

# Los incas como iniciados. Del Inca Garcilaso de la Vega a Henri Girgois en la Argentina del siglo XIX<sup>1</sup>

---

## The Incas as Initiates. From Inca Garcilaso de la Vega to Henri Girgois in 19th Century Argentina

---

Mariano Villalba

Université de Lausanne, Suiza / École Pratique des Hautes Études, Francia

mariano.villalba@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4197-0428

Recepción: 8 de octubre de 2023/Aceptación: 12 de noviembre de 2023

doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v16i1.57027>

### **Palabras clave**

Incas, Henri Girgois; martinismo; Inca Garcilaso de la Vega; platonismo

### **Keywords**

Incas, Henri Girgois; Martinism; Inca Garcilaso de la Vega; Platonism

### **Resumen**

Desde la perspectiva en historia global, el artículo revela cómo los incas fueron idealizados como portadores de conocimientos esotéricos desde el siglo XVI, focalizándose en el caso de Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y su apropiación por el martinista francés Henri Girgois (1833-?) en la Argentina del siglo XIX. El artículo demuestra cómo esto contribuyó a dar una orientación americanista al esoterismo latinoamericano que perdura hasta nuestros días. Además, muestra cómo el concepto de “esoterismo occidental” surgió en Buenos Aires como resultado de las relaciones conflictivas de Girgois con los teósofos argentinos y su posterior adhesión al martinismo.

### **Abstract**

From a global history perspective, the article reveals how the Incas were idealized as bearers of esoteric knowledge since the 16th century, focusing on the case of Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) and his appropriation by the French Martinist Henri Girgois (1833-?) in Argentina in the 19th century. The article demonstrates how this contributed to giving an Americanist orientation to Latin American esotericism that persists to this day. It also shows how the concept of “Western esotericism” emerged

---

1 Los contenidos del presente artículo fueron discutidos en la ponencia “Henri Girgois et l'école hermétique en Argentine. Les Incas dans l'étude occulte du passé préhispanique”, presentada el 2 de octubre de 2021 en la *Première Journée des doctorants de Fréso*, París, École Pratique des Hautes Études. 2021. El presente artículo representa una adaptación y traducción de la publicación en actas en: Villalba, M. “Henri Girgois et l'École hermétique en Argentine : Les Incas dans l'étude occulte du passé préhispanique (1897).” *In Recherches francophones sur l'ésotérisme*, edited by L. Bernard and T. Fischer, 93-131. Lugano: Agorà & Co, 2024.

in Buenos Aires because of Girgois's contentious relationships with Argentine theosophists and his subsequent adherence to Martinism.

## Introducción

Los primeros ocultistas europeos establecidos en América Latina a fines del siglo XIX mostraron un interés particular por los incas, llegando incluso a adoptar seudónimos iniciáticos tomados de esta cultura andina. En efecto, “Dr. Amauta”, el nombre de los responsables de la educación formal de los incas, y “Huiracocha”, su principal deidad creadora, fueron elegidos respectivamente por el francés Henri Girgois (1833-?), el primer delegado del martinismo para América del Sur en Buenos Aires, y por su discípulo alemán, Arnold Krumm-Heller (1876-1949). Para entender el interés de estos dos protagonistas por los incas es importante analizar las fuentes históricas que utilizaron, particularmente los escritos del cronista de lengua quechua Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Este estudio preliminar nos permitirá contextualizar el marcado interés por los incas mantenido por la rama latinoamericana del Grupo Independiente de Estudios Esotéricos (GIEE), fundada en Buenos Aires en 1897, a la luz de la institucionalización de la Sociedad Teosófica y del martinismo en América Latina, hasta la formación del estado nacional argentino.

Antes de llevar a cabo este análisis, es importante señalar el estado de la investigación y la contribución de este artículo en un plano historiográfico. Por un lado, la historia de las corrientes esotéricas en la América hispana y portuguesa de los siglos XVI y XVII es aún un terreno en gran medida inexplorado, principalmente debido a las perspectivas eurocéntricas y difusionistas adoptadas por la mayoría de los investigadores hasta ahora<sup>2</sup>. Un breve resumen histórico y bibliográfico centrado en el contexto americano es suficiente para respaldar esta afirmación. Recordemos que las primeras cátedras de astrología en el continente americano se establecieron en 1637 y 1650, respectivamente, en la Facultad de Medicina de la Universidad de México y en la de San Marcos en Perú, ambas fundadas en 1551<sup>3</sup>. Dada la importancia de la actividad minera en las colonias, la alquimia también estuvo presente en manuales de mineralogía y metalurgia de los virreinos de Nueva España, Perú y Nueva Granada<sup>4</sup>, y fue practicada en Brasil por algunos

2 Egil Asprem y Julian Strube, “Afterword: Outlines of a New Roadmap”, en *New Approaches to the Study of Esotericism*, eds. Egil Asprem y Julian Strube (Leiden/Boston: Brill, 2021), 241; Mariano Villalba, “The Occult Among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism”, in *New Approaches to the Study of Esotericism*, eds. Egil Asprem y Julian Strube (Leiden/Boston: Brill, 2021), 93.

3 Sobre la astrología en Nueva España ver: José Miguel Quintana, *La Astrología en la Nueva España en el siglo XVII, de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora* (México: Bibliófilos Mexicanos, 1969); Martha Eugenia Rodríguez, “La cátedra de Astrología y Matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México,” *Asclepio* 46, no. 2 (1994): 93-102; María Luisa Rodríguez Sala, “Astrónomos-astrólogos en la Nueva España. Del estamento ocupacional a la comunidad científica,” *Ciencias* 78 (2005): 58-65; Rosalba Tena Villeda, *Astrónomos-astrólogos en la Nueva España durante el Siglo XVII: Rescate y reconocimiento de una parte de las raíces científicas novohispanas procedentes de la ciencia europea* (Sarrebruck: Editorial Académica Española, 2013); Héctor Aparicio, “La política de los astros del siglo XVII en la Nueva España,” en *Aspectos actuales del hispanismo mundial*, ed. C. Strosetzki (Berlín: De Gruyter, 2018), vol. II, 378-389. Sobre la astrología en Perú, ver: Claudia Brosseder, “Astrology in Seventeenth-Century Peru”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41 (2010): 146-157. Sobre las imágenes astrológicas en Nueva España ver: Vanessa Alvarez Portugal, *Las Imágenes astrológicas en la Nueva España* (Córdoba: UCO Press Editorial/Universidad de Córdoba, 2018).

4 Por ejemplo, Alonso Barba (1569-1640), un sacerdote de Potosí, hace referencia a la alquimia en su *Arte de los metales* (1640). Según Alonso Barba: “Los alquimistas (odioso nombre por la multitud de ignorantes que con sus embustes lo han desacreditado) con más profunda y práctica Filosofía, haciendo anatomía de los mixtos de naturaleza, reduciéndolos a sus primeros principios, discurren en la materia de los metales desta manera. El Sol dicen, y todos los demás astros, con su luz ó propia, ó prestada, rodeando continuamente la tierra, la calientan y penetran por sus venas con la sutileza de sus rayos”. Alonso Barba, *El Arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro y plata con azogue: el modo de fundirlos todos y como se han de*

mineros y seguidores de los rosacruces, principalmente de origen alemán<sup>5</sup>. El hermetismo resultó ser una influencia significativa en muchas poetisas de la Nueva España, como sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) o sor Ana de Zayas (1690-1696),<sup>6</sup> y se encuentra en algunos tratados astrológicos peruanos.<sup>7</sup> Después de la expulsión de los judíos de la península ibérica en 1492, la cábala no sólo circuló en Italia o Turquía, sino también entre los judíos convertidos y los primeros hebraístas de Nueva España, como el fraile español Martín del Castillo (1600-1680).<sup>8</sup> Incluso un juego de cartas alegóricas, más tarde conocido como “tarot”, fue fabricado en 1583 en México (actualmente conservado en el Archivo General de Indias en Sevilla), mientras que otro juego de cartas similar, producido en Sevilla entre los siglos XVI y XVII, fue descubierto en excavaciones arqueológicas realizadas por la Pontificia Universidad Católica del Perú en el sitio de Huaca Tres Palos<sup>9</sup>.

Estas investigaciones, llevadas a cabo en las últimas cinco décadas pero en gran medida pasadas por alto por las historiografías del esoterismo europeo, norteamericano e incluso latinoamericano, ponen de manifiesto la existencia en la América hispana y portuguesa de prácticas relacionadas con este campo de estudio desde el siglo XVI<sup>10</sup>. Las perspectivas difusionistas actualmente en curso para examinar este contexto geográfico tienen como principal consecuencia el desatender las producciones originales de actores no europeos<sup>11</sup>. Este artículo pretende ser precisamente una contribución histórica y metodológica que pueda subsanar en parte estas deficiencias. Mientras

---

*refinar y apartar unos de otros* (Madrid: Imprenta del Reyno, 1640), 232; citado por Carmen Salazar-Soler, “La alquimia y los sacerdotes mineros en el virreinato del Perú en el siglo XVII”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 30, no. 3 (2001): 479. Miguel de Monsalve (1553-1617), un dominico de Lima, también hace referencia a la alquimia en su trabajo *Tratado y discursos echos por el padre frai Miguel de Monsalve, predicador general de la Orden de predicadores aserca de la generacion del azogue, y cómo procede del asufre, y de cómo el azogue es la quinta essencia del azufre, dirigidos al mui illustre señor el doctor Juan de Solorzano Pereira del consejo de su magestad y su oidor en la Real audiencia de los Reyes, y gobernador de Guancabelica por el rey Nuestro Señor* (1617), Biblioteca Nacional de Madrid, J57, fols. 557-561.

