadir por medio de la violencia, debido a las órdenes de su padre (“Providencialismo . . .” 378):

Cuando hayáis reducido essas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haziendo, en todo, oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejança mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean. (I, XV, 41)

---

<sup>37</sup> Garcilaso explica que otra muestra de que esta fue la principal idolatría radica en su posición privilegiada como único culto visible al cual levantaron templos y rindieron tributo. Pese a que también veneraron a la Luna por hermana y esposa del Sol, no le ofrecieron sacrificios ni le edificaron lugares de oración. Al relámpago, trueno y rayo tampoco los tuvieron por dioses, como creyeron algunos de los historiadores españoles; el Inca explica que eran considerados criados del Sol y que, inclusive, la caída de un rayo era vista como una terrible maldición (II, I, 65).

Los nuevos preceptos y ordenanzas estuvieron dirigidos a elevar las condiciones de vida de los más de cien pueblos conquistados, y a dotarlos de favores y privilegios. Les enseñaron a ocupar su tiempo mediante el cultivo de las tierras, el labrado, el tejido, el arreo del ganado, entre otras prácticas que los beneficiarían. Los instruyeron sobre la urbanidad, hermandad y respeto para que todos vivieran en “perpetua paz y concordia y no nasciessen enojos y passiones” (I, XXI, 51). Se establecieron leyes a las que estaban sujetos todos los vasallos sin excepción. Se eligieron curacas de entre los hombre más afables, piadosos y justos, y se dividieron equitativamente los recursos entre cada pueblo. Se ordenó la construcción de templos para adorar y honrar al Sol, de la casa de mujeres, entre otros lugares de devoción. Conforme se fueron colmando de beneficios, no tuvieron duda de que aquellos hombres eran enviados del cielo, por lo que prometieron cumplir con sus mandatos (I, XXI, 53).

A partir los métodos de conquista y gobierno que describe el cronista, es plausible señalar una crítica implícita a la brutal actuación de los primeros españoles. Garcilaso se preocupa en todo momento de resaltar que, al igual que sus sucesores, el primer Inca predicó con el ejemplo y mantuvo satisfechos a los pueblos por medio de mercedes y de la magnanimidad de su régimen, al grado de llegar a ser llamado Huacchacúyac o amador y bienhechor de pobres (I, XXIV, 57). En contraposición, los españoles optaron por el control forzoso y la imposición religiosa, e instauraron el conflicto y la discordia en un pueblo que los recibió afablemente. Además, a diferencia de los Reyes Incas, el Rey de España no siguió de cerca el proceso de conquista y ni siquiera llegó a ver con sus propios ojos las tierras que consolidaron y enriquecieron su Imperio.

No es osado señalar que el Inca llegó a postular un cuasi monoteísmo andino. Pese a que los historiadores españoles habrían atribuido un sinnúmero de idolatrías por error<sup>38</sup>, las enseñanzas impartidas y la extirpación de todo culto anterior serían los signos más evidentes de que las costumbres estaban cambiando a causa de la intervención divina y de que el salvajismo de los primeros pueblos había llegado a su fin.

### 1.5. Manco Cápac, el primer inca fabulador

Acerca del principio fabuloso de estos mitos, el autor refiere que fueron entendidos por los indios en su sentido literal, no siendo así por los primeros Incas. Aquellos, “con la simplicidad que entones y siempre tuvieron . . . creyeron todo lo que el Inca les dixo, principalmente el dezirles que era hijo del Sol, porque también entre ellos hay nasciones que se jactan descendir de semejantes fábulas” (I, XXI, 52). Por su parte, los primeros incas, según explica, sí comprendían el sentido alegórico que portaban sus propios relatos y la necesidad de que los tengan por deidades, para poder llevar a cabo el propósito moralizante que se habían trazado. El revelador retrato que desliza Garcilaso del primer Inca así lo demuestra:

Manco Cápac . . . devió de ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo . . . y vió la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural. Y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los embiava para que doctrinassen y hiziessen bien a aquellas gentes . . . Y como con los beneficios y honras

---

<sup>38</sup> Según Garcilaso, atribuyen gran cantidad de dioses a los incas por dos razones: en primer lugar, por no saber dividir la idolatría de la primera edad y la de la segunda; y, en segundo lugar, por un manejo inadecuado del lenguaje de los naturales. Sobre este último aspecto, explica que, debido a los múltiples significados que adquirió, la palabra huaca puede ser entendida como ídolo, cosa sagrada, templo grande o chico, sepulcro, cosa que destaca por muy hermosa, muy monstruosa o por salir de su curso natural, entre otras acepciones (II, IV, 72). Los españoles habrían asumido que todo aquello que era nombrado bajo este término refería a una idolatría distinta y a una infinidad de dioses.

que a sus vassallos hizo confirmasse la fábula de su genealogía, creyeron firmemente los indios que era hijo del Sol venido del cielo, y lo adoraron por tal, como hizieron los gentiles antiguos. (I, XXV, 60; mis subrayados)

Riva-Agüero encontró en esta deducción un matiz “pseudo-racionalista” (100). Demostrando una vez más su espíritu crítico, el Inca presenta una posibilidad más lógica que las relatadas hasta entonces y una visión menos idealizada de la mítica figura de Manco Cápac. Sin embargo, esta versión no excluye el elemento sobrenatural: los primeros incas no fueron enviados del Sol, pero sí habrían sido impulsados por alguna fuerza celestial que les otorgó la sabiduría necesaria para emprender la misión evangelizadora.

En ese sentido, el perspicaz Manco Cápac de los Comentarios tuvo que anticipar la necesidad de probar su superioridad frente al resto de los hombres. Citando a Varrón, San Agustín opina que “el inventarse los hombres ascendientes divinos resulta ventajoso” (III, V, 152). Escribe que aún siendo falso, el que los más virtuosos se asuman criaturas celestiales resulta útil a las ciudades, puesto que con ello se infunde seguridad a los pueblos y se forja la audacia necesaria para emprender grandes empresas. Señala, además, que muchos de los ritos sagrados habrían sido inventos desde el momento en que se consideraron ventajosos (III, V, 152). Guiado por estos mismos principios, Hebreo explica que Júpiter habría sido también enviado por Dios para erradicar las conductas condenables de los cretenses, para lo cual, como los primeros incas, se vio en la necesidad de fingirse divino<sup>39</sup> (Kristal, “Fábulas clásicas . . .” 53-55). Esta referencia a lo divino se habría aplicado con razón a algunos hombres, “pero

---

<sup>39</sup> Alfonso de Madrigal explicó, en el capítulo “Por qué los antiguos a los hombres excelentes llamaron dioses e hijos de Dios” de su libro Sobre Eusebio, que “este es un principio de entender entre todos los poetas que a todos los antiguos hombres de magníficos hechos o altas proezas o divinos ingenios ser dioses o hijos de dioses y así fingieron el mundo de dioses” (cit. en Kristal 53).

solamente a aquellos que tuvieron alguna virtud heroica e hicieron actos semejantes a los divinos y cosas grandes y dignas de eterna memoria” (Hebreo II, 150).

Para el caso de los Comentarios, la extirpación de idolatrías y de los ritos más crueles, con el fin de elevar a los indios a un nivel moral superior; y la instauración de un nuevo sistema de mandato que vele por el bienestar de sus vasallos son actos que, de asumirse como ciertos, solo pueden glorificar a quienes los propiciaron. En ese sentido, lejos de poder concebirse como una vil ficción, la fábula de origen habría sido de gran provecho: consolidó la autoridad divina del Inca, y propició la expansión y consolidación del Imperio para que cada vez más vasallos pudieran beneficiarse.

...

En síntesis, los niveles alegóricos que el mestizo heredó de la tradición neoplatónica evidencian la importancia de estos relatos en su sentido literal: la obediencia de los indios frente a los Incas, a quienes apreciaron como seres divinos, no hubiera sido posible sin el principio sobrenatural en el que basaron su presencia; y en un sentido moral, los fines civilizadores de los Incas como seres prodigiosos justifican la invención de los mitos. El sentido teológico se sugiere por la esencia divina que habría motivado las acciones de esta pareja fundadora. Se trata del inicio de la ley natural, camino certero a la evangelización.

## **2. La misión evangelizadora de los amautas a través de las fábulas**

En su propia descripción, el mestizo presenta una visión idealizada del Imperio en la que Cuzco se revela como una nueva Roma, como expresa en varios pasajes. Del mismo modo en el que Dios habría preparado la difusión de la religión católica alentando la expansión del Imperio romano, también habría propiciado el contexto ideal para que el próximo advenimiento se disemine por toda la extensión del Tahuantinsuyo (Klaiber 55). Con el fin de dar a conocer esta realidad, Garcilaso recurre a las fábulas

que registraron los amautas e introduce en su relato algunas de las que evidencian la razón y el buen obrar que acompañaron a los Reyes Incas en la incorporación de nuevos vasallos al Imperio.

Las distintas crónicas atribuyen las conquistas y el continuo crecimiento del Imperio a los sucesivos Incas (Pease, Los incas 49). En todos los casos, se insistió en la eficacia con que se llevó a cabo la administración, hasta el punto de que esta visión casi utópica se mantuvo inmutable hasta los siglos XIX y XX y el Imperio fue percibido como un ideal de distribución de las riquezas (Pease, Los incas 53). Garcilaso no fue la excepción. En su crónica destaca de manera particular los métodos que emplearon los incas para reducir a los indios, los beneficios que les procuraron —en la administración de la justicia; la organización del trabajo y el tributo; la construcción de puentes, caminos y acueductos; la educación; la medicina; y, sobre todo, en las leyes morales— y el rol de los amautas para difundir el buen obrar de sus reyes.

Para el Inca, los amautas desempeñaban un rol fundamental para la consolidación del Imperio. Como señala 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 (“Fábulas clásicas . . .” 56). Durante las fiestas solemnes, sus comedias y tragedias eran representadas y, de esta forma, se exaltaban las virtudes del Imperio. Los argumentos de los autos de las tragedias trataban únicamente sobre hechos y victorias militares, hazañas de los Reyes pasados y sobre cualquier otro acontecimiento que reflejara la grandeza de los Incas y su supremacía sobre los otros pueblos. Las comedias se escribían, por otra parte, para abarcar temas de agricultura, hacienda u otras actividades propias de la familia y el hogar. Nunca se montaron obras que no hicieran algo más que difundir las ventajas de vivir bajo las

leyes de los incas<sup>40</sup> (II, XXVII, 121). Así, la historia oficial y la composición de tragedias y comedias para festividades corrían por cuenta de estos personajes que con gran ingenio las habrían dotado de enseñanzas morales para la vida práctica, según la versión del mestizo.

### 3.1. La mítica conquista de Cac-yauiri

Una de estas fábulas que da noticia de los métodos que emplearon los incas es la de la conquista del pueblo de Cac-yauiri durante el reinado de Maita Cápac. A través de ella, el mestizo expone el grado de mansedumbre de los incas en sus conquistas, aun frente a los ejércitos más fieros. Según el relato historial, los collas manifestaron gran resistencia a ser sometidos desde el principio y se ampararon en un fuerte de piedra que construyeron en un cerro al que consideraban sagrado. Para los incas, el enfrentamiento armando era el último recurso y, según sus costumbres, antes se buscó negociar pacíficamente y dar a conocer los beneficios de vivir bajo sus leyes, mediante el envío de embajadores con requerimiento durante un largo tiempo:

El Inca embió los requerimientos acostumbrados y que en particular les dixessen que no iva a quitarles sus vidas ni haziendas, sino a hazerles los beneficios que el Sol mandava que hiziesse a los indios; que no se desacatassen a sus hijos, ni se tomassen con ellos, que eran invencibles, que el Sol les ayudava en todas sus conquistas y peleas, y que lo tuviessen por su Dios y lo adorassen. Este recaudo embió el Inca muchas vezes a los indios, los cuales estuvieron siempre pertinaces. (III, II, 133-134)

---

<sup>40</sup> Igualmente, los haraucicus fueron los poetas del Imperio. Ellos compusieron cantares amorosos, pero también las hazañas de los Reyes y de otros incas y curacas principales; y los enseñaban a su descendientes por tradición, para que recordaran los hechos valerosos de sus pasados y los imitaran. Estos versos eran pocos y breves para que todos pudieran memorizarlos, pero, al igual que las fábulas, contenían una gran cantidad de información (II, XXVII, 121).

Hasta el último momento, se mostró compasivo, ya “que no llevaba ánimo de darles batalla, sino vencerlos con halagos o con la hambre, si de otra manera no pudiese, repartió su ejército en cuatro partes y cercó el cerro” (Garcilaso III, III, 136). Así pasaron muchos días peleando para resistir antes que para acabar con sus enemigos, hasta que un día salieron a pelear y sus propias piedras, flechas y otras armas se volvieron en su contra por acción divina: “el Sol, no pudiendo sufrir la poca estima que de su hijo hacían los Collas, había mandado que sus propias armas se bolviessen contra ellos y los castigassen, pues los Incas no habían querido hazerlo” (Garcilaso III, III, 136). La gran masacre de aquel día devino en el arrepentimiento de los curacas y los capitanes, quienes salieron con las manos atadas y sogas en los cuellos en señal de que merecían la muerte por desafiar al hijo del Sol. El Inca los perdonó, pues antes que matarlos quería enseñarles a vivir “en razón y ley natural” (Garcilaso III, III, 136).

El Inca escribe que lo historial del relato —es decir, lo verdadero— es que en aquel sangriento enfrentamiento los incas pelearon con todo el rigor que sus armas les permitieron. No obstante, como solo habían resistido sin matar hasta ese día, dijeron que tampoco pelearon en aquella ocasión, sino que todo fue obra de su dios. La historia habría sido astutamente alegorizada por los amautas; y los indios, por ser tan llanos en su entendimiento, creyeron cada detalle y asumieron los sentidos morales y teológicos con que la dotaron:

Los indios, como tan simples, creyeron que era así, pues los Incas, que eran tenidos por hijos del Sol, lo afirmaban. Los amautas, que eran los filósofos, alegorizando la fábula, dezían que por no haver querido los Collas soltar las armas y obedescer al Inca cuando se lo mandaron, se les habían buuelto en contra, porque sus armas fueron causa de la muerte dellos. (III, III, 136)



La clemencia de Maita Capac, quien pudiendo arremeter duramente contra el pueblo que se resistía opta por evitar el conflicto, sería recompensada con un acto de justicia divina, en el que, además, se deja vivo testimonio del poder divino del Inca frente a los demás hombres.