- 5 En 1645, un pastor calvinista del interior de la Capitanía de Paraíba, Jodocus van Stetten, despidió a un artesano debido a su actividad alquímica. Entre los libros atribuidos por van Stetten a los “filósofos que se ocupan de minerales” se encuentran Salomonhis Megistrum (Salomón Trismosin), Theophrastus Bernhardum (Theophrastus Bombastus, alias Paracelso), un autor llamado Roosen Creuytser (forma holandesa de la palabra “Rosacruz”) y Furneisser (Leonhardt Thurneysser). Gracias a este testimonio, recopilado en una carta escrita en Recife el 24 de junio de 1645 por un escribano neerlandés, ahora sabemos que, en ese momento, en la ribera norte del río Sucuru en Paraíba, había seguidores de la alquimia y de los rosacruces. Benjamin Teensma, “Het directoraat van Dominee Jodocus van Stetten, anno 1645, over een veronderstelde zilvermijn aan de Rio Sucurú in Paraíba/O diretorado do Predicante Jodocus van Stetten no ano 1645, sobre uma suposta mina de prata nas margens do Rio Sucuru na Paraíba”, en *Brazilië in de Nederlandse archieven (1624-1654)/O Brasil em arquivos neerlandeses (1624-1654)*, ed. M. L. Wiesebron (Leiden: Leiden University Press, 2011), 43.
- 6 Concepción Zayas, “Fuentes neoplatónicas y hermetismo en la heterodoxia de la seglar Ana de Zayas (Puebla de los Ángeles, 1690-1696)”, *Anuario de Estudios Americanos* 71, no. 2 (2014): 539-569. Aída Beaupied, “El silencio hermético en Primero sueño de sor Juana a la luz de la figura e ideas de Giordano Bruno”, *Hispania* 79, no. 4 (1996): 752-761.
- 7 Ricardo Andrade Fernández, “Un discípulo de Hermes en el Perú colonial: influencia hermética en la astrología médica de Juan de Figueroa”, *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 9, no. 2 (2021): 583-601.
- 8 En su *Ars biblica siue Herma memorialis* (1675), Martín del Castillo se cuestiona sobre el significado de la cábala entre los rabinos (“Quid nomine Kabbála apud Rabinos designetur?”) y recomienda su estudio tanto a judíos como a cristianos, llegando incluso a encontrar significados cabalísticos en ciertos pasajes del Nuevo Testamento. Jesús Prado Plumed, “¿Novohispanos sinistrorsos? Apuntes bibliográficos sobre el estudio del hebreo en la América Latina colonial”, *Revista Complutense de Historia de América* 45 (2019): 69-88, 75. Sobre la circulación de la cábala entre la comunidad de judíos sefardíes y portugueses en Brasil ver: Marcos Silva, Carolinne Oliveira Andrade, Clesia Santana Santos, Genisson Melo dos Santos e Isis García Bispo, “A cabala e a cultura criptojudáica na diáspora atlântica dos sefarditas”, *Revista Brasileira de História das Religiões* 4, no. 12 (2012): 237-253. Sobre la cábala en Nueva España ver: Schulamith Halevy y Nachum Dershowitz, “Prácticas ocultas de los Anusim del nuevo mundo”, en *Encuentro y alteridad: vida y cultura judía en América Latina*, ed. A. Gojman de Backal & H. Soriano (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Hebrea de Jerusalén, 1999), 25-46.
- 9 Isabel Grañén Porrúa, “Hermes y Moctezuma, un tarot mexicano del siglo XVI”, *Estudios de cultura Náhuatl* 27 (1997): 369-393; Ricardo Estabridis Cárdenas, *El grabado en Lima virreinal: Documento histórico y artístico (Siglos XVI al XIX)* (Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002), 85.
- 10 Observar, por ejemplo, la ausencia de estos trabajos en: Juan Pablo Bubbello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Junior, eds., *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates* (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2017).
- 11 Aspren y Strube, “Afterword”, 242.

un análisis general de los actores en la Nueva España trasciende el alcance de este artículo, nos centraremos aquí en los actores originarios del Perú debido al interés particular que estas fuentes han despertado en el ocultista francés que constituye el objeto principal de este estudio.

Al respecto, la historiografía relacionada con la introducción del martinismo en América Latina también resulta imprecisa o incluso incorrecta. Los estudios más recientes sobre la historia del “ocultismo” o del “esoterismo” en Argentina no hacen referencia a Henri Girgois o confunden las fechas de fundación del martinismo local<sup>12</sup>. Por otro lado, los historiadores de la Sociedad Teosófica en América Latina también desconocen el intento de Girgois de establecer la primera logia teosófica latinoamericana en Buenos Aires en 1889<sup>13</sup>. Por su parte, el investigador italiano Massimo Introvigne, en la entrada dedicada al martinismo del *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, señaló que “en 1900, la Orden estaba establecida en la mayoría de los países de América Latina, gracias, entre otros, al vizconde Albert-Raymond Costet de Mascheville (1872-1943), un discípulo francés de Papus que emigró primero a Argentina y luego a Brasil”<sup>14</sup>. Sin embargo, investigaciones más recientes han mostrado que este discípulo de Papus llegó a Buenos Aires más tarde, alrededor de 1910. Durante la Primera Guerra Mundial, fundó la “Iglesia Expectante”, la logia teosófica Vi-Dharma y se proclamó patriarca de la “familia olímpica aria”, una futura raza que, según él, emergería en América Latina<sup>15</sup>.

A través de la consulta de nuevas fuentes de archivo en Francia y Argentina, este artículo tiene como objetivo dar a conocer a Henri Girgois, un ocultista francés que desempeñó un papel pionero en América Latina pero que sigue siendo desconocido por la historiografía. El artículo examina en primer lugar la formulación del concepto de “esoterismo occidental” en el contexto de sus actividades masónicas y martinistas entre Europa y América Latina y de sus conflictos con los espiritistas y teósofos argentinos. Además, el artículo analiza su valorización de los incas en el marco de su participación en la antropología argentina, su lectura de los cronistas del mundo andino de los siglos XVI y XVII y los debates historiográficos sobre los orígenes nacionales del Estado argentino que tuvieron lugar a finales del siglo XIX.

- 12 Según Juan Pablo Bubello, por ejemplo, el Grupo Independiente de Estudios Esotéricos habría sido fundado en Argentina en la década de 1940 por grupos rosacruces. Juan Pablo Bubello, *Historia del Esoterismo en Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2010), 93; Juan Pablo Bubello, “Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). La conformación de un ‘campo esotérico’ en la Argentina del siglo XXI”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, eds. J. P. Bubello, J. R. Chaves, y F. de Mendonça Junior (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2017), 81. Henri Girgois también está ausente en Soledad Quereilhac, *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016); Daniel Santamaría, *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992).
- 13 Sobre la fundación de la primera rama teosófica en América Latina en 1893 en Buenos Aires, José Ricardo Chaves, el principal experto en la materia, señala que “es necesario distinguir entre la fundación legal con su acto constitutivo y el movimiento real que la precedió, porque la Teosofía ya estaba presente en Argentina antes de ese año [1893]”, aunque no proporciona más detalles. José Ricardo Chaves, “Theosophical Development in the Pan-Hispanic World (1890-1930)”, in *Modernity of Religiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIst Centuries*, eds. R. Martínez Esquivel y P. Baisotti (Leiden/Boston: Lexington Books, 2021), 221. En su tesis doctoral, Soledad Quereilhac identificó al “Dr. Amauta” como uno de los primeros participantes en la vida teosófica argentina, aunque no pudo identificar a su autor: “Hemos consultado el primer año de la publicación [*Luz Astral*], desde noviembre de 1895 hasta octubre de 1896. Buena parte de los textos aparecen firmados por un “Dr. Amauta”, pseudónimo que no hemos logrado descifrar. La revista se proclamaba ocultista, pero no teosófica. Publicó una serie de entregas sobre el desarrollo de la masonería en la Argentina”. Soledad Quereilhac, *La Imaginación científica. Ciencias ocultas y literatura fantástica en el Buenos Aires de entresiglos (1875-1910)*, (Tesis doctoral en Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010), 182.
- 14 Massimo Introvigne, “Martinism: second period”, en *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. Van den Broek y J.-P. Brach, (Leiden/Boston: Brill, 2006 [2005]), 780.
- 15 Bubello, *Historia del Esoterismo*, 78; Diego Morales, *Maestros del esoterismo en el Río de la Plata*, (Montevideo: Ediciones Uruguay, 2016), 27.

Desde una perspectiva metodológica, el enfoque de la historia global, tal como se aplica actualmente en Francia, resultará útil para abordar estos procesos históricos a una escala mundial, partiendo de lo local hacia lo internacional<sup>16</sup>. Nuestra preocupación radica en mostrar las diversas formas de intercambio, interacción y circulación de saberes entre diferentes partes del mundo y diferentes períodos históricos. Específicamente, se trata de observar el fenómeno de apropiación de fuentes americanas de los siglos XVI y XVII (Inca Garcilaso de la Vega) por parte de actores del siglo XX (Henri Girgois y Arnold Krumm-Heller), así como las relaciones e intercambios intelectuales establecidos entre estos personajes y ocultistas europeos (Papus, Stanislas de Guaita, Joséphin Péladan, Albert de Sarak), norteamericanos (Edward Blitz), y espiritistas y teósofos latinoamericanos (Alejandro Sorondo, Federico Fernández, Cosme Mariño). Este análisis diacrónico a gran escala revelará cómo los incas han sido idealizados desde el siglo XVI como portadores de conocimientos esotéricos y cómo el redescubrimiento de estas fuentes por Girgois y Krumm-Heller contribuyó a darle una orientación americanista al esoterismo latinoamericano que perdura hasta el día de hoy<sup>17</sup>.

## Los incas en la época moderna

Antes que nada, es importante remarcar que los incas no son un pueblo sino un linaje, cuya supuesta superioridad radicaba en su parentesco con el Sol<sup>18</sup>. El mito original, mantenido en su capital Cuzco, menciona la salida de los primeros incas de la cueva de Pacaritambo, cuya ascendencia se remontaba al Sol, lo que les valió el nombre de “Hijos del Sol”<sup>19</sup>. Recordemos que el Tawantinsuyu (“las cuatro partes”) era el término quechua utilizado para referirse a lo que hoy conocemos como el “Imperio inca”. Sus orígenes se remontan a mediados del siglo XV de nuestra era, cuando Pachacútec, el noveno inca, derrotó a la etnia rival de los Chancas en 1438 y el poder central de Cuzco comenzó a expandirse. El culto al Sol se convirtió en una de las prácticas centrales, dedicándose el Coricancha o “Templo Dorado” a Huiracocha en Cuzco.

Los europeos conocieron la existencia de los incas durante el reinado del emperador Carlos V (1500-1558). La idea de una posible *translatio imperii* del Imperio español al “Imperio inca” se manifestó de manera destacada en el contexto apocalíptico del año 1572<sup>20</sup>. La fecha de la conquista

16 Actualmente, existen dos enfoques utilizados en la historia global y dos interpretaciones de la noción de “globalización”. Por un lado, una perspectiva alemana de *Globalgeschichte*, y por otro, la historia global à la française. La primera se refiere a la globalización en términos de las formas de regulación de las interdependencias económicas, sociales y culturales que ocurrieron durante el siglo XIX. Esta perspectiva actualmente impulsa la investigación en historia global en el ámbito académico angloamericano, así como en algunas universidades holandesas y alemanas. Este artículo seguirá principalmente la perspectiva francesa, que se enmarca en la tradición inaugurada por Fernand Braudel (1902-1985) y Pierre Chaunu (1923-2009) y que es actualmente practicada en Francia por autores como Serge Gruzinski (1949-) o Sanjay Subrahmanyam (1961-). La “primera globalización” a la que se refiere aquí es la expansión ibérica del siglo XVI, que siguió a la apertura marítima hacia el Atlántico y al “descubrimiento de América”. Desde esta perspectiva, se perciben dinámicas de interdependencia global desde 1500. Ver: Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation* (Paris: Éditions de La Martinière, 2004); Sanjay Subrahmanyam, *Aux origines de l'histoire globale: leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013* (Paris: Collège de France, 2014). Sobre las diferencias entre la historia global francesa y alemana ver: Damien Séveno, “Globalgeschichte/Histoire globale – Deutsche und französische Perspektiven”, *Revue de l'IFHA*, 5 (2013): 1-4; Caroline Douki y Philippe Minard, “Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique”, *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 54, no. 4-bis (2007): 7-21.

17 El término “americanismo” se utiliza aquí, como en el resto del texto, para referirse a los “estudios americanistas”, que tuvieron su primer Congreso Internacional de Americanistas organizado por la Sociedad Americana de Francia en 1875.

18 Carmen Bernand, *La Religion des Incas* (Paris: Cerf, 2021), 23.

19 Carmen Bernand, *Histoire des peuples d'Amérique* (Paris: Fayard, 2019), 114.

20 La noción de *translatio imperii* se basa en el Libro de Daniel. En este libro, Nabucodonosor describe su sueño, interpretado por Daniel, de cuatro grandes monarquías o imperios que se sucederían en el mundo (los babilonios, los persas, los macedonios y

del Perú (1532), más tardía que la de México (1521), coincidió con los cálculos escatológicos realizados por el filósofo judío ibérico Isaac Abravanel (1437-1508) y expuestos en su comentario sobre el Libro de Daniel<sup>21</sup>. Según él, el período comprendido entre 1531 y 1532 (era 5299 de la Creación) correspondía a la destrucción de Roma y el advenimiento del próximo quinto imperio. Por esta razón, varios europeos recibieron con entusiasmo a los incas. En Francia, por ejemplo, Michel de Montaigne (1533-1592) elogia su sabiduría y riqueza: “Ni Grecia, ni Roma, ni Egipto pueden, en utilidad, dificultad o nobleza, comparar ninguno de sus logros con el camino que se ve en el Perú, construido por los reyes del país desde la ciudad de Quito hasta la de Cusco”<sup>22</sup>. Esto explica por qué el Imperio inca, a diferencia de los reinos aztecas o mayas, fue considerado desde el siglo XVI por el hombre occidental como un sistema de referencia capaz de relativizar las diferencias culturales entre Europa y América. La visión idealizada de los incas alimentó los relatos de numerosos viajeros y cronistas del mundo andino, llevando a considerar su culto solar como una teología natural anterior a la tradición mosaica (una especie de *prisca theologia*), pero también a relacionar la sociedad teocrática inca con la utopía platónica e o el Coricancha con el Templo de Salomón<sup>23</sup>. Por ejemplo, Fernando de Montesinos (1593-1655), en su *Ophir de España: memorias historiales y políticas del Perú*, asocia el oro del Perú con el oro del bíblico país de Ofir y, al igual que otros cronistas, sugiere la idea de que los pueblos andinos podrían tener su origen en una de las tribus perdidas de Israel.<sup>24</sup> Como lo ilustra el caso de Sarmiento de Gamboa (1530-1592), marino español versado en la literatura pseudo-salomónica, la identificación del emperador Carlos V con el rey Salomón era una estrategia común de cronistas y marinos para justificar, por derecho divino, la conquista de las riquezas del Perú<sup>25</sup>.

Paralelamente, varios autores del virreinato de Nueva España y del Perú construían puentes entre la idolatría americana y el discurso sobre la “verdadera religión” sobre la base de una lectura particular del platonismo<sup>26</sup>. Las comparaciones realizadas entre algunas figuras antiguas y otras provenientes de la historia amerindia les permitían defenderse de las acusaciones de idolatría. Esto, sin embargo, establecía una continuidad directa con el cristianismo y una inevitable rehabilitación del “paganismo”. Influenciados por la teología católica, algunos historiadores mestizos de México y Perú recurrieron al discurso renacentista sobre la *prisca theologia* con el fin de construir un monoteísmo que valorara sus propias noblezas y atenuara las rupturas causadas por la conquista y la evangelización españolas<sup>27</sup>. Esta tesis es claramente visible en uno de los primeros autores modernos en formular la idea de una teología natural inca anterior a la tradición mosaica, quien también se destaca como uno de los pensadores más influyentes en estas temáticas durante la época de la Ilustración y para los ocultistas de América Latina: el humanista de lengua quechua Inca Garcilaso de la Vega.

---

los romanos) y que precederían a la quinta monarquía o reino de Cristo. Para la cristiandad, la esencia imperial habría pasado de Babilonia a Persia, de Persia a Macedonia y de Grecia a Roma. La razón de esta evolución es el declive de cada reino, de modo que la primacía y el derecho pasan a otro, renovado y sin los vicios del poder imperial anterior.

21 Carmen Bernand, “Les Incas sont-ils un peuple bon à penser ? Moïse, Platon, Rome et l’exotique apprivoisé”, *Revue germanique internationale* 21 (2004): 108.

22 Bernand, “Les Incas”, 110 (traducción personal).

23 Antonello Gerbi, *Il Mito del Perú* (Milán: Angeli, 1988).

24 Nathan Wachtel, *Teoría del indio judío* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, conferencia del 20 de noviembre de 2015).

25 Raúl Zavala, “Esoterismo y ciencia en los hombres del siglo XVI: el caso de Sarmiento de Gamboa”, *La Razón histórica, Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, 40 (2018), 194-221.

26 Serge Gruzinski y Carmen Bernand, *De l’idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses* (París: Seuil, 1988), 124.

27 Serge Gruzinski, *La Pensée métisse* (París: Fayard, 1999), 144.

## El inca platónico

Hijo de una noble inca y un conquistador español, sobrino del famoso poeta del Siglo de Oro español Garcilaso de la Vega (1498-1536), Gómez Suárez de Figueroa, más tarde conocido como Inca Garcilaso de la Vega, nació en 1539 en Cuzco<sup>28</sup>. Allí recibió una educación humanista junto con los hijos de los conquistadores Francisco y Gonzalo Pizarro, a la vez que la educación por parte de los Amautas debido a su origen materno. A los 20 años, Garcilaso dejó el Perú y se trasladó a Montilla, en la provincia de Córdoba, donde vivió en la casa de su tío hasta su muerte. Fue en la biblioteca de la marquesa de Priego donde leyó las obras de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, y a través de los eruditos del círculo del Escorial y los miembros de la Compañía de Jesús, más tolerantes hacia los conversos que otras órdenes en España, que descubrió la cábala<sup>29</sup>.

Después de una breve incursión militar contra los moriscos en las Alpujarras, Garcilaso abandonó definitivamente las armas para dedicarse a las letras. En 1590, obtuvo la autorización de Felipe II para publicar una traducción al español de los *Dialoghi d'amore* toscanos del judío portugués León el Hebreo (1460-1530)<sup>30</sup>. Para llevar a cabo este trabajo, Garcilaso tuvo que familiarizarse con las filosofías neoplatónica y judía, lo que necesariamente modificó sus categorías de pensamiento basadas en la cosmovisión andina. Según Garcilaso, al igual que los judíos, los indios tenían “la imaginativa lastimada”<sup>31</sup>. Los problemas sociales y filosóficos enfrentados por los judíos y los conversos lo llevaron a reflexionar sobre su propia condición de mestizo inca-español. Después de su traducción, el inca hispanizado cambió su nombre castellano, Gómez Suárez de Figueroa, por Inca Garcilaso, de manera similar a cómo el judío hispanizado Judah Abravanel lo hizo con “León Hebreo”<sup>32</sup>.