La efectividad de estos relatos para fortalecer su condición de hijo del Sol frente a sus súbditos y a quienes aún se resistían a ser sometidos fue considerable. La prueba más tangible es que, según el mestizo, algunas naciones que se encontraban en condiciones de resistirse a una eventual guerra se entregaron por propia voluntad:

Esta fábula y el auto de la piedad y clemencia del Príncipe, se divulgó por las naciones comarcanas de Hatunpacassa, donde pasó el hecho, y causó tanta admiración y asombro, y por otra parte tanta afición, que voluntariamente se reduxeron muchos pueblos y vinieron a dar la obediencia al Inca Maita Cápac, y le adoraron y sirvieron como a hijo del Sol, y entre otras naciones que dieron la obediencia fueron tres provincias grandes, ricas de mucho ganado y poderosas de gente belicosa. (III, IV, 136)

En cuanto al curioso obrar divino que desencadena el triunfo de los incas en la fábula, este encuentra un referente en la Ciudad de Dios. San Agustín relata cómo la secreta providencia puede procurar el triunfo, incluso de crueles caudillos, mediante sanguinarias guerras, solo para alentar la unificación de los pueblos y dar testimonio de fe a quienes no obran interesadamente ni consideran los hechos con reflexión. Este es el caso del cruel caudillo Mario, quien, encomendado a la diosa Marica, se enfrentó contra Roma con tan solo un feroz ejército a su disposición, y obtuvo una victoria teñida de

sangre. Aunque él habría atribuido el triunfo a su devoción por la diosa perversa, San Agustín lo adjudica a una oculta y misteriosa disposición divina que buscaba frenar los impulsos paganos y fomentar la reflexión. Se trata, pues, de “límites fijados por Aquel cuyas decisiones nadie con plenitud alcanza a comprender y nadie con justicia se atreve a criticar” (San Agustín 130-131). Ante este caso extremo, no sorprende que en el relato del Inca la voluntad divina intercediera a favor del piadoso Maita Cápac, pues de ganarla no solo se lograría poner fin a un estilo de vida incivilizado, sino que se unificaría a los pueblos y se les enseñarían las costumbres que los acercarían al Dios cristiano.

### 3.2. El relato de los soldados pururauca

La conocida leyenda de los pururauca o soldados de piedra es otro caso paradigmático de intervención divina durante una hazaña militar. En esta historia se mitifica la victoria inca frente al aguerrido ejército chanca<sup>41</sup>. Aunque, a diferencia de los cronistas que lo antecedieron, Garcilaso atribuye el triunfo al Inca Viracocha y no a Pachacutec<sup>42</sup>, mantiene lo esencial de los hechos que recopilaron Fray Jerónimo Román y José de Acosta, y enfatiza el elemento sobrenatural.

El Inca Viracocha, sabiendo que tenía el favor de su tío, el fantasma Viracocha Inca, animó a la población y propició la victoria frente los ejércitos más curtidos, como

---

<sup>41</sup> Es interesante constatar en la lista de ceques y adoratorios del contorno del Cuzco que en el octavo ceque del Contisuyo adoraban a una piedra llamada Tanancuricota, que, según los naturales, era una mujer que vino junto con los pururauca (Rostworowski 131)

<sup>42</sup> La crónica de Betanzos tiene la información más detallada de la batalla, según Rostworowski, y en ella se le adjudican las hazañas al príncipe Cusi Yupanqui, convertido luego en el Inca Pachacútec (51) y no a Viracocha. La autora ha intentado justificar este cambio aparentemente arbitrario por una supuesta acumulación de rencores y odios del Inca hacia el Hatun Ayllu, linaje de Pachacutec. Esto se habría debido a que, durante los enfrentamientos entre Huáscar y Atahualpa este se enfrentó a la panaca de Tupac Yupanqui, del cual procedía la madre del Inca (65). Por su parte, Ossio ha indicado que, aunque las razones de esta atribución sin antecedentes no son claras, podría tratarse de un deseo del Inca de atribuirle uno de los principales triunfos a quien ostentaba el nombre asociado con el dios Incaico (72). Sin embargo, esta idea no puede sostenerse debido a que el mismo Garcilaso desestima la superioridad de Viracocha. El padre Acosta explicó que esta divinidad obtuvo la estatua más alta, incluso más alta que la del Sol, pero el mestizo asume que esta habría sido una falsedad para congraciarse con los españoles, debido a que ese fue el nombre que les dieron los incas al verlos por primera vez. Sin embargo, señala que “no tuvieron más de dos dioses, que fueron el Pachacámac, no visto ni conocido, y el Sol, visible y notorio. Al Viracocha y a los demás los tuvieron por hijos del Sol” (V, XVIII, 264).

era el caso de los chancas. Luego de enviar varios mensajeros con el fin de conciliar y obviar un feroz enfrentamiento, y de recibir una respuesta desafiante no quedó otra alternativa que la de iniciar la batalla. Los chancas batallaron obstinadamente, por lo que cientos de nuevos soldados debían reforzar constantemente el ejército que lideraba el príncipe. En estas circunstancias tan penosas, . . .

los Incas, como gente que estaba hecha a engrandecer sus hechos con fábulas y testimonios falsos que levantaban al Sol . . . quisieron no perder esta ocasión, sino valerse della con la buena industria que para semejantes cosas tenían. Dieron grandes voces, diciendo que las piedras y las matas de aquellos campos se convertían en hombres y venían a pelear en servicio del príncipe, porque el Sol y el dios Viracocha lo mandaban así. Los Chancas, como gente creadora de fábulas, desmayaron mucho con esta novela. (V, XVIII, 262)

Luego de la victoria, el Inca Viracocha declaró a sus soldados que ellos no habían sido los verdaderos vencedores, sino que el Viracocha le había enviado hombres barbudos que solo él pudo ver y que estos después se habían convertido en piedra. Dicho esto, mandó recoger piedras y las hizo convertir en huacas para que sean adoradas con el nombre de pururaucas (V, XVIII, 263).

Es preciso recordar que, poco antes de este episodio crucial, otra fábula habría circulado entre los incas y los pueblos aledaños, y anticipado la participación del dios incaico en la conquista de los collas y la elección de Viracocha como protagonista del triunfo. Según relata el mestizo, Yáhuar Huácac —que posteriormente se llamaría Viracocha— se vio en la penosa obligación de desterrar a su primogénito, por considerar que no era apto para heredar el Imperio, pues desde niño había demostrado

poseer un temperamento difícil. Este fue enviado a cumplir labores de pastoreo a más de una legua de Cuzco, hasta que un día, luego de tres años, vio entre sueños a un hombre muy distinto de ellos, que llevaba una túnica y barbas. Este le dijo “Llámome Viracocha Inca; vengo de parte del Sol, Nuestro Padre, a darte aviso para que se lo des al Inca, mi hermano, cómo toda la mayor parte de las provincias de Chinchasuyu sujetas a su imperio, y otras de las no sujetas, están rebeladas y juntan mucha gente para venir con poderoso ejército a derribarle de su trono y destruir nuestra imperial ciudad del Cozco”. Luego de oír esta terrible profecía, se vio en la necesidad de regresar y entrevistarse con su padre para ponerlo en aviso. Este no tomó sus palabras con seriedad, aunque sus parientes sí temieron por lo que oyeron. Tres meses después, llegaron las primeras noticias sobre un levantamiento. Los pueblos encontraron en el rechazo del Inca hacia su hijo, entre otras razones, el detonante que intensificó su odio. Hasta ese momento no se había producido rebelión alguna, por lo que la decisión de echar al príncipe —aun cuando su conducta no era la esperable— pudo haber desafiado el designio divino, dado que él estaba destinado a ser el ejecutor de grandes hazañas dentro de la misión civilizadora, como el triunfo contra el ejército chanca, entre otras proezas (IV, XXI-XXIV, 218-224). Pese a que el Inca no hizo caso del aviso que le habría enviado su padre, el Sol, la voluntad divina se halla por encima de los errores humanos, por lo que de todas formas intercedió en favor los incas en la batalla contra los chancas.

Al relatar el mito de los soldados pururauca, el mestizo destaca que el elemento sobrenatural que se inserta nuevamente en un cuento de sus antepasados no es invención suya: “no finxo fábulas, sino que mis parientes las fingieron” (V, XVIII, 262). Y en este caso se refiere directamente a los amautas, quienes se dedicaban exclusivamente a este ejercicio. Para Garcilaso, ellos engrandecían los hechos “con fábulas y testimonios falsos”, con el fin de propiciar el proselitismo entre los pueblos no asimilados por medio

de sus invenciones, ya que, como en la historia anterior y según la versión oficial, no combatieron solo contra los incas, sino contra una fuerza muy superior. El autor entiende este fenómeno desde la necesidad que tenían de dejar continuas muestras de que los incas estaban siendo respaldados por un poder divino que los guiaba y protegía para así lograr convencer a los collas de que les convenía ser súbditos del legítimo hijo del Sol. Así mismo, al ser filósofos, la fina intuición de los amautas les habría permitido reconocer que detrás de su culto visible debía existir una esencia superior, ya que, según explica Garcilaso, al igual que los Reyes, “rastrear con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro” (II, II, 66). Si bien menciona que estas fábulas eran invenciones de los incas, no elimina la posibilidad de que, como en la lectura que hace San Agustín de la historia de Varrón, existiera un trasfondo genuinamente religioso, pues, finalmente, estos mitos alegorizan la necesidad de que los pueblos bárbaros sean vencidos y exhortados a vivir conforme la Ley natural.

Rostworowski percibe en esta fábula los comienzos de la grandeza inca, ya que, al igual que el mestizo, descubre en ella una base real de esplendor y poderío imperial. Para la autora, el mito de los hermanos Ayar y el de la batalla contra los chancas establecen dos etapas bien definidas en el desenvolvimiento del estado que consolidan los incas: el primero establece los orígenes y esfuerzos para conquistar el valle sagrado en el Cuzco y el segundo, la forma cómo acabaron con el círculo de vecinos poderosos y pusieron a su favor el equilibrio existente entre las micro etnias (La historia del Tahuantinsuyo 49). Sarmiento de Gamboa, Betanzos y Cieza de León refieren que luego de la feroz guerra, la ciudad del Cuzco pasó por una completa reconstrucción, por medio de una movilización sin precedentes en la que participaron altos representantes de las principales etnias. La obra habría durado cerca de veinte años y la monumentalidad de la misma se habría evidenciado en el hecho de que, según informó Cieza

permanentemente se turnaban veinte mil hombres de acuerdo con el sistema de la mita o trabajo por turnos<sup>43</sup> (Ramírez 71).

En este punto de auge, de la misma forma en que Roma se expandía por medio de guerras sucesivas, el Imperio incaico aumentaba sus límites de un modo impresionante. Y, pese a que en muchos casos fue necesario llegar al enfrentamiento armado, en muchos otros, según narra el Inca, la prosperidad con que vivían los habitantes del incario y la mansedumbre de los gobernantes hicieron eco entre los pueblos de la periferia —principalmente, por medio de las fábulas de los amautas—; y esto habría bastado para persuadirlos y lograr que ellos mismos se pusieran a merced del Inca, como se anticipó líneas atrás<sup>44</sup>.

### 3.3. Fábula de los curacas Cari y Chipana

Un caso en el que se evidencia este singular fenómeno se halla en la fábula sobre los curacas Cari y Chipana<sup>45</sup>. Por medio de esta historia, se muestra el alto grado de virtud política del sucesor de Maita Cápac: Cápac Yupanqui y cómo su popularidad se había extendido mucho más allá de los límites del incario. En el relato, narrado también por Cieza de León<sup>46</sup>, el Inca se hallaba conquistando pueblos aledaños a la laguna de Paria, cuando le llegaron noticias de dos grandes curacas que, movidos por la codicia y

---

<sup>43</sup> Era un método de trabajo colectivo que formaba parte del sistema de redistribución; consistía en designar turnos para conservar mejor la eficiencia en el desempeño de las labores. Así, existía, por ejemplo, una mita para sembrar, otra para cosechar y otra posiblemente para transportar los productos (Pease, Los Incas 69).

<sup>44</sup> La construcción de imponentes obras, como puentes de mimbre y calzadas de piedra sirvió también para atraer nuevos súbditos. Estas mercedes, en las que además trabajaba el mismo Inca, bastaron para que su fama creciera aceleradamente y muchas provincias, como Chimpuilla, comprendieran que les convenía formar parte del incario (III, VII, 142-143).

<sup>45</sup> Conforme explica el Inca Garcilaso, “para cada pueblo o nación de las que reduxo eligió (Manco Cápac) un curaca, que es lo mismo que cacique en la lengua de Cuba y Sancto Domingo, que quiere dezir señor de vassallos. Eligiólos por sus méritos, los que habían trabajado más en la reducción de los indios, mostrándose más afables, mansos y piadosos, más amigos del bien común, a los cuales constituyó por señores de los demás, para que los doctrinassen como padres a hijos. A los indios mandó que los obedeciesen como hijos a padres” (I, XXI, 52). Sin embargo, no todos los curacas fueron vasallos del Inca. Su autoridad se podía extender también sobre grupos étnicos menores, conocidos por las crónicas del siglo XVI como “parcialidades” o “cabeceras” (Pease, Los incas 110).

<sup>46</sup> El Inca afirma que el cronista se equivocó al situar esta historia cronológicamente después y al llamar Zapana al curaca Chipana, por lo demás, mantiene un relato similar (III, XIV, 157).

las riñas de sus antepasados, se hallaban en guerra desde hacía muchos años. Dadas la igualdad de fuerzas y de valor que profesaban, decidieron acudir al Inca y apelar a su buen juicio, debido a la fama de justicia y rectitud del gobernante que ya había llegado hasta ellos, para lograr la “paz perpetua”:

Viendo, pues, la continua y cruel guerra que se hazían, y que muchas vezes se havían visto casi consumidos, temiendo destruirse del todo sin provecho de alguno dellos, porque las fuerças y valor siempre se havían mostrado iguales, acordaron, con parecer y consejo de sus capitanes y parientes, de someterse al arbitrio y voluntad del Inca Cápac Yupanqui y passar por lo que él les mandasse y ordenasse acerca de sus guerras y passiones.

(Garcilaso III, XIV, 157)

Luego de que mensajeros de los curacas le hicieran saber al Inca que se lo solicitaba como juez de la contienda, este envió dos parientes suyos para que hiciesen averiguaciones en las provincias y consultó con su consejo. Con la decisión tomada, envió llamar a los curacas y les dio una respuesta, basada en el encargo divino de actuar con mansedumbre frente a cada uno de sus vasallos —o potenciales vasallos— y en la enseñanza de la Ley natural:

Y en breves palabras les dixo que su padre el Sol les mandava que para tener paz y concordia guardassen las leyes que los Incas les havían enseñado, y mirassen por la salud y aumento de los vasallos, que las guerras más eran para destruirse y destruirlos que para aumentarlos . . .

Mandóles assimismo que echassen por tal y tal parte las mojoneras de sus términos y que no las rompiessen. Díxoles a lo último que su Dios el Sol lo mandava y ordenava assí para que tuviessen paz y viviessen en descanso, y

que el Inca lo confirmava, so pena de castigar severamente al que lo quebrantasse, pues lo habían hecho juez de sus diferencias. (Garcilaso III, XIV, 158)

Ante estas palabras colmadas de sabiduría, los curacas manifestaron obediencia y respeto. Aceptaron el consejo y lo aplicaron para el bien de sus naciones. Cuando el Imperio inca se encontraba muy cerca de sus provincias, decidieron ponerse a servicio del Inca y hasta llegaron a suplicarle que los recibiese como súbditos y aceptara sus estados. El Inca los acogió con mucha estima y grandes regalos, tal como solía hacer con todos sus nuevos vasallos; y vistió a los caciques con su propia ropa, en señal de respeto. Este triunfo inesperado le valió a los incas las provincias de Pocoata, Murumuru, Maccha, Caracara, todo el territorio que se extiende desde estos lugares hasta la cordillera de los Antis y la provincia despoblada de Tapac-ri, con sus más de treinta leguas de terreno fértil, fuentes de agua y ganado (III, XIV, 159).

De esta manera, el Cuzco es presentado como un poderoso núcleo civilizador y administrativo (Hampe 72) que operaba a partir de la sabiduría y justicia de sus gobernantes, y en el que la fama del buen gobierno es tal que muchos pueblos optan por ponerse al servicio de los incas sin tener que llegar a ser conquistados por medio de las armas, como en el caso de estos dos curacas. En ese sentido, como refiere Pease, si bien las crónicas han optado por enfatizar las conquistas como sucesos básicamente militares, la expansión del Imperio puede también ser entendida a partir de factores propios de la administración incaica, como las relaciones de redistribución, y a la adecuación a las diferentes regiones o concertación de alianzas con los curacas (Los incas 51).



Para Hebreo, la importancia de la difusión de relatos que revelan grandes hazañas de los líderes radica en las enseñanzas morales que se puedan desprender de las mismas: “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” (II, 151). De esta forma, la función de los amautas consistía en autorizar constantemente a los gobernantes, en este caso, como líderes sabios y justos. En palabras del Inca, . . .

sólo en la Filosofía moral se estremaron, assí en la enseñanza della como en usar las leyes y costumbres que guardaron, no sólo entre los vassallos, cómo se devían tratar unos a otros, conforme a la ley natural, mas también cómo devían obedecer, servir y adorar al Rey y a los superiores y cómo devía el Rey gobernar y beneficiar a los curacas y a los demás vassallos y súbditos inferiores. (II, XXVII, 124)

La filosofía moral que poseían los Reyes Incas y los amautas desde esta etapa temprana revela que habían intuido el conocimiento divino en alguna medida, pues, según Hebreo, el estado de beatitud se alcanza, en última instancia, con el entendimiento. El camino hacia esta sabiduría perfecta consiste, primero, en 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, la cual se llama lógica, como en la filosofía moral, o en el usar de la prudencia y de las virtudes agibles” (Hebreo I, 69). En la historia anterior, se revela que los incas alcanzaron un refinamiento moral conocido incluso por quienes aún no formaban parte de su Imperio y que además este no se estancó en las glorias que pudieron difundir los amautas, sino que supieron llevarlo a la práctica y brindar justicia a quienes estuvieran dispuestos a participar de ella.

...

Por medio de estos relatos, se estaría revelando la presencia de virtudes morales y cristianas en un pueblo que aún estaba en camino hacia la evangelización, y que se hallaba en el momento de mayor expansión y poderío militar como Imperio. Ahora bien, estas muestras constantes de justicia y bondad, como refería Salustio sobre los tiempos antiguos de Roma en que los hombres vivían sin codicia, tomaban fuerza del instinto natural antes que de las leyes dictadas (San Agustín II, VII, 108). La virtud se asume como una esencia propia del hombre, quien, aun siendo pagano, es movido por una fuerza creadora. Dentro del comportamiento virtuoso, la justicia sería el punto de encuentro con la religión verdadera, dado que se trataría de una cualidad motivada por la Fe. Y “todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley. . . son buenas. . . Buscan siempre, por providencia divina, aquel fin asignado por el plan de gobierno universal” (San Agustín XII, V, 761). Aun así, como se demuestra en el siguiente capítulo, los pueblos paganos no se contentan por mucho tiempo con la felicidad que se desprende de la virtud, dado que la felicidad no basta para conocer al Dios verdadero y la justicia es siempre superficial cuando no se conoce la palabra de Dios (San Agustín IV, XX, 257). Los incas aún requerían la revelación plena que solo puede propiciar la Ley de Gracia.

En síntesis, en su nivel literal, las fábulas de los amautas habrían cumplido el propósito primordial de impulsar el proselitismo y la inclusión de nuevas naciones al Imperio de los incas en un sentido práctico. El trasfondo moral yace en el carácter ejemplar de estas historias que tendrían la noble intención de elevar el es estilo de vida de los pueblos bárbaros y mantener la prosperidad entre los súbditos del Rey Inca. La teología implícita radica en la esencia sobrenatural que habría inspirado a los amautas a

componer sus piezas para la consolidación del Imperio, y con ello facilitar la cristianización en su determinado momento.

### **3. Entre el pecado y la salvación: tres fábulas que anticipan la Ley de Gracia**

La última etapa de los incas antes de abrazar la religión cristiana puede ser representada por medio de tres historias que presagian el inevitable declive de esta civilización. En el libro noveno, unos imponentes gigantes encarnan los vicios paganos que la Ley natural no había logrado vencer, y la intuición y pronósticos de Huaina Cápac, a través de la interpretación de los fenómenos celestes, manifiestan que los incas habían alcanzado un elevado nivel intelectual que los hizo proclives a conocer los dogmas de religión cristiana, incluso por su propia cuenta, y obtener la salvación.

#### **3.1. Vicios gigantes y degradación moral**

La fábula “notable y de grande admiración”, que recogieron Cieza de León, Acosta y Zárate, narra la fantástica aparición de unos seres gigantes en la región de Manta. Utilizando las palabras de Cieza<sup>47</sup>, el Inca relata que . . .

Cuentan los naturales, por relación que oyeron de sus padres, la cual ellos tuvieron y tenían de muy atrás, que vinieron por la mar en unas balsas de juncos, a manera de grandes barcas, unos hombres tan grandes, que tenía tanto uno de ellos de la rodilla abaxo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuesse de buena estatura (IX, IX, 236).

Luego de que se asentaran, demostraron tener “grande aborrecimiento de los naturales”, pues destruían y comían todo lo que encontraban en la comarca, mataban a los hombres para usar a sus mujeres y, luego, las mataban a ellas también por diversas causas. Los indios no eran suficientes para erradicarlos por sí solos y no pudieron hacer nada

---

<sup>47</sup> El Inca Garcilaso cita textualmente las palabras de Cieza de León en el capítulo LII de su *Crónica del Perú*, debido a que, según explica, tomó relación del episodio en la misma provincia y lo hizo de modo más extenso y detallado que Acosta y Zárate (IX, IX, 235).

mientras aquellos seres ocupaban su tierra. Esta situación se prolongó por muchos años hasta que un pecado en particular habría desencadenado la ira de Dios:

Usavan unos con otros el pecado nefando de la sodomía . . . y afirman todos los naturales que Dios, Nuestro Señor, no siendo servido de dissimular pecado tan malo, les embió el castigo conforme a la fealdad del pecado; y assí dizen que, estando todos juntos, embueltos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo, temeroso y muy espantable, haziendo gran ruido, del medio del cual salió un ángel resplandeciente con una espada tajante y muy refulgente, con la cual, de un solo golpe, los mató a todos.  
(IX, IX, 236-237)

Todavía citando a Cieza, el Inca afirma que estos gigantes debieron existir, ya que sus enormes huesos fueron encontrados en la zona, posiblemente porque Dios así lo quiso como un recordatorio del castigo que recibieron (IX, IX, 237). Aunque se limite a repetir las palabras textuales del cronista y no profundice en la significación del cuento historial, el contexto en el que se presenta permite desprender los sentidos morales y teológicos.

En el capítulo anterior, el mestizo describe la localidad de Manta, especialmente su costa, como un espacio donde gobernaba el caos y el descontrol, y en el que la práctica común de la sodomía se había instalado mucho antes de la aparición de los gigantes:

Adoravan la mar y los peces que más en abundancia matavan para comer; adoravan tigres y leones, y las culebras grandes y otras savandijas, como se les antojaba . . . Usavan la sodomía más al descubierto y más desvergonçadamente que todas las demás naciones que hasta ahora hemos notado deste vicio. Casávanse debaxo de condición que los parientes y

amigos del novio gozaban primero de la novia que no el marido.

Dessollavan los que cautivavan en sus guerras y henchían de ceniza los pellejos, de manera que parecían lo que eran; y en señal de victoria. (IX, VIII, 233; mi subrayado)

Con el propósito de revertir esta situación, Garcilaso explica que el Inca Huaina Cápac envió los requerimientos acostumbrados para que se subyuguen ante su poder y evitar, así, que se derrame sangre inútilmente. Si bien, en un inicio, los mantas buscaron aliarse con otras naciones de su comarca contra los incas, como Apichiqui, Pichunsi, Saua y Pecllansimiqui, no lograron reducirlas y todas acabaron por rendirse ante las leyes y gobierno de los incas. No obstante, la región no pudo ser salvada en su totalidad, ya que los naturales de Pasau se mostraron tan bestiales en sus costumbres que cualquier esfuerzo habría sido vano e inmerecido (IX, VIII, 235).

Sin embargo, el contexto de decadencia no se limita a la región. En contraste con las fábulas anteriores en las que se vivía un clima de expansión pacífica, en el marco en que se inserta la historia, el declive moral se vuelve evidente. Como ha especificado Kristal, Huaina Cápac habría cometido actos que propiciaron la ira y el castigo de Dios sobre los habitantes del Imperio: por un lado, sucumbe ante la tentación de acostarse con una prostituta en Quito; y, luego, genera una gran discordia e incita a la codicia al dividir el incario entre sus dos hijos, Huáscar y Atahuallpa— y no únicamente heredárselo al primogénito, Huáscar—, tal como ocurrió en Roma justo antes de su caída (“Goths and Turks . . .” 122-123). Resulta sugerente, asimismo, que su hermana mayor y primera esposa, Pillcu Huaco, no fuera fértil (VIII, VIII, 174). Tratándose del último Inca dentro de la genealogía, quizás el hecho de que haya contraído matrimonio

en dos oportunidades más para asegurar al futuro heredero fue otro acto que el mestizo pudo interpretar como un desafío frente a la voluntad de Dios.

Acerca de la decisión de este gobernante de heredar el reino de Quito a su segundo hijo, esta habría estado basada en un impulso personal y no en la conveniencia de sus vasallos. Tal como refiere el mestizo, Huaina Cápac mostró preferencia por Atahuallpa desde que este era muy pequeño, ya que consideró que poseía virtudes de gobernante, como “buen entendimiento y . . . agudo ingenio, astuto, sagaz, mañoso y cauteloso, y para la guerra belicoso y animoso<sup>48</sup>” (IX, XII, 241). Aun cuando la elección arbitraria no fuera inusual en el incario, ya que no existía una ley de sucesiones fija, el gobierno bicéfalo sí era una realidad desconocida hasta entonces. Lejos de favorecer a los habitantes de Quito y del Imperio en general, la partición desató una cruel y sangrienta guerra entre hermanos, movida por los celos y la ambición desmedida; y propició la primera traición que se había conocido hacia un Rey Inca y el peor escenario que vivieron los incas en toda su historia<sup>49</sup>.

A estos dos grandes desaciertos que indica Kristal podría sumarse la demostración de soberbia del Inca al nombrar a su hijo Huáscar con el mismo nombre

---

<sup>48</sup> Rostworowski nota que Garcilaso, pese a insistir en la primogenitura de los Incas, afirmaba que había una variedad de costumbres entre los jefes étnicos previos al incario. En muchos casos, la elección recaía en “el hijo más querido de sus súbditos”, y no necesariamente en aquel al que le correspondía heredarlo; y, en ciertos lugares, la sucesión pasaba de un hermano a otro, antes de regresar al hijo del hermano mayor (151), “de ahí que la guerra que estalló al fallecimiento de Huaina Cápac entre Huáscar y Atahuallpa no fue un hecho insólito sino, al contrario, un hecho bastante común debido al hábito de ser el ‘más hábil’ el que hereda el mascaypacha” (Rostworowski 159). Así, aunque lo más usual fuera que el hijo primogénito asumiera el gobierno a la muerte del padre, notables casos como los de Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui y el mismo Huaina Cápac revelan que la herencia por méritos no era descabellada.