En 1609, Garcilaso publicó en Lisboa una historia del Perú, cuya primera parte, dedicada a Catalina de Portugal (1540-1614), está centrada en la historia incaica: los célebres *Comentarios Reales de los Incas*<sup>33</sup>. Escrito a partir de los recuerdos y experiencias de vida del autor en Cuzco, el libro busca preservar la memoria de las tradiciones andinas y defender a los incas de las acusaciones de idolatría. Su objetivo es demostrar que la república de los incas fue un verdadero imperio que fue destruido por la ceguera del virrey Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582). A fin de no cristianizar artificialmente a los incas y rehabilitar nociones de “paganismo”, Garcilaso necesitaba distinguir a los incas de otras poblaciones del Nuevo Mundo y relacionarlos con el pueblo monoteísta por excelencia en el origen del cristianismo: los judíos<sup>34</sup>. Muchos elementos de los *Dialoghi* de León el Hebreo se encuentran en la interpretación platónica de la idolatría que se presenta en los *Comentarios Reales*: los temas de la religión solar, las correspondencias, la

28 Carmen Bernard, *Un Inca platonicien: Garcilaso de la Vega, 1539-1616* (París: Fayard, 2006); Carmen Bernard, “El Inca platónico y el africano ilustrado: Garcilaso de la Vega, Ouladah Equiano y la Tierra Prometida”, *Co-herencia* 6, no. 11 (2009): 73-86.

29 Bernard, *Un Inca platonicien*, 40; Catherine Swietlicki, *Spanish Christian Cabala: The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz* (Columbia: University of Missouri Press, 1986), 37.

30 Inca Garcilaso, *Traducción de los Diálogos de amor de León Hebreo*, edición y traducción de Andrés Soria Olmedo (Madrid: Fundación José Antonio Castro, 1996).

31 Bernard, *Un Inca platonicien*, 293.

32 Gruzinski y Bernard, *De l'idolâtrie*, 125.

33 Inca Garcilaso, *Comentarios reales de los Incas*, t. I-II (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985).

34 Sobre la cuestión de los judíos marranos en los países ibéricos y en las Américas: Nathan Wachtel, *Sous le ciel de l'Éden: Juifs portugais, métis & indiens: une mémoire marrane au Pérou ?* (París: Éditions Chandeigne, 2020); Nathan Wachtel, *Entre Moïse et Jésus: Études marranes, XVI-XXIe siècles* (París: CNRS Éditions, 2013).

androginia y el amor. La cábala y los escritos de León el Hebreo llevaron a Garcilaso a interpretar el culto solar de los incas como una teología natural anterior a la tradición mosaica y a trascender el marco del cristianismo para incluir a los antiguos pueblos del Viejo y del Nuevo Mundo en una corriente monoteísta que reúne a Moisés, Pitágoras, Platón y Jesús bajo la égida de Cuzco, la “Ciudad del Sol”.

Garcilaso se encontraba en el centro de un grupo de eruditos andaluces interesados en la antigüedad, preocupados por la cuestión del origen de los pueblos y deseosos de encontrar vestigios arqueológicos y textos epigráficos grabados en piedras, fragmentos o monedas. Su colega andaluz, Juan Pérez de Moya (1512-1596), por ejemplo, trata en su *Filosofía secreta* (1585) sobre el origen de la idolatría en varios pueblos, pero también sobre los “secretos ocultos” contenidos en las “fábulas” de los paganos de la antigüedad<sup>35</sup>. Dado el valor fundamental otorgado a las fábulas como vehículos de mensajes trascendentales y alegóricos, Garcilaso recurre también a las tradiciones orales andinas para (re)construir la religión de los antiguos peruanos. En León el Hebreo encuentra el tema del culto al sol egipcio de Heliópolis, pero también el del Inca Manco Cápac y los moros de Cádiz, quienes también adoraban piedras redondas en forma de sol. El Inca descubre que Heliodoro fue “un fenicio de Emesa, de la estirpe del Sol”, y que incluso Homero habría sido, como él, un mestizo, hijo de Hermes y de la esposa de un sacerdote de Tebas<sup>36</sup>. Garcilaso menciona la fe católica que los incas impusieron a otros pueblos andinos y los oráculos (llamados “portentos”) mediante los cuales el último inca, Huayna Cápac (1464-1524), habría predicho la caída del imperio y la llegada del cristianismo:

Es de notar que los propios gentiles idólatras, antes de predicárseles la fe católica dieron a la cruz, y en ella a toda la religión cristiana, la posesión de sí mismos y de todo su Imperio [...] Aquel Príncipe [Huayna Cápac] como al fin de su vida dijimos, les declaró muy al descubierto los anuncios y profecías que de todas estas cosas, de muchos años atrás, tenían de sus oráculos y portentos, aunque dichas con mucha oscuridad y confusión. Más Huayna Cápac les dijo en claro, profetizando a los suyos la idea de los españoles y del Santo Evangelio a su Imperio, el Perú<sup>37</sup>.

La concepción de los incas como un pueblo elegido se deriva de una comparación implícita entre el Coricancha y el Templo de Salomón, entre Cuzco y Jerusalén. Tal identificación nunca se admite abiertamente, pero siempre se insinúa a través de alegorías y sugerencias. Por ejemplo, Garcilaso recuerda que Manco Cápac, el primer inca, recibió un bastón de oro de su “padre el Sol” y exhortó a los hombres a seguir “sus leyes y mandamientos”. También les impuso una marca corporal distintiva, que no es la circuncisión, sino la perforación y expansión del lóbulo de las orejas. Como señala Bernand, no hay “destrucción” del templo peruano sino un abandono relativo que llevó a Pachacútec a embellecerlo y ampliarlo<sup>38</sup>. Garcilaso habla de los “tabernáculos” del Coricancha, donde el Inca se sentaba acompañado por los Amautas, y de la armonía del Templo, construida en torno al número doce: sus doce habitaciones siguiendo los doce signos

35 *Filosofía secreta, donde debaxo de historias fabulosas. Se contiene mucha doctrina provechosa a todos los estudios. Con el origen de los Idolos, ò Dioses de la Gentilidad* (1585). Juan Pérez de Moya, *Filosofía secreta* (Madrid: Cátedra, 1995).

36 Bernand, *Un Inca platonicien*, 168.

37 Inca Garcilaso, *Historia general del Perú* (Lima: Editorial Universo, 1972), 97.

38 Bernand, *Un Inca platonicien*, 79.

del zodiaco, las doce tribus de Israel, los doce apóstoles y los doce incas que gobernaron el Imperio antes de la conquista. Según Garcilaso: “Muchos años ha que por revelación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, pasados doce 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 [...] También sabemos que se cumple en mí el número de los doce Incas”<sup>39</sup>.

A diferencia de Ficino y Pico de la Mirandola, León Hebreo reconcilió la *prisca theologia* y el judaísmo eliminando la Trinidad y la encarnación del Verbo en Jesús y estableciendo una identidad entre el *mens* platónico y la *sapientia* hebrea, identificada con la mujer del Cantar de los Cantares<sup>40</sup>. De manera similar, Garcilaso omite en sus *Comentarios* la figura del “hijo del Sol”, Huiracocha, cuyo nombre, “agua grasa” (wira: grasa, gruesa; qocha: mar, lago), le parece poco digno para referirse a un Dios<sup>41</sup>. Al comienzo de los tiempos incas, según Garcilaso, una mujer convirtió a Dios en Dios, la esposa de Dios, ella misma creadora. En el capítulo x de los *Comentarios* sobre “el origen de los Incas”, Garcilaso narra una versión de la historia que le contó su tío materno, la cual presenta a una pareja solar que emergió del lago Titicaca y se dirigió al valle de Cuzco<sup>42</sup>. Garcilaso sugiere implícitamente que esta pareja era Adán y Eva, quienes habrían sido andróginos, al igual que la divinidad, siguiendo su traducción de los *Dialoghi*: “Adán significa hombre, es decir, macho y hembra”<sup>43</sup>. La polaridad sexual entre lo femenino (*ivarmi*) y lo masculino (*qhari/chacha*) de la cosmovisión andina, la cual articula la región de “arriba” (el sol y la luna) y la de “abajo” (hombre y mujer), le permite a nuestro autor justificar esta conexión entre el tema de la androginia del hombre y de Dios y la del Imperio inca<sup>44</sup>. El “Padre Sol” habría enviado al inca y a su hermana-esposa para dividir el Imperio en dualidades masculinas y femeninas, *Hanan aillu – Hurin aillu*, y *Hanan suyu – Hurin suyu*, bajo el auspicio de la ciudad de Cuzco. Garcilaso explica que el Tawantinsuyu contenía entonces una mitad de descendencia masculina y una mitad de descendencia femenina, en concordancia y atracción mutua<sup>45</sup>.

De esta forma, la humanidad estaría conectada por una tradición sapiencial que se remontaría al conocimiento que Adán recibió de Dios en Cuzco, pasando por Platón, los poetas griegos, sus presuntas fuentes hebreas y llegando al nuevo pueblo elegido: los incas. El humanista andino sugiere incluso que el paraíso se encuentra en Perú, de manera implícita y en forma alegórica para evitar la censura y la persecución.<sup>46</sup> En el segundo capítulo del libro VIII de los *Comentarios*, dedicado a los ríos y peces de Perú, Garcilaso describe los cuatro ríos más grandes de América, el Magdalena, el Orellana (Amazonas), el Marañón y el Río de la Plata, de manera similar a los que bañan el paraíso terrenal en el Génesis. Estos ríos tienen su origen en las montañas de Perú y delimitan, al igual que los del Edén, las cuatro partes del mundo. El territorio descrito evoca un cuerpo humano, un microcosmos, íntimamente relacionado con el macrocosmos del universo,

39 Garcilaso, *Comentarios reales*, II, 293.

40 Miguel Granada, “Sobre algunos aspectos de la concordia entre prisca theologia y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y Leon Hebreo”, *Daimon* 6 (1993): 52.