<sup>49</sup> Aunque los primeros años desde la muerte de su padre, ambos reyes gobernaron pacíficamente, muy pronto Huáscar se hizo consciente de que su ubicación ya no le permitía expandirse, mientras que el reino de Quito tenía nuevas naciones por conquistar y se arrepintió de haber cedido su derecho. Pese a que su hermano Atahuallpa aceptó inicialmente no expandir sus límites y reconocerle vasallaje, planeó su traición sin que este sospechara, con el fin de hallarlo desprevenido y sin un gran ejército. La batalla fue cruel y con gran mortandad, según describe Garcilaso; y Huáscar fue llevado preso luego de que su hermano obtuviera la victoria. Posteriormente, Atahuallpa continuó con la crueldad y envió matar a todos los Incas de sangre real, sin excepción de niños o mujeres, para evitar algún posible levantamiento en su contra —ya que no era hijo de Colla, ni de Palla, sino de una quiteña y no podía ser legítimo rey— e hizo que su hermano presenciara las muertes de todos los miembros de su linaje. También mandó eliminar a los criados de la casa real y a los que habían servido al Inca en distintos oficios y a otra gran cantidad de gente que lo servía en pueblos y provincias (IX, XXXII-XXXIX, 280-294).

con que se conocía al dios principal, dado que el verdadero nombre del Inca era Inti Cusi Huallpa e inti significa sol en la lengua de los incas:

Que ya como en aquellos tiempos se veían los Incas tan poderosos, y como la potencia, por la mayor parte, incite a los hombres a vanidad y soberbia, no se preciaron de poner a su príncipe algún nombre de los que hasta entonces tenían por nombres de grandeza y majestad, sino que se levantaron hasta el cielo y tomaron el nombre del que honravan y adoravan por Dios y se lo dieron a un hombre llamándole Inti, que en su lengua quiere dezir Sol; Cusi quiere dezir alegría, plazer, contento y regozijo. (IX, I, 220)

Paradójicamente, otorga el nombre de su dios a quien conduce el Imperio hacia el mayor declive que ha conocido, debido a que privilegia sus propios intereses por sobre los de sus súbditos, con lo cual desobedece, además, la máxima premisa con la que el dios Sol había enviado a sus ancestros Manco Cápac y Mama Ocllo a civilizar a los pueblos bárbaros.

Si bien muchas de estas cuestiones responden a malas decisiones dentro del núcleo familiar del Inca, ya Pachacútec había anticipado los terribles riesgos de no saber conducir a la propia familia en una de sus sentencias: “El indio que no sabe gobernar su casa y familia, menos sabrá gobernar la república” (VI, XXXVI, 84)<sup>50</sup>. El Inca parece anticipar con estas sabias palabras la crisis del Imperio que conoció en su mayor esplendor. Igualmente, el padre de Huaina Cápac, Túpac Inca Yupanqui, en un momento de iluminación pronunció el siguiente proverbio acerca de los peligros de dejarse gobernar por la codicia: “La avaricia y la ambición hazen que el hombre no sepa

---

<sup>50</sup> Según indica Garcilaso, esta sentencia forma parte otras tantas de las que habría dejado registro el Inca Pachacútec y que él halló entre los papeles rotos del Padre Blas Valera.

moderarse a sí propio ni a otros, porque la avaricia divierte el ánimo del bien público y común y de su familia; y la ambición acorta el entendimiento para que no pueda tomar los buenos consejos de los sabios y virtuosos sino que siga su antojo” (VIII, VIII, 175). Hebreo también advirtió acerca de los peligros que conlleva la avaricia y los riesgos de poseer riquezas, puesto que “por la mayor parte, son causa antes de vicios que de virtudes” (I, 39).

A partir de los eventos descritos y de la estructura evangélica de la obra, es viable postular que el fin del Imperio se habría desencadenado como un acto de justicia divina ante la hybris del último gobernante. Durante el reinado del Inca y con sus decisiones poco acertadas, la tranquilidad que predominó por generaciones parece un lejano recuerdo. La consecuencia más tangible es que se desencadenan numerosos motines, como el de la isla de Puna y el de Chachapoyas<sup>51</sup>; y otras tantas naciones se resisten a ser conquistadas, como en el caso de Túmpiz. Sobre estos hechos, el Inca afirma que “paresce que eran agüeros y pronósticos que amenazaban habría muy aína otra rebelión mayor, que sería causa de la enajenación y pérdida de su Imperio y de la total destrucción de su real sangre, como veremos presto” (IX, XI, 241).

Como se anticipó en el primer capítulo, el Inca Garcilaso, si bien habría trasladado la estructura providencialista de San Agustín, a partir del filtro de Bodin y los humanistas —quienes invirtieron las primeras dos edades: la ley de natura y edad

---

<sup>51</sup> En un principio, Tumpalla, gobernante de la isla de la Puna, había aceptado ser vasallo del Inca, aunque desde un inicio tenía el propósito de rebelarse. Así, cuando las autoridades incas navegaron hacia este territorio ultramarino, fueron atacados intempestivamente, arrojados al océano y asesinados a golpes con sus propios remos. La respuesta de Huaina Cápac no se hizo esperar y el castigo contra los punas fue terrible: los principales rebeldes fueron degollados, ahorcados o algunos hasta descuartizados; además, encargó a los amautas que cantaran siempre las calamidades que con gran maldad cometieron los de Puna. Otra rebelión protagonizaron los chachapoyas. Sin embargo, antes de que Huaina Cápac pudiera arremeter contra su gente, como lo hizo contra los punas, los aquellos enviaron un cortejo de mujeres, encabezados por la que fuera concubina de su padre Túpac Inca Yupanqui, para que rogaran el perdón de los suyos. El Inca los perdonó y, con este gesto, quedaron convencidos de que habían obrado mal y de la magnanimidad de Huaina Cápac. Vale la pena mencionar, además, que Garcilaso refiere que no por estas situaciones de descontrol el Inca habría dejado de mostrar magnificencia frente a sus nuevos súbditos (IX, IV-VII, 224-232).



ferina—, enfatiza la degradación que sufre el incario antes de la llegada del Cristianismo. Pese a que resulta evidente que este declive moral no se acerca a las magnitudes de la inmoralidad en la que se vio sumida Roma, que, como relata Salustio: “poco a poco se fue transformando, y, de la más hermosa República y la más virtuosa que era, se volvió la más corrompida y viciosa” (Cit. en San Agustín II, XVIII, 113), sí se aleja sobremanera del ambiente que ostentaban los amautas al cantar las glorias imperiales en épocas anteriores.

Siguiendo el principio de armonía platónica y la sucesión de las tres edades, la historia del incario podría explicarse como una parábola perfecta, pero invertida con relación a lo que aconteció en Roma, según se describe en la Ciudad de Dios. Dicha figura tendría su punto de inicio en la civilización de los pueblos bárbaros; luego, alcanzaría su nivel más elevado con las sucesivas conquistas y difusión más extendida de la Ley natural, hacia la mitad del incario; y, finalmente, —en este punto de degradación sí coincide con la civilización romana— decaería con la aparición del vicio y la soberbia de sus gobernantes, justo antes de producirse la llegada de la Ley de Gracia, en este caso, por medio del arribo de los primeros conquistadores españoles.

Por otro lado, si bien la fábula de los gigantes hace clara alusión al Libro I de la Metamorfosis de Ovidio —en donde se narra que un grupo de gigantes se enfrenta contra los dioses del Olimpo y Júpiter los fulmina con sus rayos para acabar con el desorden que provocaba su presencia— (Kristal, “Fábulas clásicas . . .” 58), el componente bíblico es destacable, debido a la presencia de Abadón o el ángel exterminador del Antiguo Testamento<sup>52</sup>. Esta emblemática figura, ha actuado a lo largo

---

<sup>52</sup> En la Biblia, aparece por primera vez invocado por Moisés para que envíe las terribles lluvias que destruyeron Egipto: “Yahve pasará y herirá a los egipcios, pero al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, Yahve pasará de largo por aquella puerta y no permitirá que el Exterminador entre en vuestras casas para herir” (Éxodo 12,23); y luego se lo menciona también en Isaías 37, 36: “Aquella misma noche salió el Ángel de Yahve el ángel de Jehová e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil;

de los relatos bíblicos como un intermediario entre Dios y los hombres, y los milagros a través de su ministerio se han considerado, desde la antigüedad, un mecanismo certero para confirmar la Fe. Como expresa San Agustín, estas muestras visibles estimulan el alma y persuaden a los testigos a creer en la religión verdadera (X, XII-XVI, 626-634). Dentro del panorama de inmoralidad en que se inscribe la fábula, el ángel sería el encargado de erradicar el pecado en un contexto en que la Ley natural parece ser insuficiente y los excesos resurgen, pero sin destruir lo que los incas han alcanzado hasta el momento por su propia cuenta, tanto a nivel moral e intelectual, como en el desarrollo urbano. En el plano teológico, se estaría anunciando, por un lado, la próxima llegada de la religión verdadera, a través de los ángeles como enviados divinos; y por otro, el castigo divino que recibiría el pueblo al haberse distanciado de los principios que contemplan las leyes de Dios y sucumbido ante la soberbia imperial. En este sentido, la fábula prefigura el advenimiento cristiano y la lucha del bien contra el mal.

### 3.2. Los cercos de la Luna y el fin del Imperio

Aunque son muchas las historias que dejan constancia del pronóstico del fin del Imperio incaico, me concentraré en analizar una que remiten al sistema astrológico<sup>53</sup>. Aunque la astronomía incaica estaba básicamente orientada a fines prácticos, como la creación de un calendario útil para determinar las fechas de cosechas y de las festividades solemnes (Pease, Los incas 140), los prodigios celestes también fueron apreciados por los incas como terribles augurios.

---

y a la hora de despertarse, por la mañana, no había más que cadáveres”. Como se aprecia en todos los casos anteriores, se trata de un medio de justicia divina y exterminio del pecado.

<sup>53</sup> Además de los pronósticos por medio de la astrología, sus sacrificios durante la solemne fiesta del Raimi podían arrojar agüeros sobre el futuro de las cosechas o de las batallas. Por ejemplo, si los pulmones del carnero seguían palpitando luego de que fueran retirados del cuerpo se consideraba buen augurio; así mismo, si, al inflarlos, el aire no escapaba, el agüero era aún más feliz. Por otro lado, era un mal augurio que el animal se levantara mientras la intentaban abrir, o que los pulmones o el corazón salieron rotos del cuerpo (VI, XXII, 51). Como explica Rostworowski, existía un gran interés por estos métodos de adivinación y no se tomaba ninguna decisión importante para el futuro del incario sin antes realizar el pronóstico o consultar a algún oráculo, como Rimac (227).

Si bien, según afirma el Inca, no llegaron a desarrollar más conocimiento del que despertaron en ellos la curiosidad y la observación: “admirávanse de los efectos, pero no procuraban buscar las causas” (II, XXI, 110), estos bastaron para desarrollar una ciencia astronómica<sup>54</sup> y para que intentaran descifrar los ocultos significados que enviaba el Sol a través de las apariciones anómalas en el cielo. Según entiende Garcilaso, esta era una de las formas cómo el astro padre validaba su culto: estos “pronósticos, particularmente los que hablaban de la persona real, dezían los Incas que eran revelaciones de su padre el Sol, por dar autoridad y crédito a su idolatría” (IX, XV, 249).

No obstante, además de conocer los sentidos astrales heredados de sus antepasados, el mestizo debió estar familiarizado con los tratados de la tradición hermética acerca de los fenómenos celestes. Producto de las convergencias entre el neoplatonismo y el gnosticismo, esta tradición consideraba que el cosmos estaba regido por los astros y que estos actuaban sobre el destino de los hombres. Incluso en el espacio medieval, en el que la providencia se hallaba muy por encima de las ciencias astrológicas, hubo quienes se las ingeniaron para realizar estudios acerca de la “mutua interdependencia de todas las partes del cosmos y, en particular de la acción de los astros sobre los acontecimientos del universo sublunar”, como potencias que se encontraban en un plano intermedio entre Dios y el mundo terrenal (Umberto Eco 177). Pero esta dependencia no era azarosa, sino que se basaba en una secuencia de acontecimientos que inevitablemente derivaban en otros. Para Arthur Lovejoy, “el universo neoplatónico medieval no remite tanto a la semejanza alegórica o metafísica entre cuerpos terrenos y cosas celestes, como una significación más filosófica que tiene

---

<sup>54</sup> Según explica el mestizo, “de la Astrología tuvieron alguna más práctica que de la filosofía natural, porque tuvieron más incitativos que les despertaron la especulación della, como fué el Sol y la luna y el movimiento vario del planeta Venus, que unas veces la veían ir delante del Sol y otras en pos dél”. De igual forma, escribe que “veían la luna crecer y menguar, ya llena, ya perdida de vista en la conjunción . . . También el Sol los incitaba a que mirassen en él, que unos tiempos se les apartaba y otros se les allegava; que unos días eran mayores que las noches y otros menores y otros iguales, las cuales cosas los movieron a mirar en ellos, y las miraron tan materialmente que no passaron de la vista” (II, XXI, 110).

que ver con la ininterrumpida secuencia de causas y efectos de la ‘gran cadena del ser’”  
(Eco 88)

El autor aprovecha las obvias coincidencias entre la tradición hermética y la cosmovisión incaica en la interpretación de los fenómenos astrológicos, y otorga a su obra un plano superior presidido, en última instancia, por la divina providencia. En los Comentarios reales, los fenómenos celestes son asumidos como terribles augurios que pronostican el fin del Imperio incaico y la muerte de sus reyes. Pero, como en la visión medieval, el destino trágico de los hombres poderosos no responde a los cambios intempestivos del azar y la fortuna, sino a designios superiores que pretenden la evangelización última del incario<sup>55</sup>. Este se precipitaría debido a los propios excesos de estos personajes, ya que, aunque el mestizo legitima la sociedad del incario como la etapa de preparación para el advenimiento del Cristianismo, debía justificar providencialmente su caída y la intervención evangelizadora de los primeros conquistadores.