41 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 67.

42 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 27.

43 José Antonio Mazzotti, *Encontrando un inca/ Ensayos escogidos sobre el inca Garcilaso de la Vega* (La Habana: Editorial UH, 2018), 54.

44 Josef Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo* (La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2006), 290.

45 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 40; Estermann, *Filosofía andina*, 159.

46 Bernand, *Un Inca platonicien*, 81.

de tal manera que los cuatro continentes y los cuatro puntos cardinales se reproducen en las cuatro partes del imperio y los cuatro barrios de Cuzco: “Por tal orden y concierto que, bien mirados aquellos barrios y las casas de tantas y tan diversas naciones como en ellas vivían, se veía y comprendía todo el Imperio junto, como en el espejo o en una pintura de cosmografía”<sup>47</sup>.

Garcilaso también desarrolla, en dos capítulos del Libro II de los *Comentarios*, una interpretación platónica de las enseñanzas de los Amautas sobre “la inmortalidad y la reencarnación del alma”, tema que, como veremos, resultará de interés a Henri Girgois en la Argentina del siglo XIX<sup>48</sup>. El Inca indica que ha hablado de este tema en su *Historia de la Florida*, pero lamenta la eliminación final de este pasaje debido a la censura (*por ciertas causas tiránicas*).<sup>49</sup> Esta vez, incorporará el tema “por que no falte del edificio piedra tan principal”.<sup>50</sup> El Tawantinsuyu incluso es presentado en una división tripartita, y no cuádruple, para hacer coincidir las supuestas enseñanzas de los amautas sobre la inmortalidad del alma con el pensamiento de Platón:

Tuvieron los Incas amautas que el hombre era compuesto de cuerpo y ánima, y que el ánima era espíritu inmortal y que el cuerpo era hecho de tierra, porque le veían convertirse en ella. Diéronles lo que llaman ánima vegetativa y sensitiva, porque les venían crecer y sentir, pero no la racional. Creían que había otra vida después de ésta, con pena para los malos y descanso para los buenos. Dividían el universo en tres mundos : llaman al cielo Hanan Pacha, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes; llamaban Hurin Pacha a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban Ucu Pacha al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos, y para declararlo más le daban otro nombre, que es Zupaipa Huacin, que quiere decir Casa del Demonio [...] Tenían asimismo los Incas la resurrección universal, no para gloria ni pena, sino para la misma vida temporal<sup>51</sup>.

Garcilaso reconoce que la principal idolatría de los amautas había sido venerar al inca y a su hermana-esposa como deidades. Sin embargo, esto no habría impedido que los incas lograran una comprensión monoteísta de Dios. El inca enfatiza que, por encima del astro divino, el Sol, los incas veneraban a un “Dios invisible” llamado Pachacámac, del cual el Sol sería solo el aspecto visible. El término quechua *camac*, “fuerza que anima el mundo y las cosas”, le permite a Garcilaso compararlo con el ánima de Platón, tanto como forma activa y motriz como forma pasiva receptora del amor. El inca explica que *pacha* significa “universo-mundo”, mientras que *camac* significa “animar”. Pachacámac sería, por tanto, “el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo”<sup>52</sup>. Respecto a *camac*, Garcilaso explica que este concepto no se puede traducir

47 Garcilaso, *Comentarios reales*, II, 104.

48 “En el cual se da cuenta de la idolatría de los incas y que rastrearon a nuestro Dios verdadero, que tuvieron la inmortalidad del ánima y la resurrección universal” y “Alcanzaron la inmortalidad del alma y la resurrección universal”. Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 59, 75.

49 Garcilaso publica la *Florida del Inca* en Lisboa en 1605. El texto tiene como tema la expedición del conquistador español Hernando de Soto (1496-1542) en la península de Florida.

50 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 76.

51 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 75.

52 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 62.

como “crear”, ya que más bien significa la fuerza vital que emana de una fuente “animadora”<sup>53</sup>. El humanista peruano destaca que la falta de comprensión del quechua es la razón por la cual los españoles asociaron erróneamente a Pachacámac con el diablo: “Este es el nombre Pachacámac que los historiadores españoles tanto abominan por no entender la significación del vocablo”<sup>54</sup>. Por el contrario, los amautas podían acceder a este “Dios invisible” a través de un lenguaje que el Inca llama “divino” y “secreto”, y que se habría perdido debido a la conquista:

Entre otras cosas que los Reyes Incas inventaron para buen gobierno de su Imperio, fue mandar que todos sus vasallos aprendiesen la lengua de su corte, que es la que hoy llaman lengua general, para cuya enseñanza pusieron en cada provincia maestros Incas de los de privilegio; y es de saber que los Incas tuvieron otra lengua particular, que hablaban entre ellos, que no la entendían los demás indios ni les era licito aprenderla, como lenguaje divino. Esta, me escriben del Perú que se ha perdido totalmente, porque, como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos<sup>55</sup>.

La lengua materna de Garcilaso era el quechua llamado “general”, un idioma que los incas habían impuesto a los pueblos andinos para facilitar la comunicación y la dominación dentro de su imperio. Sin embargo, el inca sugiere en varias ocasiones la existencia de una segunda lengua, otorgada por la divinidad solar a sus hijos y prohibida para los vasallos, que sería la lengua mediante la cual los amautas se comunicaban con la divinidad<sup>56</sup>. Por esta razón, Garcilaso separa claramente lo que pertenece al paganismo (los tiempos anteriores al “Imperio”) de lo que pertenece a una religión más profunda. Destaca que el corazón, sede de la virtud vital del hombre, también era en el mundo andino el receptáculo de la memoria, lo cual permitía a los incas y a los amautas acceder a la divinidad interior:

Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca, y al Sol le nombraban a cada paso. Preguntado quién era el Pachacámac, decían que era el que daba vida al universo, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido [...]. Volviendo a la idolatría de los Incas, decimos más largamente que atrás se dijo que no tuvieron más dioses que al Sol, al cual adoraron exteriormente. Además del Sol adoraron al Pachacámac (como se ha dicho) interiormente, por dios no conocido [...] De manera que los Incas no adoraron más dioses que los dos que

53 Según Josef Estermann, pacha es un término tan rico en significados y complejo como logos en griego o esse en latín. Como adjetivo, pacha significa “bajo” o “interior”; como adverbio, “abajo”, “incluso”, “inmediatamente”; como sustantivo, “tierra”, “mundo”, “espacio de vida”, “universo” o “estratificación del cosmos”. Por su parte, Camac se refiere a la “fuerza vital” que hace posible el crecimiento de las semillas de maíz o papas, una fuerza que también da forma a las montañas, los hombres y los animales. Pacha tiene una connotación espacio-temporal, por lo que Pachakamak significaría “creador del pacha”, “creador del universo” o “creador del universo espacio-temporal”. Los primeros evangelizadores de la región andina interpretaron de inmediato a Pachakamaq como equivalente al Dios creador cristiano. Sin embargo, Estermann cuestiona fuertemente la existencia de la idea occidental de creación (y, por lo tanto, de *creatio ex nihilo*) en la experiencia vital del ser humano en los Andes: “Pachakamaq no era considerado como un ‘creador’ en el sentido judío-cristiano del término, sino como una deidad que otorgaba espíritu o movimiento a la tierra (entonces más *motor inmotus que causa incausata*)”. Estermann, *Filosofía andina*, 156, 192.

54 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 63.

55 Garcilaso, *Comentarios reales*, II, 87.

56 Según el lingüista peruano Cerrón Palomino (1998), esta segunda lengua quechua o “lengua secreta” mencionada por Garcilaso habría existido realmente y habría sido el Purquina, la lengua de un pueblo conquistado por los incas y conservada por estos últimos. El presente artículo deja de lado este problema histórico para centrarse en su apropiación discursiva por Garcilaso, particularmente su asociación de esta lengua con el tema de la cábala.

hemos dicho, visible e invisible<sup>57</sup>.

La distinción entre dos formas exclusivas de religión, la idolatría y su opuesto, la latría o culto exclusivo a Dios, lleva a Garcilaso a desarrollar una psicología específica del conocimiento de Dios y una especie de teosofía propia a los incas. La razón habría llevado a los pueblos andinos a concebir una falsa trascendencia o una idea vaga de Dios: la idolatría. Las imágenes de madera o piedra que los quechuas adoraban, las *huacas*, constituían la forma más espectacular de idolatría ya que materializaban el peor de los errores humano: la polarización material de un culto en detrimento de su aspecto espiritual. Por el contrario, según Garcilaso, los amautas tenían acceso a la “verdadera religión”, la latría, a través de medios ajenos a la razón humana: su corazón, su imaginación y una veneración y actitud divergente hacia la “causa primera”. En el pensamiento de Garcilaso, el alma se eleva hacia Dios (el Sol visible) mediante la interiorización de la conciencia, escapando de la materia y emprendiendo su ascenso hacia la “divinidad oculta”, el Sol invisible, Pachacamac.