La fuente más directa de Garcilaso sobre el tópico de la oposición entre la fortuna y la providencia es la Araucana de Alonso de Ercilla. En esta epopeya acerca del descubrimiento y la conquista de Chile, Pedro de Valdivia, uno de los conquistadores, comete una serie de crueldades en contra de los indígenas que inicialmente lo consideraron una deidad; e incumple, de esta manera, con el propósito evangelizador

---

<sup>55</sup> Otros casos en que los fenómenos celestes cumplen la función de anticipar acontecimientos trágicos aparecen en el mismo Libro IX de la Primera parte de los Comentarios y en el Libro I de la Segunda parte. Se describe el caso de los avistamientos de “cometas temerosas, y entre ellas una muy grande, de color verde, muy espantosa, y el rayo que diximos que cayó en casa deste mismo Inca, y otras señales prodigiosas que escandalizaron mucho a los amautas” poco antes de la muerte del Inca Huaina Cápac, los cuales también habrían estado presagiando “la destrucción de su real sangre, la pérdida de su reino y otras grandes calamidades” (IX, XV, 249). Así mismo, en la Historia general es posible encontrar nuevamente estos augurios. En la expedición de Pizarro y sus hombres luego de zarpar de la Isla de Gallo y de la Gorgona, deben afrontar una travesía “donde llueve perpetuamente, con increíble multitud de truenos y rayos” (I, IX, 38), que se presentaría como predicción de las penurias que afrontarían hasta llegar al Perú e, incluso, de los desencuentros que acontecerán en Cajamarca.

que se le había encomendado a España por voluntad divina<sup>56</sup>. Según el mismo poema y el capítulo que dedica Garcilaso a narrar este episodio<sup>57</sup>, la avaricia del conquistador habría ocasionado la ira de Dios, de manera que los indios se convirtieron en instrumentos de su venganza y la brutal muerte del español así lo evidencia:

El gobernador Pedro de Valdivia . . . salió al castigo con ciento y cincuenta de a caballo, no haziendo caso de los indios, como nunca lo han hecho los españoles en semejantes rebueltas y levantamiento; por esta sobervia han perescido muchos, como peresció Pedro de Valdivia y los que con él fueron, a manos de los que habían menospreciado (VII, XXI, 134)

Pese a ellos, el triunfo final de españoles sobre araucanos —aunque tomara más de cincuenta años— revela la naturaleza superior de la misión, pues esta no respondía a los intereses terrenales de indios o españoles, sino a un propósito evangelizador de los habitantes del Nuevo Mundo y sus futuras generaciones.

En el relato historial que recogen dos capitanes de la guardia de Huaina Cápac se describe un prodigio celeste vinculado con pronóstico del trágico destino del Imperio. Se narra cómo en una noche muy clara los indios lograron avistar tres cercos muy grandes en la Luna: uno rojo, uno negro y otro verde. Luego de presenciar este hecho

---

<sup>56</sup> La idea del destino evangélico de los pueblos paganos y de España como la nación elegida para procurar la salvación de los mismos no fue ajena durante el descubrimiento de América. Al convivir con paganos e idólatras durante el Renacimiento, la corona española creía que contaba con una asistencia divina para la conversión, como en el caso de los Godos, a los cuales consideraban predispuestos a recibir la cristiandad, y de los turcos. Inclusive, los primeros cronistas trasladaron este paradigma para fijar la representación de los infieles del Nuevo Mundo y justificar la conquista. La obra de Ercilla no fue la excepción. Si bien fue escrita en verso y no en prosa —algo que le criticó duramente Garcilaso—, en su reconstrucción de los hechos de la conquista de Chile, al igual que los cronistas, inserta el relato dentro de un esquema providencialista y describe a los araucanos de manera casi idéntica de cómo fueron percibidos los turcos (Kristal, “Turks and Goths . . .” 112-119).

<sup>57</sup> Garcilaso utiliza el poema como fuente principal para narrar los acontecimientos de la conquista de Chile en el capítulo VII del Libro VII de la Primera parte de los Comentarios. Como ha destacado Alfredo Bernal, la similitud temática y narrativa es destacable; por ejemplo, ambos autores describen a Valdivia bajo el mismo perfil negativo de un hombre ambicioso y malvado, y enfatizan la explotación sufrida por los indígenas (555).

insólito, un hechicero, que los indios llamaban llayca, dio aviso a Huaina Cápac de su terrible significado:

Solo Señor, sabrás que tu madre la Luna, como madre piadosa, te avisa que el Pachacámac, criador y sustentador del mundo, amenaza a tu sangre real y a tu Imperio con grandes plagas que ha de embiar sobre los tuyos; porque aquel primer cerco que tu madre tiene, de color de sangre, significa que después que tú hayas ido a descansar con tu padre el Sol, habrá cruel guerra entre tus descendientes y mucho derramamiento de tu real sangre, de manera que en pocos años se acabará toda, de lo cual quisiera reventar llorando; el segundo cerco negro nos amenaza que de las guerras y mortandad de los tuyos se causará la destrucción de nuestra religión y república y la enajenación de tu Imperio, y todo se convertirá en humo, como lo significa el cerco tercero, que parece de humo. (Garcilaso, IX, XIV, 247)

Luego de consultar a otros brujos que confirmaron la profecía, la reacción de Huaina Cápac fue de incredulidad. Pese a que lo albergaba una gran duda, afirmó que le era imposible pensar que su padre el Sol odiara tanto a su propia sangre como para destruirla y que no confiaría en nada que no le dijese el mismo Pachacámac.

Algunas cuestiones saltan a la luz con relación a la doble mención del dios Pachacámac. En principio, aunque la Luna sea la mensajera directa, los incas solían asumir que el mensaje había sido originalmente propiciado por el Sol; no obstante, el hechicero pasa por alto a la máxima deidad visible y alude directamente al culto interior y equiparable al Dios cristiano. Es posible, de este modo, que Garcilaso interpretara que en realidad los hechiceros —como los Reyes y los amautas— habían alcanzado algún

nivel de conocimiento divino, alentados por la Gracia. A diferencia de épocas anteriores en que se destacaba el rol de los amautas como narradores de las glorias, ahora cobran mayor protagonismo los hechiceros y sus nefastos vaticinios. Luego, Huaina Cápac se acerca a la consolidación de la praeparatio evangelica al llevar esta devoción íntima a una escala todavía superior, pues desestima las señales de la Luna y aclara que solo confiaría en los mensajes que directamente le hiciese llegar aquel dios, aunque esto implicara negar el poder premonitorio de uno de sus más importantes ídolos. Es justamente el Inca que toma la decisión que determinará posteriormente el fin del Imperio quien tiende hacia el monoteísmo religioso y desecha los vaticinios provenientes de una idolatría. En una alegoría sobre el entendimiento, Hebreo ya había destacado la posición intermedia de la Luna entre el Sol y Tierra, y las carencias de esta con relación al astro para nutrir el intelecto: “la luna es medio entre el Sol (simulacro del entendimiento) y la corpórea tierra. Mientras que el Sol está siempre iluminado, la Luna se ilumina solo en el lado que queda hacia el Sol por lo que está siempre compuesta de luz y tinieblas” (III, 251).

Aun así, el tiempo demostraría que la lectura fatalista de los tres cercos de la Luna era correcta. El vicio y la codicia, las grandes plagas que se habían dispersado por el incario y sus alrededores, se terminarían por apoderar del Imperio. Tal como presagió el cerco rojo de la luna, desencadenarían la sangrienta guerra entre los príncipes herederos, la desaparecieron de su descendencia por manos de Atahualpa y el exterminio de la estirpe real. Luego la inminente destrucción del Imperio y de la religión incaica enluta al ídolo y un cerco negro despide por anticipado las muertes que sobrevendrán la cruenta guerra contra los españoles. Por último, como afirma González Vigil, el cerco gris o color “humo” revela la sombría situación de los incas después de la conquista y, sobre todo, luego del gobierno del virrey Toledo y la ejecución de Túpac

Amaru I, hecho con el que Garcilaso además da por finalizada la Segunda parte de los Comentarios reales (“Comentemos al Inca . . .” 240). Además, extirpadores de idolatrías, como Francisco de Ávila, literalmente se encargaron de hacer humo los vestigios de los Incas que despertaban la veneración de los indios mediante la quema de mallquis —o cuerpos muertos—. Como explica Duviols, los españoles conocían las creencias indígenas sobre la muerte, y eran conscientes de que la cremación de los muertos erradicaba la devoción a los ancestros. Para la religión incaica, “la necesaria conservación del cadáver íntegro era un elemento importante de las creencias escatológicas autóctonas y del culto de los muertos” (“Sobre la extirpación . . .” 52). La cremación acababa con la posibilidad de que el malqui influyera positivamente en la fertilidad de las chacras, la fecundidad y la salud de los comuneros y sus animales. En la mayoría de casos, la quema se ejecutaba como un auto de fe luego del desentierro de algún pariente que había recibido cristiana sepultura. Esta práctica, proveniente de la Inquisición europea del siglo XIII, consistía en la incineración y en la posterior exhibición por las calles del pueblo de los restos como máxima señal de ofensa. Aunque en muchos casos el culto prohibido continuó —ya que algunos indios se las ingeniaban para guardar las cenizas de sus parientes o algún artículo personal con el fin de mostrarle su respeto y pedirle favores a través de rezos (Duviols, “Sobre la extirpación . . .” 51-52)—, esta práctica era una evidente demostración pública de supremacía española y una afrenta contra las convicciones de los incas y sus ancestros, por lo que era incluso más grave que el derramamiento de sangre durante una batalla o que la desaparición de la estirpe real en el mundo terrenal, presagiados en los dos primeros cercos.

### 3.2.1. Huaina Cápac intuye al dios desconocido



Para cerrar el ciclo, es propicio analizar la fábula que revela el momento teológicamente más relevante dentro de la primera parte de los Comentarios: la intuición divina de Huaina Cápac antes del declive final del Imperio. La historia demuestra que, pese sus excesos, el último Inca estuvo a punto de alcanzar el conocimiento de la religión cristiana por medio de su propio intelecto y, con ello, obtener la salvación de su pueblo.

Por medio de un sistema de preguntas y respuestas, que nuevamente manifiesta la inclinación del Inca hacia el método dialéctico de impronta neoplatónica, dirige la siguiente conclusión a un sumo sacerdote y tío suyo, quien lo había encontrado en el acto ilícito de mirar directamente hacia el sol:

Pues yo te digo que este Nuestro Padre el Sol deve de tener otro mayor señor y más poderoso que no él. El cual le manda hazer este camino que cada día haze sin parar, porque si él fuera el supremo señor, una vez que otra dexara de caminar, y descansara por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna. (Garcilaso IX, X, 238)

El Inca Garcilaso interpreta este episodio como el mayor testimonio de que el último gobernante se hallaba completamente apto para ser evangelizado: “Por este dicho y otros semejantes que los españoles oyeron contar a los indios deste Príncipe dezían que si alcançara a oír la doctrina cristiana, rescibiera con mucha facilidad la fe católica, por su buen entendimiento y delicado ingenio” (Garcilaso IX, X, 238).

Resulta significativo que el método dialógico sea el empleado para narrar los mitos que abren y cierran el ciclo evangélico del incario. Al igual que en el relato sobre la pareja fundadora de Cuzco, la visión de Huaina Cápac no cuenta con una registro previo; y, convenientemente para el Inca, esto significa que estuvo sujeta a las

variaciones propias de la oralidad. Es factible sostener que la elaboración o reelaboración del mito haya podido estar basada en la premisa platónica de que la visión propicia el conocimiento intelectual (Hebreo III, 245). Según interpreta Hebreo, la luz del Sol es la que da luz a la vista ocular y la posibilidad de “comprender . . . también los cuerpos divinos y eternos del mundo celestial. La cual principalmente causa en el hombre el conocimiento de las cosas incorpóreas que por ver las estrellas y los cielos en continuo movimiento venimos a conocer . . . la sabiduría y potencia del universal Criador y Ópice de ellos” (III, 245).

Esta revelación, guiada por la visión intelectual y, naturalmente, por el amor divino, posee ilustres antecedentes. En su Primera crónica general, Alfonso el Sabio describe cómo Alejandro Magno invoca al Creador en un acto de prefiguración. Vinculando el Antiguo testamento con la historiografía clásica, habría acatado el Cristianismo antes de su existencia y vislumbrado, como Huaina Cápac, el advenimiento de la religión verdadera. Así, ambos soberanos pueden ser percibidos como catalizadores del amor de Dios (Serna, “El Inca Garcilaso . . .” 32). Del mismo modo, cuando San Agustín describe el acercamiento de los antiguos griegos al Cristianismo por medio de la intuición platónica, explica que si se llegaron a vislumbrar importantes fundamentos de la religión en un momento muy temprano se debió a que fueron ayudados por el Creador (II, VII, 90) y porque “el fuego de la humana pasión, ya rastrera de por sí, estaría atizado por una autoridad divina” (II, XIV, 105).

Incluso, el mestizo se anticipa y no teme postular desde los primeros capítulos que los incas alcanzaron la inmortalidad del alma y la resurrección universal. Según refiere, los amautas conocieron que el hombre estaba compuesto por cuerpo y espíritu inmortal, y creían en la vida después de la muerte, la cual consideraban era un lugar de descanso para los buenos y de penas para los que obraron mal (II, VII, 79).