Con estos argumentos, Garcilaso buscaba demostrar que el culto solar de los incas no era ni un “error irracional” ni una idolatría, sino la expresión de una teología natural anterior a la tradición mosaica y una “vía interna” para el conocimiento de Dios. Garcilaso toma prestada esta idea de León Hebreo, para quien el sol constituía el corazón del gran cuerpo celeste correspondiente a los órganos y al corazón humano, y que traduce en los *Dialoghi como Philographia Universalis*<sup>58</sup>. Como es ampliamente reconocido desde los trabajos de Antoine Faivre (1934-2021), la importancia del corazón humano como órgano de conocimiento de Dios es una de las características de la teosofía cristiana en Europa, desde Jacob Böhme (1575-1624) hasta el martinismo moderno, lo que Papus llamó la “vía cardíaca”<sup>59</sup>. No solo Garcilaso precede a Böhme, sino que no es el único humanista de habla quechua que ha hablado del corazón como un órgano para acceder a la “divinidad interior”. En efecto, el cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en su *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú* (1620), presenta una representación del mundo en la que el universo adopta la forma de una casa (pacha, “universo”). En este dibujo, Pachacuti representa a “Dios” como un corazón ubicado en el interior de una casa, representada como un óvalo o un huevo (un elemento que simboliza el origen o la fuente de la vida en el pensamiento andino)<sup>60</sup>.

Garcilaso concluye su crónica señalando que el antiguo y el nuevo continente forman un solo mundo. Al sugerir implícitamente que el andrógino Pachacámac era el verdadero Dios de los cristianos, propone la unión de los pueblos bajo la égida de la monarquía española, renovada mediante la incorporación y restauración de la antigua religión inca. Ambos imperios habrían estado originalmente en armonía uno con el otro, pero este origen común se habría perdido o deteriorado debido a las guerras religiosas, las rebeliones y la colonización. El tiempo que Garcilaso busca restaurar no es la *pax* incaica prehispánica (lo que implicaría una superioridad inca sobre Europa y el cristianismo), sino el tiempo anterior a las guerras civiles en Perú y las guerras religiosas en Europa, cuando los españoles y los incas vivían en relativa armonía y concordancia religiosa, es decir, el tiempo de su infancia. Garcilaso recuerda el terror y la

57 Garcilaso, *Comentarios reales*, I, 62, 66.

58 Mazzotti, *Encontrando un inca*, 52.

59 Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* (Paris: Gallimard, 1996), II: 79.

60 Estermann, *Filosofía andina*, 161, 293.

violencia que él, su madre y su hermana vivieron escondidos en su casa durante las primeras guerras civiles en Perú, hacia 1537, y no olvida la persecución sufrida por los rebeldes, a quienes su padre fue injustamente asociado por la Corona española.

El conocimiento esotérico que distingue la visión platónica de los incas de Garcilaso también muestra la influencia del tema renacentista de una ciudad imaginaria en un “nuevo mundo”, liberada de las injusticias del mundo real. La propuesta de Garcilaso es comparable a la utopía teocrático-comunista de la *Città del Sole* de Tommaso Campanella (1568-1639), escrita por caso en los mismos años (1602). Según Carmen Bernard, “es muy posible que el monje [Campanella] haya tenido conocimiento de los ‘Commentarios Reales’ y que le hayan inspirado algunas analogías.”<sup>61</sup> En efecto, Campanella habla de una ciudad en Tabrobane, una isla mítica que había sido identificada con el continente americano en la época de los primeros descubrimientos. Tanto el humanista peruano como el italiano interpretan la conjunción de Júpiter y Saturno en Sagitario como un evento histórico-astronómico trágico para el año 1572: el asesinato de los incas por el virrey Toledo en el primero, la ocupación española de Calabria en el otro. Ambos humanistas se posicionan del lado de los derrotados sin dejar de esperar un cambio radical más justo y el establecimiento de una nueva república ideal. Por esta razón, la visión platónica de la república inca de Garcilaso atraerá tanto a los enciclopedistas como a los “socialistas utópicos”, e incluso a los ocultistas europeos establecidos en América Latina a finales del siglo XIX.

## Henri Girgois “Dr. Amauta”

Hippolyte Girgois, más conocido como Henri, fue un masón francés iniciado en París en la logia *La rose du parfait silence* en 1867, seis años después de Eliphas Lévi (1810-1875)<sup>62</sup>. Además de su membresía masónica, Girgois también tuvo una carrera como cirujano y sirvió como teniente en el 54º regimiento de infantería. Según fuentes militares, en la década de 1840, ocupó un puesto como asistente en el Hospital Saint-Louis de París, donde adquirió conocimientos en cirugía y homeopatía<sup>63</sup>. Sin embargo, debido a su participación en la Comuna de París, se vio obligado a abandonar Francia y las dos farmacias que había fundado allí. En 1872, con el apoyo de sus compatriotas de la logia *L'amie des naufragés* (fundada en 1852 y respaldada por el Gran Oriente de Francia), llegó a Buenos Aires con la esperanza de encontrar un puesto en una colonia agrícola francesa<sup>64</sup>. Durante su tiempo en Argentina, participó en la “Conquista del Desierto” (1878-1885), una campaña militar destinada a ocupar los territorios de los pueblos indígenas en el sur y norte de la provincia de Buenos Aires. Como médico del teniente coronel Marcelino Estanislao Freyre (1846-1879), participó en la fundación del fuerte Guaminí y colaboró en la creación de la logia masónica *Luz del Desierto* del Gran Oriente Argentino del Rito Azul. Posteriormente, fue dado de baja del ejército con el pretexto de un “trastorno mental”<sup>65</sup>. Después de su retiro del ejército, Girgois fundó la primera farmacia en La Plata (Botica y droguería del indio) y dedicó su tiempo

61 Bernard, *Un Inca platonicien*, 288.

62 Carta de Girgois a Jacques Burg, 17 de octubre 1892, Fond Papus, MS 5490, Bibliothèque municipale de Lyon,. Sobre la iniciación de Lévi en esta logia ver: Julian Strube, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts: Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2016), 579.

63 *Journal militaire officiel*, 1847, 3, Sem. 2, 185.

64 Gabriel Darrigrán, *La Ciudad de los Geómetras. Volumen 1: Documentos para una historia inédita de La Plata* (La Plata: Edición del Autor, 2020), 92.

65 *Registro Nacional de la República Argentina. Año 1898, Segundo cuatrimestre*. (Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1898), 637.

libre a la taxidermia y a coleccionar aves disecadas<sup>66</sup>. En 1884, el gobierno de la provincia de Buenos Aires aceptó su solicitud para trabajar *ad honorem* en el Museo de Ciencias Naturales, fundado en 1885 en La Plata y dedicado al estudio antropológico de las culturas indígenas recientemente “descubiertas”. Esta experiencia le proporcionaría material para su *L'occulte chez les aborigènes d'Amérique du sud* (1897) que se analizará más adelante.

En 1885, Girgois fundó la primera logia masónica de La Plata, “Luz y Verdad N° 79”, incorporada a la jurisdicción de la Gran Logia de Argentina. Sin embargo, esta logia fue objeto de un ataque e incendio en septiembre de 1887 por grupos religiosos y otros masones pertenecientes a la segunda logia de la ciudad, “La Plata N° 80”. Como resultado de estos conflictos, Girgois fue finalmente expulsado de la masonería argentina en 1888<sup>67</sup>. En respuesta al saqueo e incendio de su logia, Girgois lanzó su propio periódico, *El Teósofo*, con el objetivo de estudiar “la teosofía” en Argentina y oponerse a teorías espíritas como la reencarnación de las almas o la posibilidad de contactar con los espíritus<sup>68</sup>. Se trata probablemente de la primera revista teosófica argentina, anterior a *La Verdad*, fundada en la ciudad de Rosario en 1889, y a *Philadelphia*, fundada en 1898 por los miembros de la primera rama teosófica. En una carta dirigida al geógrafo argentino Alejandro Sorondo (1855–1934) con fecha del 12 de marzo de 1894, Girgois afirma ser “un miembro activo de la Sociedad Teosófica de Madrás desde 1887” y haber sido autorizado el 9 de mayo de 1889 a fundar la primera rama en Argentina; agrega que no lo hizo “por las razones que le he manifestado”, es decir, debido a los conflictos que tenía en ese momento con otros individuos identificados con “la teosofía”<sup>69</sup>. En efecto, la primera logia teosófica de América Latina, llamada *Luz*, fue fundada en Buenos Aires el 7 de enero de 1893 por su rival, Albert de Sarak (?–1919) o Conde de Das, con la ayuda de su esposa española, Antonia Martínez Royo<sup>70</sup>, Alejandro Sorondo y el marinero argentino Federico Fernández (1845–1923)<sup>71</sup>.

Paralelamente, en Francia, a principios de la década de 1890, se producía la ruptura entre la teosofía moderna y el neo-martinismo. Fue en este contexto que el médico francés Gérard Encausse, alias Papus (1865–1916), abandonó la rama teosófica parisina *Hermès* y fundó oficialmente la Orden Martinista en 1891, cuyo órgano principal se convirtió en la revista

66 Myrta Toffoli de Mateos, “Las primeras farmacias en La Plata”, *Acta Farmacéutica Bonaerense* 1, no. 2 (1982): 137..

67 Darrigrán, *La Ciudad de los Geómetras*, 118.

68 *El Teósofo*, 1-X (1887): 1-2.

69 Esteban Cortijo Parralejo, “Masonería y teosofía en Iberoamérica. Argentina, México y Brasil”, en *La Masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, ed. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995), t. 1, 379.

70 Antonia Martínez Royo fue la primera presidenta de la logia. Su seudónimo, Philadelphia, fue utilizado para el periódico teosófico publicado por la rama de Buenos Aires entre 1898 y 1903. Ver sus conferencias: Antonia Martínez Royo, *Conferencias dadas por la Señora Antonia Martínez Royo (Filadelfia) en la rama argentina 'Luz' de la Sociedad Teosófica* (Buenos Aires: Nettekoven, 1897).

71 Expulsado de la Sociedad Teosófica en Europa, Sarak viajó posteriormente por varios países de América Latina, fundando numerosos periódicos y organizaciones, y se vio involucrado en muchas controversias. Según el número de octubre de 1893 de la revista madrileña *Sophia*, Sarak habría obtenido la autorización de Henry Olcott para fundar una rama en Buenos Aires utilizando un nombre falso (“Dr. A. Martínez”, el apellido de su esposa). Después de descubrir esta artimaña, Olcott habría expulsado a Sarak de la ST por segunda vez, según una carta escrita por el propio coronel y publicada en la revista: “Reexpulsión de D. Alberto de Das (Conde de Das) de la Sociedad Teosófica”, *Sophia*, Madrid, 10 (octubre de 1893): 242–244. Sobre Sarak ver: John Patrick Deveney, “The Cosmic Tradition, F.-Ch. Barlet and Alberto de Sarak: The Lure of the Con-Man Mage”, en *The Cosmic Movement: Sources, Contexts, Impact*, eds. J. Chajes y B. Huss (Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2021), 127-167. Sobre Sarak en América Latina, ver: Mauro Vallejo, *El Conde de Das en Buenos Aires, 1892-1893: hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino* (Buenos Aires: Biblos, 2017); Mauro Vallejo y Patricia Palma, “La circulación del esoterismo en América Latina. El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 14 (2019): 6-28.

*L'Initiation*<sup>72</sup>. Expulsado de la masonería argentina y convertido en rival de la Sociedad Teosófica, Girgois contactó a Papus en 1889 para unirse al martinismo, así como a la Orden Cabalística de la Rosa-Cruz, organización fundada en 1888 por Stanislas de Guaita (1861-1897) y Joséphin Peladan (1858-1918). Dentro de esta orden, Girgois obtuvo su “Tesis de Licenciatura” y su “Doctorado en Cábala”<sup>73</sup>. La primera logia martinista de América Latina, Luz, fue fundada en La Plata en 1892, mientras que una segunda logia fue establecida más tarde en Buenos Aires<sup>74</sup>. Su periódico quincenal, *Luz Astral* (1895-1896), se destacó como el principal órgano de difusión del “espiritualismo”, mientras que la rama latinoamericana del GIEE se formó en Buenos Aires en 1897<sup>75</sup>. Es importante señalar que en esta nueva revista, Girgois ya no se identifica con “la teosofía” (como lo hacía en *El Teósofo*), sino más bien con el “espiritualismo”, la “ciencia oculta” y el “esoterismo”. Iniciado en el martinismo en Chile, Arnold Krumm-Heller lanzó paralelamente su propio periódico, *Reflejo Astral. Revista espiritualista*, y ambos participan en la “Sección Magnética” del Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional de 1900 en París<sup>76</sup>.

Al igual que su contraparte europea, el GIEE argentino tuvo como objetivo principal servir como plataforma de reclutamiento de otras asociaciones. Para legitimar sus prácticas, Girgois se presentó en Argentina como el “corresponsal de honor” de varias organizaciones europeas, incluyendo la Sociedad Magnética de Francia, la Academia de Bruselas, la Sociedad Umberto I de Nápoles y la Sociedad de Estudios Morales de París, además de representar la “electro-homeopatía” del noble napolitano Cesare Mattei (1809-1896)<sup>77</sup>. Es importante destacar que, en 1896, antiguos miembros de la sociedad espírita Constancia (1877) fundaron paralelamente una Sociedad de Magnetología. A petición de Edward Blitz (1860-1915), presidente del Gran Consejo Martinista para los Estados Unidos, Girgois intentaba desde 1897 unificar estas organizaciones argentinas dentro de una “Unión Universal de Idealistas”<sup>78</sup>. Sin embargo, al igual que en otros lugares del mundo, el contexto espiritista proporcionaba un terreno fértil para numerosos conflictos. En efecto, Cosme Mariño (1847-1927), miembro de Constancia y futuro presidente de la Confederación Espírita Argentina (1900), rechazó las propuestas de Girgois<sup>79</sup>. Por el contrario, éste último logró ganar el apoyo de algunos teósofos y masones, en particular aquellos del Rito Nacional Español dependiente del Soberano Gran Consejo General Ibérico y Gran Logia Simbólica Española<sup>80</sup>. El 15 de noviembre de 1901, en París, Papus establecía la logia simbólica “Humanidad N° 240” del “Antiguo y Primitivo Rito Oriental de Memphis y Mizraim”, que dependía del Rito

72 Julian Strube, “Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in fin-desiècle France”, *Numen* 64 (2017): 575-576.

73 “Thèse de licence en kabbale: La franc-maçonnerie dans l’Argentine”, *L’Initiation* 22 (marzo 1894), 251-262.

74 Carta de Henri Girgois a Jacques Burg, Boulogne sur Seine, 11 de julio de 1892, Fond Papus, MS 5490, Bibliothèque Municipale de Lyon.

75 “Facultad de Altos Estudios. Escuela secundaria de Estudios Herméticos de Buenos”, según el reglamento de la “Universidad” de París conocida bajo el mismo nombre, *Luz Astral*, 2-7 (1897): 88.

76 Henri Girgois, “La volonté”, *L’Initiation* 50, no. 7 (1901), 13-32; *L’Initiation* 50, no. 8 (1901), 154-177. *La Paix Universelle. Revue indépendante magnétisme transcendental* 267 (1902), 234.

77 Cortijo Parralejo, “Masonería y teosofía”, 379; *Journal du Magnétisme*, 54-13 (1899); *La Époque*, 17-943 (23 de mayo de 1900): 2-3.

78 Carta de Girgois a Papus, 18 de diciembre de 1896, Fond Papus, Ms 5486 (Argentina), Bibliothèque Municipale de Lyon. Desde la década de 1890, Blitz intentaba tomar el control del martinismo en las Américas, desacreditando a Peter R. Davidson frente a Papus con el argumento de que la Hermetic Brotherhood of Luxor (HBL) no se difundía bien en el continente. J. Godwin, C. Chanel, y J. P. Deveney, *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism* (York Beach: Weiser Books, 1995), 29.

79 “Union Idealista”, *Luz Astral* 2, no. 4 (1897): 45.

80 En 1895, Girgois menciona que “algunos martinistas que pertenecen a la francmasonería han formado una logia que trabaja de manera independiente en relación con la Gran Logia Simbólica española”. *Luz Astral*, 1, no. 1 (1895): 6. También se hace referencia a Girgois en el *Boletín de procedimientos del Soberano Gran Consejo General Ibérico y Gran Logia Simbólica Española* 24 (1890): 6.

Nacional Español dirigido desde Madrid por Villarino del Villar (1843-?)<sup>81</sup>. Uno de los objetivos de la Convención Masónica Espiritualista de 1908, donde Krumm-Heller recibiría su patente de Reuss, Papus y Téder como segundo representante del martinismo para América Latina, era separar la logia Humanidad (cuyo “venerable” era Téder) para convertirla en la logia madre del Rito de Memphis-Misraim y así crear una masonería que afirmaba remontarse al antiguo Egipto<sup>82</sup>. Es evidente que el objetivo de Girgois y el joven Krumm-Heller era expandir esta estrategia en toda América Latina.

De manera similar a las identidades surgidas a raíz de los conflictos entre magnetizadores y espiritistas europeos, estos dos ocultistas de América Latina también se posicionaron en torno a la idea de una teosofía *à la française*, erigida como la “verdadera” tradición del “esoterismo occidental” frente al éxito de la Sociedad Teosófica<sup>83</sup>. En efecto, Girgois se alejó gradualmente de lo que él mismo llama un “esoterismo oriental”, que sería enseñado por la Sociedad Teosófica, para defender un “esoterismo occidental”, que sería enseñado por la *Hermetic Brotherhood of Luxor*<sup>84</sup>. Según él, el martinismo sería el verdadero portador de la “iniciación occidental” y de la “teosofía”, las cuales serían disímiles a la “iniciación oriental”. En su opinión, “el martinismo actual, despojado por Saint Martin de la parte que correspondía a la iniciación oriental, propia del desarrollo psíquico de los habitantes de esas regiones de una civilización especial, ha sido adaptado a la naturaleza occidental”<sup>85</sup>. Siguiendo esta idea, Girgois adaptó los rituales martinistas a lo que él llama “el espíritu argentino”, dando al GIEE latinoamericano una orientación acorde con la investigación americanista de la época. Por ejemplo, en los seis cursos del Bachillerato, se incluyen secciones como “Nociones generales de ocultismo en el pasado y el presente, especialmente en los países hispanoamericanos del Sur” o “Plantas sagradas, su uso en América del Sur”<sup>86</sup>. Marco Pasi ha señalado el papel de la cábala en la separación entre un “esoterismo occidental” y un “esoterismo oriental”, particularmente en las propuestas teosóficas de Helena P. Blavatsky (1831-1891) formuladas a finales del siglo XIX<sup>87</sup>. En efecto, el estudio de la cábala, considerado por Girgois como sinónimo de “esoterismo occidental”, ocupa un lugar importante, con cursos titulados “Cábala, elementos generales y origen histórico” o “Historia de la francmasonería: el idioma hebreo en sus diferentes grados y ritos”<sup>88</sup>.