El último rey tomó las audaces reflexiones de su padre Túpac Inca Yupanqui — acerca de la posibilidad de que el Sol no tuviera en realidad vida, sino que desempeñara únicamente la labor mecánica impuesta por una verdadera divinidad<sup>58</sup> — y con gran agudeza y libertad anticipó los límites de su idolatría, en un acto, si bien de astucia, consecuente con el destino evangélico al que se orientaban. Como se explicó líneas atrás, llega un punto en el que la virtud y la felicidad no bastan para conocer los misterios de Dios, pues solo el ingenio es capaz de vislumbrar la naturaleza divina y sus misterios, según la doctrina agustiniana. Y el ingenio de este Inca, aun sin la presencia evangelizadora de los españoles, habría predisposto a los incas a conocer la verdadera religión por sus propios medios y se sugeriría que, eventualmente, habrían alcanzado la Gracia sin otra intervención que la del propio intelecto y, claro está, de la esencia divina que yacía en el fondo de su idolatría.

Resulta significativo que el mayor momento de revelación provenga del desacato de las normas del incario. Para llegar a este punto de gran agudeza, el Inca se aleja de la prudencia que caracterizaba a sus ancestros y comete una serie de desacatos que, paradójicamente, lo acercan más a la verdadera devoción. Sin embargo, su intuición lo ubica en un plano superior a los de la arrogancia y la autocomplacencia. Desde que explica el significado de su nombre: “moço, rico de hazañas magnánimas”, el mestizo se empeña en demostrar que estuvo destinado a llevar a cabo grandes proezas. En principio, hay que recordar que el Inca demostró desde muy joven poseer la pericia para emprender cualquier empresa. Así pues, su padre, el Inca Túpac Yupanqui, notó muy pronto “la buena maña que el príncipe dava a la guerra”, dejó a su cargo la

---

<sup>58</sup> Garcilaso cita textualmente las palabras que el padre Blas Valera registró para explicar que este Inca intuyó la existencia de un dios superior al Sol: “Muchos dizen que el Sol vive y que es el hazedor de todas las cosas; conviene que el que haze alguna cosa assista a la cosa que haze, pero muchas cosas se haze estando el Sol ausente; luego, no es el hazedor de todas las cosas; y que no vive se colige de que dando siempre bueltas no se cansa: si fuera cosa viva se cansara como nosotros, o si fuera libre llegara a visitar otras partes del cielo, a donde nunca jamás allega. Es como una res atada, que siempre haze un mismo cerco; o es como la saeta que va donde la embían y no donde ella querría” (VIII, VIII, 175).

difícil conquista del reino de Quito y decidió volver al Cuzco. Siguiendo las amistosas formas de conquista de los Incas, el príncipe pasó tres largos años dirigiendo la reducción del reino, puesto que prefirió evitar el enfrentamiento armado, aun cuando los quiteños se comportaron como la gente rústica y sin política; y, posteriormente, conquistó las provincias de Quillacencia, Pastu, Otauallu y Caranque (VIII, VII, 171-173).

Este gobernante se termina por convertir en la personificación del ingreso del incario en una etapa adulta: con él se toma distancia de la inocencia que hacía posible la vida según los mandatos de la Ley natural, y se alcanza una etapa nueva y peligrosa que hace necesaria la pronta llegada de la religión católica. San Agustín refiere acerca de los filósofos griegos que estos, pese a ser guiados por Dios para descubrir por su propia cuenta importantes postulados, se encontraron con limitaciones y cayeron en el máximo error cuando el orgullo se apoderó de su razón, pues “el camino de la religión, que se eleva hasta lo más encumbrado, arranca de la humildad” (II, VII, 90). Huaina Cápac estuvo a la altura de cualquier pensador griego en su observación del Sol, pero el orgullo que sintió ante el poderío incaico limitó su razón y, pese a ostentar una gran inteligencia, lo llevó a tomar distancia de los principios cristianos que la Ley natural había instaurado y perfeccionado desde la fundación del Cuzco.

No deja de ser significativo, como explica González Vigil, que el gobernante que lleva al incario a su más alto desarrollo, y que a la vez desencadene las fuerzas de la destrucción de dicho Imperio, sea el número doce. Se trata de un “cierre cargado de simbolismo numérico, signos astrales” y grandes elogios a la figura que consuma la maduración del Imperio (“Comentemos al Inca . . .” 236-237). En cuanto a este número, hay que recordar que está vinculado con la cábala judía —objeto de gran interés de los neoplatónicos— y la religión cristiana. Es posible hacer un paralelo entre los doce

apóstoles o los doce profetas menores del Antiguo Testamento y los doce Incas como otro grupo de “elegidos” por Dios, en este caso para gobernar el incario antes de la llegada de la Ley de Gracia. Desde esta idea, Garcilaso habría posado especial atención en el último de ellos, Huaina Cápac, quien, al ser el décimo segundo Inca, es convertido por el mestizo casi en un profeta, en el elegido entre los elegidos y máximo catalizador de la presencia de Dios entre los incas. En su relato, el mismo Huaina Cápac parece ser consciente de personificar el final, pues, justo antes de morir dice a sus hijos y parientes lo siguiente:

Muchos años ha que por revelación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, passados doze Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos . . . será gente valerosa, que en todo os hará ventaja. También sabemos que se cumple en mí el número de los doze Incas. Certifícoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores dél. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras. Quedaos en paz, que yo me voy a descansar con mi Padre el Sol, que me llama. (IX, XV, 250; mi subrayado)

Estas emotivas palabras fueron registradas en parte por Cieza de León, pero es el mismo Garcilaso quien manifiesta haber conocido de cerca los alcances del pronóstico. Según afirma, oyó decir a un anciano que visitaba a su madre que este designio fue más poderoso que cualquier arma de los españoles, ya que lo cumplieron al pie de la letra y,

por esta razón, pese a ser tantos y contar con tanta experiencia en el campo de la guerra, se rindieron sin poner mayor resistencia (IX, XV, 251).

Si bien, como destaca González Vigil, es altamente cuestionable que los pronósticos y el testamento de Huaina Cápac hayan sido la principal razón por la cual que se produjo la conquista española del Tahuantinsuyo, tampoco se trata de una invención de Garcilaso ni una lectura antojadiza de las creencias religiosas y los factores ideológicos que pudieran haber intervenido en la caída del Imperio: el Inca señala sus fuentes escrupulosamente —aunque la principal, la de su tío Cusi Huallpa, no sea verificable— y no es el único cronista en dejar testimonio de los pronósticos del trágico fin. Por ejemplo, Cieza de León y López de Gómara habían dejado constancia de una leyenda sobre el presagio de un oráculo acerca de que llegarían personas nunca antes vistas, con piel blanca y largas barbas, que dominarían el Tahuantinsuyo. Como refiere Ramón Menéndez Pidal, este mito justificaba también la dominación española por concederle un fuerte matiz providencialista, por lo que funcionó como una forma de lograr la pacificación y resignación ante un decreto ineludible (González Vigil “Comentemos al Inca . . .” 237-238).

...

En conclusión, el mito de los gigantes representa la inserción del incario en una etapa en la que el vicio y la soberbia se habían instaurado peligrosamente y desencadenado la ira de Dios. Los pronósticos del hechicero y la intuición de Huaina Cápac representan el impulso divino que despierta la especulación y aviva la curiosidad. Los incas habían alcanzado una agudeza intelectual que se expresa en la capacidad del último gobernante para vislumbrar la existencia de un dios desconocido. En un nivel moral, estos mitos reflejan la degradación que sufrió el Imperio reflejado en las constantes rebeliones. El sentido teológico es transcendental, pues expresan la

caducidad de la vida según la Ley natural y la urgencia de conocer la palabra de Dios para no sumirse en un declive mayor. La preparación ha culminado y el ciclo se halla listo para ser completado con la llegada de los españoles.

### III. “Indio cristiano católico”: ¿el cruce de dos religiones?

Siguiendo el principio platónico de que la presencia del Dios cristiano se halla inserta en toda religión y asumiendo el esquema evangélico de los Comentarios, es posible postular que Garcilaso consideraba a los incas como proto cristianos. A partir de ello, el encuentro final con la fe debió desarrollarse como la feliz culminación del destino evangélico para el que los incas se habían estado preparando desde el gobierno del primer Inca Manco Cápac. Sin embargo, como ya es historia conocida, antes que completarse el ciclo con la aparición de los primeros españoles, esta propiciaría una serie de desencuentros con consecuencias desastrosas para el proceso de cristianización. La razón más obvia de esta trágica culminación habría sido la comunicación fallida entre dos creencias que se asumieron distintas, pero que en el fondo, según interpreta Garcilaso, provenían de la misma esencia divina y creadora. Para evidenciar este fenómeno resulta apropiado analizar dos de las primeras fábulas historiales del libro, en las cuales se desliza una crítica a los españoles, y la forma cómo efectuaron los primeros contactos con los indios del Perú.

#### 2. El encuentro entre españoles e indios y el rol del lenguaje

Aunque no es anunciada como tal, la hilarante y famosa anécdota acerca de cómo se origina el término “Perú” posee una estructura y narración amena similares al modelo clásico de la fábula, y contiene los distintos niveles que distingue León Hebreo. El Inca relata cómo el nombre habría surgido del encuentro de Vasco Núñez de Balboa con un indio durante una de las expediciones de por las costas del Pacífico:

El indio, viendo en la mar una cosa tan extraña, nunca jamás vista en aquella costa, como era navegar un navío a todas velas, se admiró grandemente y quedó pasmado y abobado, imaginando qué pudiese ser aquello que en la mar veía delante de sí. Y tanto se embeveció y enajenó



en este pensamiento, que primero lo tuvieron abrazado los que le iban a prender que él los sintiese llegar, y assi lo llevaron al navío con mucha fiesta y regozijo de todos ellos. . . . Los españoles, . . . , le preguntaron por señas y por palabras qué tierra era aquélla y cómo se llamava. El indio, por los ademanes y meneos que con manos y rostro le hazían (como a un mudo) entendía que le preguntavan, mas no entendía lo que le preguntavan, . . . respondió a priesa (antes que le hiziessen algún mal) y nombró su proprio nombre, diciendo Berú, y añidió otro y dixo Pelú. Quiso decir: “Si me preguntáis cómo me llamo, yo me digo Berú, y si me preguntáis dónde estava, digo que estava en el río”. Porque es de saber que el nombre Pelú en el lenguaje de aquella provincia es nombre apelativo y significa río en común. (I, IV, 18)

Para Garcilaso, los cristianos habrían entendido “conforme a su desseo” y de la combinación de ambas palabras habría surgido el término que da nombre al nuevo territorio descubierto (I, IV, 18). Al respecto, Paul Firbas ha hecho hincapié en cómo desde la presentación del primer indio “peruano” se desconoce la información que brinda sobre su propia identidad y geografía, y se la reemplaza deliberadamente, dado que el indio es percibido por los españoles como un ser reducido física y mentalmente. Esta “escena fundacional de la incomprensión y las asimetrías” revela que la peculiar situación comunicativa fue desde el inicio la gran barrera que imposibilitó el entendimiento e hizo que se optara por borrar al otro e imponer la propia ideología (276-277). Así, por medio de la estrategia del comentario filológico<sup>59</sup>, Garcilaso logra

---

<sup>59</sup> Como ya se especificó, el comentario filológico es parte crucial de la estrategia compositiva y el eje sobre el cual basa su autoridad. Por medio del dominio de ambas lenguas y culturas, Garcilaso pudo elaborar su versión de la historia andina, por lo que no se trata de una mera corrección de las crónicas previas, sino de toda una interpretación de la historia a través de este mecanismo (Zamora 547-548).

demostrar que los cimientos mismos de la nación se fundaron sobre las bases de la incomprensión y la imposición. Según explica, los españoles corrompieron “ambos nombres, como corrompen . . . casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra, porque si tomaron el nombre del indio, Berú, trocaron la b por la p, y si el nombre Pelú, . . . trocaron la l por la r, y de la una manera o de la otra dixeron Perú” (I, IV, 18).

Esta circunstancia de la dificultad comunicativa también se vuelve evidente en la fábula de Pedro Serrano, aunque en este caso sí llega a resolverse gracias a que se le añade un importante matiz religioso. Cumbre de su técnica narrativa, esta historia llegó a Garcilaso a partir del relato de Garcí Sánchez de Figueroa y habría sido contada con el fin de mostrar la necesidad de una conciliación tardía, por medio de la comunicación y la fe. Su eficacia narrativa radica en que logró otorgar libertad artística a un hecho que, efectivamente ocurrió, según sus lineamientos historiográficos (González Vigil, “Maestría artística . . .” 240).

En el cuento historial —aunque tampoco es explícitamente anunciado como tal—, se describe cómo Pedro Serrano, quien se hallaba náufrago durante tres años en una isla —conocida a partir de este hecho como la Isla Serrana— ve a un hombre que había corrido con la misma suerte que él. Antes que reconocerse como cristianos al encontrarse cara a cara, ambos percibieron en el otro la presencia tentadora del demonio y, dejándose guiar por diferencias superficiales, corrieron en direcciones opuestas. Pese a esta confusión inicial, se logran identificar como cristianos al escucharse mutuamente rezar el credo a todas voces y permanecieron juntos en la isla por otros siete años hasta que finalmente fueron rescatados (I, VIII, 26-29)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> El tópico del naufragio cuenta con importantes antecedentes, como La odisea y las novelas greco-bizantinas. Durante el siglo de Oro español, este tema gustó de manera notable; y, con fray Luis de León, adquirió el sentido simbólico y alegórico de la pérdida en el “mundanal ruido” o de quien emprende un “aprendizaje” o “vida nueva” (González Vigil, “Maestría artística . . .” 242).

De esta fábula historial se puede desprender la alegoría de que el primer encuentro entre españoles e indios habría visibilizado las diferencias superficiales antes que los elementos en común. José Juan Arrom, ha postulado que Serrano simbolizaría al hombre natural, que vive al margen de las reglas impuestas por la sociedad, sin tener por ello que ser representado bajo una visión maniqueísta. Sería la abrupta necesidad de convivir la que lo llevaría de hombre natural a hombre moral (29-30). Esta visión concuerda con el tránsito que postula Garcilaso de la Ley natural a la Ley de Gracia de los habitantes del incario. Sin embargo, en la fábula no solo se buscaría hacer evidente el potencial de los habitantes de este lado del hemisferio, también se produce una recreación del escenario americano que condena los prejuicios existentes en el imaginario ibérico. El Nuevo Mundo se percibe como un lugar inhóspito, cuyos habitantes, como apunta Zamora, son percibidos a partir de la visión estereotipada del indio: un hombre de piel oscura, bárbaro y salvaje. Además, la ironía se intensifica porque este supuesto salvaje huye del español al percibir en él al mismo demonio, dado que los roles son invertidos astutamente. Según refiere la autora, la historia contiene una alegoría cargada de ironía que simboliza el encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo (Zanelli 6).

En ambos relatos subyace una crítica velada a la incapacidad y poca disposición de los españoles por entablar un diálogo certero con los indios luego del monumental encuentro entre ambas culturas. Cuando Garcilaso describe a los pueblos pre incaicos como “tan extranjeros y bárbaros en la lengua como los castellanos” (I, V, 21), estaría introduciendo una comparación que, como refiere Garcés, no es accidental, puesto que constantemente alude a la violencia devastadora de la conquista entendida, en uno de sus aspectos, como la corrupción de la lengua quechua, por la pobreza estilística de los cronistas que distorsionaron la verdad histórica del Tahuantinsuyo (310).

El lenguaje se vuelve un obstáculo infranqueable, sí, pero la incapacidad para dialogar radicaría también en la tendencia española a percibir la nueva realidad desde su punto de vista y de acuerdo con sus propios intereses. Los primeros conquistadores y cronistas llegaron a deformar los vocablos a su antojo y a interpretar las palabras de los incas según su conveniencia, pues era más sencillo justificar ante el Rey sus excesos en una guerra contra idólatras y adoradores del demonio que contra un Imperio civilizado que había alcanzado un elevado nivel intelectual y una devoción religiosa equiparable en muchos aspectos a la suya.

Evidentemente la visión de Garcilaso tampoco puede ser defendida como la más objetiva, aunque sí como la única que hasta ese entonces emitió una interpretación sobre la base de un auténtico conocimiento de ambas lenguas y culturas. A lo largo de los Comentarios, el mestizo haría las veces de intérprete o exégeta de las realidades encontradas y su objetivo principal sería propiciar el diálogo certero que nunca se llegó a dar para una futura conciliación y una correcta lectura del pasado religioso andino. Es preciso recordar que por medio del comentario filológico postula que los incas habrían rastreado “con lumbre natural al verdadero sumo Dios” en su culto a Pachacámac, dado que la etimología quechua del término remite, según palabras del autor, a “el que da ánima al mundo universo” o “el que dava vida al universo y le sustentava” (II, II, 66). Su devoción, señala, no habría sido tan notoria como el culto al Sol, debido a que se trataba de una veneración íntima, por lo que los indios ni siquiera osaban decir su nombre. Sin embargo, explica que por ignorancia de la significación del término, cronistas como Cieza de León y el padre fray Jerónimo Román lo atribuyeron al demonio. Garcilaso concluye de manera rotunda y para que no quede duda alguna: “Pero si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntassen 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” (II, II, 67-68). Esta osada equivalencia entre el máximo culto incaico y el Dios cristiano es avalada por su amplio dominio de la lengua de los incas, pero también por su capacidad para establecer paralelos entre las dos culturas. Él mismo se autodenomina indio cristiano católico y con ello se autodefine como la prueba misma del sincretismo religioso que postula.

### 3. El desencuentro de Cajamarca y la tragedia evangélica

Ahora bien, que Garcilaso decidiera iniciar su obra monumental alegorizando la incompreensión entre indios y españoles le anticipa también al lector el trágico destino de los incas y prepara el terreno para los eventos de Cajamarca que se describen en la Historia general del Perú, con los cuales además se acentúa el carácter prefigurativo de su obra.

Para Carmela Zanelli, la “tragedia lingüística” —como denomina a esta serie de sucesos desafortunados— es una de las principales características de la obra póstuma; y el encuentro entre el padre Valverde y Atahualpa, mediado por el indio Felipillo, un claro ejemplo de comunicación fallida. Según explica, el Inca le resta importancia a los hechos acaecidos y “parece inclinarse por un siempre renovado afán de reconciliación” (Zanelli 7).

En lugar de perpetuar los mitos existentes alrededor de una de las escenas más polémicas de la historia del Perú y sentenciar la actitud rebelde de Atahualpa al recibir el Libro Sagrado<sup>61</sup>, Garcilaso presenta una explicación alternativa y hasta hilarante:

Lo que pasó fue que Fray Vicente de Valverde se alborotó con la  
repentina grita que los indios dieron, y temió no le hiziessen algún mal, y

---

<sup>61</sup> “Casi todos los cronistas narran que el Inca pidió pruebas de lo que Valverde le decía y que el sacerdote, mostrándole la Biblia, respondió que la verdad estaba escrita en ese libro; cuentan, también, que el Inca quiso oírlo, llevándolo al oído, y que—exasperado ante su silencio—lo arrojó por los suelos”(Antonio Cornejo Polar 220).

se levantó a priessa del asiento en que estava sentado hablando con el Rey, y, al levantarse, soltó la cruz que tenía en las manos y se le cayó el libro que había puesto en su regaço, y, alçándolo del suelo, se fue a los suyos, dándoles voces que no hiziessen mal a los indios, porque se había aficionado de Atahuallpa, viendo que por su respuesta y preguntas la discreción y buen ingenio que tenía, e iva a satisfacerle a sus preguntas cuando levantaros la grita, y por ella no oyeron los españoles lo que el religioso les dezía a favor de los indios. (I, XXV: 73)

¿Por qué deslegitima la versión “oficial” de tantos cronistas, y narra una distinta?

Zanelli considera que su preferencia radicaría nuevamente en la necesidad de presentar una versión que comulgue más con el diseño providencialista de su historia (8). De este modo, elige basarse en el relato del jesuita Blas Valera, el cual, lamentablemente, no podemos cotejar:

Aquí dize el Padre Blas Valera, que, como Dios Nuestro Señor, . . . con la presencia de la santa cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahuallpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandíssima sumisión y humildad, pues mandó a los suyos que no peleassen, aunque lo matassen y prendiesen . . . Al Padre Fray Vicente de Valverde levantan testimonio los que escriven que dio arma, pidiendo a los españoles justicia y vengança por haver echado el Rey por el suelo el libro que dizen que pidió al fraile; también levantan testimonio al Rey, como al religioso, porque ni echó el libro ni le tomó en las manos. (I, XXV, 72-73)

Inclusive, le resta importancia al episodio al cuestionar si realmente se trató de la Biblia e insta al lector nuevamente a decidir por su cuenta: “otros dicen que era el Breviario, otros que la Blivia (sic); tome cada uno lo que más le agradare” (I, XXII, 63). Según su relato, fueron circunstancias ajenas al encuentro en sí mismo las que desencadenaron la desgracia y no las supuestas divergencias en el Inca y el fraile.

Pero la tragedia no se limitó al sangriento devenir de los incas. Como insinúa Garcilaso, la mala comprensión de los historiadores y el temor por presentar una visión que no justifique la cruel guerra habrían perpetuado una versión tergiversada del decisivo encuentro:

Todo lo cual es fabuloso, y lo compuso la adulación y la mala relación que dieron a los escritores. Que Atahualpa no negó el derecho del tributo, sino que insistió en que le diesen la causa y la razón dél, y a esta coyuntura fué la grita que los indios levantaron. El General español y sus capitanes escribieron al Emperador la relación que los historiadores escriben; y, en contrario, con grandíssimo recato y diligencia, prohibieron entonces que nadie escribiese la verdad de lo que pasó, que es la que se ha dicho; la cual, sin la tradición de los ñudos historiales de aquella provincia Cassamarca, la oí a muchos conquistadores que se hallaron en aquella jornada, y el Padre Blas Valera dize que uno dellos fue su padre Alonso Valera, a quien se la oyó contar muchas vezes. (I, XXV, 73-74)

Del mismo modo en que el Inca prefirió versiones no difundidas de ciertos mitos por un interés subyacente al relato mismo, su elección de una versión no autorizada por las crónicas estaría basada en el afán de reivindicar al Inca Atahualpa y, a partir de eso, contrarrestar la imagen bárbara e idólatra de la cultura incaica. Además, como explica

Zanelli, la versión más difundida no se ajustaba a las reglas elementales del trato y costumbres cortesananas que ostentaban los incas en tales encuentros. De esta forma, “no se trata de comentar, completar ni añadir; se trata más bien de re-escribir la historia bajo el tamiz de una honda preocupación ética que sancione y determine como acaecido lo que debió ocurrir en base a la supuesta nobleza de sus protagonistas y la hidalguía de sus propósitos” (Zanelli 11).

Así mismo, el ingenio de los gobernantes incas se hace evidente —pese a que Garcilaso demuestra no estar de acuerdo con muchas de las decisiones de Atahualpa y hubiera preferido que su padre, Huaina Cápac, fuera el protagonista del encuentro— cuando Atahualpa cuestiona el monoteísmo de los españoles y sugiere que los incas estarían más cerca de este, pues solo poseen dos dioses principales frente a las cinco figuras a las que honran aquellos:

Demás desto, me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados, que devo conocer. El primero es el Dios tres y uno, que son cuatro, a quien llamaís criador del Universo; por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacámac y Viracocha. El segundo es el que dizes que es padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fué muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos, a quien, sin hazer cuenta de los otros llamáis poderossísimo y monarca del universo y supremo a todos. . . . También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Pero si de derecho huviesse de dar tributo . . . , parésceme que se había de dar [a] aquel Dios que dizes que



nos crió a todos, y a aquel primer hombre que fué padre de todos los hombres, y [a] aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados; finalmente se havían de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dizes que a éstos no devo nada, menos devo a Carlos, que nunca fué señor de estas regiones ni las ha visto. . . . También desseo saber si tenéis por dioses a estos cinco que me havéis propuesto, pues los honráis tanto, porque si es ansí tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos más de al Pachacámac por Supremo Dios y al Sol por su inferior, . . . (I, XXIV, 71-72)

Con esta aguda respuesta, Garcilaso reafirma desde la voz de Atahualpa lo conscientes que eran los incas de la supremacía de Pachacámac frente a los otros dioses del incario, incluyendo al Sol, y demuestra que aun los españoles daban tratamiento divino a los hombres, con lo cual se evidencia que estos estaban más cerca de la idolatría que los indios a los que buscan evangelizar.

. . .

La recreación de los eventos de Cajamarca representa quizá la más atrevida reescritura dentro de los Comentarios. El momento cumbre de la justificación de la guerra de conquista de españoles contra los indios del Perú es convertido por el Inca en una cadena de sucesos desafortunados. Este habría sido alegorizado por el Inca con gran maestría en las dos fábulas analizadas, pues ambas anticipan que el desencuentro habría surgido de la imposibilidad de entablar un diálogo certero, capaz de propiciar el reconocimiento entre estos dos momentos históricos de una misma religión. Fueron las diferencias superficiales y la confusión inicial las que desataron el enfrentamiento según interpreta el Inca. Quizá con alguien como él de intermediario en lugar del poco versado

indio Felipillo la historia hubiera sido distinta. El proyecto de escritura de Garcilaso pretendió justamente eso: la reconciliación religiosa, el encuentro armónico tardío propiciado por una renovada interpretación.

## Conclusiones

Garcilaso escribía para ofrecer el cuadro completo, la visión totalizadora de la realidad compleja en que se hallaba inserto, y los mitos incaicos no fueron ajenos a este propósito. Sus reelaboraciones o reinterpretaciones de las historias que oyó contar a sus familiares, “leyó” en los quipus o recogió de diversas crónicas fueron el recipiente ideal para incorporar reflexiones a modo de relato incrustado. Estas buscaron despertar el interés de algún lector culto y perspicaz, que lograra completar el escenario e identificar las similitudes religiosas entre los habitantes del Nuevo y el Viejo Mundo para propiciar una nueva visión de continuidad y establecer el tan ansiado diálogo.

Por medio del análisis anterior, se destaca la relevancia de las fábulas dentro del esquema providencialista y se establecen las principales estrategias incorporadas por el autor para fijar su intención reconciliadora sin comprometer la publicación de su obra. A continuación, se presentan las principales conclusiones de este acercamiento a los mitos dentro de la obra del Inca.

Las fábulas forman parte del sentido general de la obra y deben ser leídas desde el principio de interrelación neoplatónico entre el todo y las partes. La reformulación o lectura particular de los mitos que realizó Garcilaso recibió el influjo directo de la filosofía de León Hebreo, la cual le brindó las herramientas para lograr una reconstrucción del contexto cultural y la mitología andina, sobre la base de una visión arquetípica que también influyó en el carácter prefigurativo de ambas partes de los Comentarios.

Las fábulas estuvieron dirigidas a un lector “prudente”. Fueron un astuto mecanismo para ocultar ciertas verdades teológicas del vulgo y salvaguardar la obra de la censura. Afirmar que los incas tendían hacia el Cristianismo desde antes de la llegada de los españoles podía suscitar polémica, por lo que Garcilaso apeló a la capacidad de

su receptor de recoger lo relevante del mito e interpretar el texto completo con la información implícita. Igualmente, al denominarlas “fábulas historiales” pudo proteger su versión de malas interpretaciones. La ficción intrínseca de este tipo de relatos limitó la historicidad de los mitos, pero sin restarles por completo la posibilidad de poseer verdad, al menos, en los pormenores.

La interpretación de las fábulas debe partir de una lectura polisémica. El Inca elaboró construcciones artificiosas, y las dotó de niveles alegóricos morales y teológicos, siguiendo el modelo de análisis de los mitos clásicos que realizaron los neoplatónicos. El propósito fue revelar verdades acerca de la esencia divina que motivó los actos de los gobernantes, propició la expansión del Tahuantinsuyo y anticipó el advenimiento del Cristianismo.

Como parte de los Comentarios, las fábulas se inscriben dentro del horizonte histórico que propicia la Biblia. Cada episodio que constituye la historia de los incas está sujeto al plan providencial y forma parte de la idea de progreso agustiniano. Si bien no es extraño que un cronista del siglo XVII sitúe universalmente a los habitantes del Nuevo Mundo por medio del contexto histórico más autorizado, Garcilaso elabora algunos de las más osadas interpretaciones de sincretismo religioso, como la equivalencia entre Pachacámac y el Dios cristiano.

El Inca trazó un desarrollo particular de la estructura agustiniana y las fábulas se sitúan dentro de una división tripartita de la historia del Perú: la edad bestial o ferina, la Ley natural o incaica y la Ley de Gracia o el advenimiento cristiano. Pero el ascenso hacia la evangelización no es absolutamente vertical, dado que el incario, en la versión del Inca, sufre una degradación moral durante el gobierno de Huaina Cápac, con lo cual se justifica providencialmente el destino trágico de su estirpe real. Así, para el mestizo, el Dios cristiano fue la fuente de inspiración de los primeros incas y los motivó a

diseminar los principios de la Ley natural entre las poblaciones bárbaras, y cada uno de los siguientes gobernantes continuó guiando a su pueblo según este designio divino, hasta llegar al mayor punto de maduración con el reinado del Inca Huaina Cápac, justo antes del advenimiento de la Ley de Gracia.

El paso de la barbarie a la civilización está representado en las fábulas de origen de los Incas. Estos fueron presentados por el Inca como enviados divinos para redimir a los pueblos salvajes y encaminarlos hacia la salvación. Su predilección por el mito de la pareja fundadora por sobre las versiones más difundidas se debió a que a través de este relato pudo expresar de modo más claro el origen genuinamente divino de esta trascendental misión, y no distraer al lector con una narrativa o una caracterización moralmente ambigua de los personajes.

El respaldo del Dios cristiano en la misión civilizadora de los incas se expresa en las historias que difundieron los amautas sobre las hazañas militares y el buen obrar de sus Reyes. Las fábulas sobre los collas que se resistieron a ser conquistados, la de los soldados pururauca, y la de los curacas Cari y Chipana tienen en común el elemento sobrenatural que propició la expansión del Imperio y la enseñanza de la Ley natural, y dejan testimonio de la intervención divina con el fin de favorecer el proselitismo.

La prefiguración del advenimiento de la religión cristiana se expresa en las fábulas que tienen lugar poco antes de la llegada de los españoles. El alejamiento del incario de los principios de la Ley natural se expresan en la fábula de los gigantes fulminados por un ángel, como representación de la lucha del bien contra el mal y anticipo del fin del Imperio; y en los relatos sobre el pronóstico e intuición de Huaina Cápac acerca de la inminente destrucción del Imperio y la cuasi revelación del Dios verdadero, guiado por su propio intelecto y, claro está, el Dios cristiano que la habría motivado.

El rol de Garcilaso como intérprete tardío entre ambas culturas se desprende de la interpretación de dos de las primeras fábulas de los Comentarios. El ciclo evangélico no tuvo una culminación feliz y Garcilaso encontró las causas en la incompreensión y la enajenación inicial, antes que en las diferencias entre ambas culturas y religiones. Este fenómeno fue plasmado por el Inca en las fábulas sobre el surgimiento del nombre Perú, como alegoría de la imposición; y el naufragio de Pedro Serrano, como representación irónica del encuentro religioso y medio para expresar la necesidad del lenguaje para el reconocimiento. La autoridad de Garcilaso para postular la continuidad religiosa a través de las fábulas radicó, como en el resto de la obra, en su amplio conocimiento de ambas lenguas y culturas.

Son estos breves relatos con contenido moral y teológico los que utilizó el Inca Garcilaso para reforzar el trasfondo cristiano de la cultura incaica: la llegada de los españoles y de la Ley de Gracia debían significar únicamente la culminación de un ciclo evangélico que se venía gestando desde la aparición de los primeros incas por voluntad del Dios cristiano. El mestizo comprendió que eran dos etapas de una misma religión, de modo que dejó entrever la continuidad de las mismas en ambas partes de los Comentarios para asegurar la transición hacia la evangelización plena. Fue la mala interpretación, y no circunstancias inherentes a la cultura andina, la que frenó el proceso y desencadenó el destino trágico de los Incas.

## Bibliografía

- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. Ciudad de Dios. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, trads. Victorino Capanaga, introd. y notas. Madrid: Católica, 1988.
- Arrom, José Juan. “Hombre y mundo en dos cuentos del Inca Garcilaso”. Certidumbre de América. Madrid: Gredos, 1971. 27-35.
- Asensio, Eugenio. “Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso”. Nueva Revista Hispánica 8. 3-4 (1953): 583-593.
- Bernal, Alfredo. “La Araucana de Alonso de Ercilla y los Comentarios reales de los Incas del Inca Garcilaso de la Vega”. Revista Iberoamericana 120-121 (julio-diciembre 1982): 549-562.
- Bernand, Carmen. “Hebreos, romanos, moros e incas: Garcilaso de la Vega y la arqueología andaluza”. Revista virtual Nuevo Mundo. Mundos Nuevos. (2011): 1-4.
- . “Soles. Platón, Heliodoro, León Hebreo y el Inca Garcilaso”. Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales. Carmen de Mora, Guillermo Seres y Mercedes Serna, eds. Madrid: Iberoamericana, 2010. 31-50.
- Biblia de Jerusalén. José Ángel Ubieta, ed. Trad. y notas de Constantino Velasco. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1975.
- Burckhardt, Jacob. La cultura del renacimiento en Italia, Jaime Ardal, trad. y notas. Barcelona: Artes gráficas, 1964.
- Carrillo, Francisco. “Garcilaso de la Vega, el Inca”. Cronistas, indios y mestizos III. El Inca Garcilaso de la Vega. Lima: Editorial Horizonte. 1996. 19-88.

- Cornejo Polar, Antonio. “Los discursos coloniales y la formación de la literatura hispanoamericana (Reflexiones sobre el caso andino)”. Homenaje a José Durand. Luis Cortest, ed. Madrid: Verbum, 1993.
- Clavell, Luis. “La belleza en el comentario tomista de De divinis nominibus”. Metafísica. Pamplona: Eunsa. 1984. 93-99.
- Covarrubias, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana o española. 1611. Martín de Riquer, ed. Barcelona: Alta Fulla, 2003.
- Dido, Juan Carlos. “Teoría de la fábula”. Espéculo. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. (marzo-junio 2009). 10 de enero de 2013 <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/fabula.html>>
- Durand, José. “La biblioteca del Inca.” Nueva revista de filología hispánica 2.3 (1948): 239-264.
- . “Garcilaso, el Inca platónico.” El Inca Garcilaso, clásico de América. México: Septententas, 1976. 32-46.
- 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”. El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease. Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds. Vol. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. 395-396.
- . “Sobre la extirpación de la idolatría en el Perú”. Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. César Itier, ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2003. 19-52.
- Eco, Umberto. Arte y belleza en la estética medieval. Elena Lozano Miralles, trad. Barcelona: Lumen, 1997. 167-193.
- Escobar, Alberto. “Lenguaje e historia en los Comentarios reales”. Sphinx:



Anuario del Instituto de Filología 13 (Lima 1960). 222-240.

- Fernández, Christian. “El concepto de los Comentarios reales”. Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004. 23-55.
- Firbas, Paul. “La geografía antártica y el nombre del Perú”. La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII. Karl Kohut and Sonia Rose, eds. Madrid: Iberoamericana, 2003. 266-285.
- Frankl, Víctor. “Introducción. Las concepciones de realidad y verdad en la historiografía. El ‘Manierismo’ quinientista y el problema de la ‘realidad’.” El “Antijovio” de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y el manierismo. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963. 13-80.
- Garcés Arellano, María Antonia. “La conquista de la palabra. El mito de los hermanos Ayar”. Thesaurus XLVII. 2 (Baltimore 1992): 303-310.
- Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios reales de los Incas. 1609. Ángel Rosenblat, ed. Prólogo, glosario de voces indígenas e índices de Ricardo Rojas. 2 vols. Buenos Aires: Emecé Editores, 1943.
- . Historia general del Perú. 1617. Ángel Rosenblat, ed. Elogio de autor y examen de la segunda parte de los Comentarios reales por José de la Riva-Agüero. 3 vols. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944.
- . Comentarios reales. La Florida del Inca. Mercedes López-Baralt, introd., ed. y notas. Madrid: Espasa-Calpe, 2003.
- . Traducción de los diálogos de amor de León Hebreo. Garcilaso Inca de la Vega. Andrés Soria Olmedo, ed. y pról. Madrid: Fundación José Antonio Castro, 1996.

- González Vigil, Ricardo. Comentemos al Inca Garcilaso. Lima: Banco Central de Reserva, s/f .
- . “Maestría artística de los Comentarios reales”. IV Centenario. Comentarios reales de los Incas: 1609-2009. Miguel Marticorena Estrada, pról. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega. 2009. 237-255.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. El primer nueva corónica y buen gobierno. John V. Murra y Rolena Adorno, eds. Trad. y análisis textual del quechua de Jorge L. Urioste. México: Siglo Veintiuno, 1980.
- Guerra Caminiti, Estrella. “La digresión en los Comentarios Reales de los Incas: ¿Oportunidad para la ficción? El caso de Pedro Serrano”. Lexis XXXIII.1 (2009): 21-35.
- . “La construcción de la ‘autoridad’ en la obra del Inca Garcilaso a partir del discurso filológico”. La construcción discursiva de los Comentarios reales de los Incas en el contexto de la retórica de su tiempo. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996. 21-40.
- Guibovich, Pedro. “Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): el caso de los Comentarios Reales”. Revista Histórica 37 (1990-1992). 103-120.
- Hampe Martínez, Teodoro. “El renacentismo del Inca Garcilaso revisitado: los clásicos grecolatinos en su biblioteca y en su obra.” Histórica 18.1 (1994): 72-84.
- Klaiber, Jeffrey, S.J., “La utopía andina y cristiana” Ed. Johannes Meier. Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica. Munich: Aschenforff Münster, 1995. 27-68.
- Kristal, Efraín. “Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios reales de

- los Incas". Homenaje a José Durand. Luis Cortest, ed. Madrid: Verbum, 1993. 47-59.
- . "Goths and Turks and the Representatios of Pagans and Infidels in Garcilaso and Ercilla". Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist. A Tribute to José Durand. Notre Dame: University of Notre Dame. 1998. 110-124.
- Kristeller, Paul Oskar. "Ficino", "Pico". Ocho filósofos del renacimiento italiano. Trad. María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1970. 57-98.
- Miró Quesada, Aurelio. "Prólogo". En Inca Garcilaso de la Vega. Comentarios reales de los Incas. Aurelio Miró Quesada, ed. y pról. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1976. 216-223.
- Ossio, Juan. "Los mitos de origen de los Incas en la construcción de los Comentarios reales". Entre la espada y la pluma: el Inca Garcilaso de la Vega y sus Comentarios reales. Raquel Chang-Rodríguez, ed. e introd. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010. 57-72.
- Pease, Franklin. Los incas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2007.
- . "El Inca Garcilaso y su visión histórica de los Incas". Manuscrito, 1996.
- Pico della Mirandola, Giovanni. Discurso sobre la dignidad del hombre. Ed. y trad. Adolfo Ruiz Díaz. Buenos Aires: Goncourt, 1978.
- Platón. La república. Manuel Fernández-Galliano, trad. e introd. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galliano. Madrid: Alianza editorial, 2000.
- Ramírez, María. "Fisonomía del Inca" "El sentido de una mezcla". Un amor por el diálogo: el Inca Garcilaso de la Vega. Caracas: Monte Ávila. 1993. 23-34, 55-78.
- Riva-Agüero, José de la. "Estudios de historia peruana. La historia en el Perú".

- Obras completas. Tomo IV. Jorge Basadre, pról. Notas de César Pacheco Vélez.  
Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965. 98-232.
- 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 9.18 (2006): 7-36.
- Rodríguez Garrido, José Antonio. “El título de los Comentarios reales: una nueva aproximación”. Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales. Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna, eds. Madrid: Iberoamericana, 2010. 295-318.
- Rodríguez Mansilla, Fernando. “La estela de Ambrosio de Morales en La Florida del Inca”. Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana. Ed. Pilar Latasa. Navarra: Universidad de Navarra, 2011.154-156.
- Rostworowski, María. Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y política. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2007.
- . La historia del Tahuantinsuyo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2009.
- Serna, Mercedes. “Pensamiento medieval y renacentista en el Inca Garcilaso de la Vega”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. 1-9.
- . “El Inca Garcilaso y sus maestros españoles”. IV Centenario . Comentarios reales de los Incas (1609-2009). ”. Miguel Marticorena Estrada, pról. Lima: Universidad Inca Garcilaso de laVega. 2009. 121-147.
- Schuessler, Michael. “Garcilaso escribe ‘como indio’: el concepto y la función de la escritura incaica en los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega.” Mester 21.2 (otoño 1992): 83-96.
- Sommer, Doris. “Mosaico y mestizo: el amor bilingüe, de León Hebreo a

- Garcilaso”. Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor. Trad. Carlos José Restrepo. México y Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2005. 101-136.
- Soria Olmedo, Andrés. “Los Dialoghi d’Amore como coloquio”. Los Dialoghi d’Amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales. Granada: secretariado de publicaciones de la universidad de Granada, 1984. 47-96.
- Viciano, Albert. “La visión de la historia en Eusebio de Cesárea y Agustín de Hipona”. Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Josep-Ignasi Saranyana, Enrique De La Lama y Miguel Lluch-Baixaui, eds. Navarra: Instituto de Historia de la Iglesia, 1996. 778-787.
- Zamora, Margarita. “Filología humanista e historia indígena en los Comentarios reales”. Revista Iberoamericana 140 (julio-setiembre 1987): 547-548.
- Zanelli, Carmela. “Las fábulas de Garcilaso: ¿alegoría, historia o ficción en los Comentarios reales”. Ponencia presentada en el Congreso IILI de Cadiz. 2010.1-14.