Tras sus contactos con los indígenas y su trabajo en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, Girgois publica *L’Occulte chez les aborigènes d’Amérique du Sud* en 1897, un trabajo publicado en español con el título *El oculto entre los aborígenes de América del Sur. Los quichuas raza ariana* en 1901<sup>89</sup>. El museo se caracterizaba por una tradición antropológica ecléctica, liderada por

81 Roger Dachez, *Les Rites maçonniques égyptiens*, (París: Presses Universitaires de France, 2012), 47.

82 Dachez, *Les Rites maçonniques*, 50.

83 Strube, “Occultist Identity Formations”, 576.

84 “Dos grandes escuelas paralelas, a veces opuestas, la Hermetic Brotherhood of Luxor y la Sociedad Teosófica, son de la mayor importancia. Cada una con sus diversas ramificaciones y sus numerosas sociedades autónomas que profesan el esoterismo que cada una enseña: esoterismo occidental, esoterismo oriental”. *Luz Astral* 1, no. 2 (1895): 5.

85 Dr. Amauta [Henri Girgois], *Reflejo Astral* 1, no. 1 (1901): 7.

86 Carta de Girgois a Papus, 18 de diciembre de 1896, Fond Papus, Ms 5486 (Argentina), Bibliothèque Municipale de Lyon.

87 Marco Pasi, “Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society”, en *Kabbalah and Modernity*, eds. B. Huss, M. Pasi y K. Von Stuckrad (Leiden/Boston: Brill, 2010), 151-166.

88 Carta de Girgois a Papus, 18 de diciembre de 1896, Fond Papus, Ms 5486 (Argentina), Bibliothèque Municipale de Lyon.

89 Henri Girgois, *L’Occulte chez les aborigènes de l’Amérique du Sud* (París: Chamuel, 1897), traducido como *El Oculto entre los aborígenes de la América del Sur. Los quichuas raza ariana* (Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Juan Torrentes y Corat, 1901).

individuos generalmente enviados por la Sociedad de Antropología de París. Dado que no existía una definición disciplinaria clara, varios investigadores del museo combinaban la etnología con un análisis de los discursos religiosos y las lenguas indígenas, al mismo tiempo que trataban de reconciliar la fe con la razón y rastrear el origen de los pueblos según los principios del evolucionismo eurocéntrico y la filología comparada<sup>90</sup>. Las consecuencias de este enfoque eran previsibles: hacia fines de 1895, el teniente coronel P. Godoy, gobernador de la Tierra del Fuego, buscando organizar la colonización y explotación de manera racional, encargó una exploración científica del territorio al entonces director del museo, el naturalista francés Fernando Lahille (1861-1940). En un artículo presentado en el museo en 1900, Lahille explicaba que los Onas (los habitantes indígenas de la región) habrían venido de Asia y que habrían tenido acceso a “la iniciación”, a los “misterios antiguos” y a las “visiones de Hermes, Moisés y San Pablo”<sup>91</sup>. De manera similar, Girgois presentó las culturas indígenas recién descubiertas como una fuente privilegiada para el estudio de “lo oculto”. Su trabajo consiste principalmente en un análisis de las tres “razas principales” presentes en la pampa, los araucanos, los guaraníes y los quechuas, acompañado de una lista de sus respectivas “subrazas”, de acuerdo a las clasificaciones raciales creadas por el orden colonial español<sup>92</sup>. Según Girgois, el grupo étnico quechua representaba la raza que mejor habría conservado “las grandes líneas de la religión”<sup>93</sup>.

El énfasis en los quechuas se explica en gran medida por las características del joven estado nacional argentino. La ausencia de grandes civilizaciones prehispánicas en la región y la imposibilidad de integrar la alteridad indígena en una gran narrativa nacional llevaron a que la historia incaica, cuyo “imperio” se extendía hasta el noroeste de la Argentina actual, se convirtiera en el mito originario y el cemento del discurso patriótico promovido por algunas élites en el poder<sup>94</sup>. A diferencia de las perspectivas hegemónicas respaldadas por el ministro Estanislao Zeballos (1854-1923) o por el historiador y presidente de la República Bartolomé Mitre (1821-1906), varios escritores románticos argentinos vinculados al espiritualismo, como Ernesto Quesada (1858-1934), Joaquín V. González (1863-1923) o Ricardo Rojas (1882-1957), enfatizaban la importancia de los lazos socioculturales y la continuidad del pasado indígena con la nueva y joven nación argentina<sup>95</sup>. Este conflicto historiográfico se encarnó especialmente en la figura de Vicente Fidel López (1815-1903), ministro de Finanzas, maestro masón y gran rival de Bartolomé Mitre en la elaboración del pasado argentino. Como el Inca Garcilaso de la Vega, es una de las fuentes más importantes de Girgois. En 1871, Fidel López publicó *Les Races aryennes du Pérou: leur langue - leur religion - leur histoire*, un libro traducido al francés por el egiptólogo Gaston Maspero (1846-1916). La obra aborda de manera compleja el problema de la afirmación nacional a través de la revalorización de las raíces autóctonas. Al igual que Girgois, López argumenta que los quechuas son una población de origen aria y que su “religión pura” y su “moral elevada” son

90 Máximo Farro, *La Formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria, 2009), 167.

91 Fernando Lahille, *Matériaux pour servir à l'histoire des Oonas indigènes de la Terre de feu : planches* (Buenos Aires: Coni, 1926), 124.

92 Villalba, “The Occult Among the Aborigines”, 99-101.

93 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 98.

94 Mónica Quijada Mauriño, “Los incas ‘arios’: historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX”, *Histórica* 20, no. 2 (1996), 243-269; A. Mailhe, “¿Legados prestigiosos? La revalorización del sustrato cultural indígena en la construcción identitaria argentina, entre fines del siglo XIX y los años treinta”, *Estudios sociales del NOA* 23 (2019), 1-26.

95 Alejandra Mailhe, “Andes imaginarios. El mundo precolombino y Oriente en algunos ensayos del indianismo argentino”, *Corpus* 11, no. 1 (2021), 11-26.

superiores a la “civilización cristiana” impuesta por los españoles en el continente americano<sup>96</sup>. Al relacionar al pueblo del “culto al sol” con el concepto de “raza aria”, Vicente López convierte a la joven nación argentina en una nación de origen “indoario” según los criterios de la filología comparada de la época:

No pertenece a la conquista española el mérito de haber transformado el desierto argentino formando en él los puestos civilizados que hoy existen. Esos puestos la precedieron : y esa transformación, cuando vino a usufructuarla, estaba ya consumada por el Culto del Sol [...] Si los Quichuas no nos hubiesen preparado el terreno para recibir el germen de la vida social, hoy no tendríamos ese germen ni sus resultados<sup>97</sup>.

Tanto López como Girgois rechazan la idea del filólogo alemán Friedrich Max Müller (1823-1900), según la cual el quechua será una lengua aglutinante, típica de una etapa atrasada e incapaz de pensamiento abstracto. Para ambos masones, el quechua era efectivamente una lengua indoeuropea, pero que habría permanecido en una etapa aglutinante (antes de desarrollar su forma más madura de flexión) en el momento de su migración desde Oriente hacia los Andes. Basándose en el trabajo de López, Girgois argumenta a favor del reconocimiento de este idioma como un “sánscrito más antiguo” y diferente de las “otras razas”, lo que, según él, demostraría que los quechuas pertenecen a una “raza extranjera” de origen ario y atlante:

[El idioma quechua], que perteneció al pueblo dominante y extranjero, los Peruhus, los quechuas actuales, es el sánscrito en su estado primitivo aglutinante. La antigüedad de este pueblo se demostrará por esto, ya que habrán emigrado desde las fuentes arias mucho antes que la gran civilización oriental, que desde hace miles de siglos tiene su lengua desarrollada. Esta antigüedad seguramente nos acerca a los tiempos probables en que florecía la poderosa civilización de la Atlántida. Leyendas históricas y zodiacales nos ayudarán a confirmar esta certeza<sup>98</sup>.

Basándose en el enfoque evolutivo desarrollado por Müller para el estudio de la religión, Girgois sugiere que el quechua, como lengua aglutinante, habría permitido a los incas vislumbrar la “luz espiritual del abismo”<sup>99</sup>. De esto se deduce que la “raza quechua” o “pirhua” habría alcanzado un “esoterismo sacerdotal” en cierto punto del desarrollo histórico de la civilización inca, y que los quechuas habrían llegado a la comprensión monoteísta gracias a su propia lengua aglutinante, evidenciada en la existencia de dos formas claramente distintas de la divinidad Huiracocha:

La idea del Ser Supremo [Huiracocha] asumía dos formas claramente distintas: por un lado,

96 Vicente Fidel López, *Les Races aryennes du Pérou : leur langue, leur religion, leur histoire* (Paris: Librairie Franck, 1871), 13.

97 Quijada Mauriño, “Los incas “arios””, 249.

98 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 7.

99 En su obra *Lectures on the Science of Language* (1861), Müller sugirió que las lenguas aglutinantes (que forman palabras uniendo morfemas independientes) “aglutinan” ideas en una sola palabra y dan lugar a diferentes formas de religión. Según él, la mente humana habría evolucionado desde la percepción de los “grandes fenómenos de la naturaleza” hasta la concepción de los agentes responsables de esos fenómenos, los “dioses de la naturaleza”. Müller introdujo el término “henoteísmo” para describir esta noción vaga de lo divino o “percepción de la naturaleza”. Müller ilustró su punto de vista con el ejemplo del sol, un fenómeno natural que, según él, está relacionado con la idea de orden y regularidad. En la evolución humana, las personas habrían pasado de ver una simple “luz” a concebir un “ser supremo divino”. Lourens van den Bosch, “Friedrich Max Müller and the Science of Religion”, en *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, ed. R. King (Nueva York: Columbia University Press, 2017), 72.

un monoteísmo idealista, un Dios puro espíritu capaz de encarnarse en una naturaleza independiente y de crearse a sí mismo fuera de sí; por otro lado, el panteísmo, la adivinación de las fuerzas vivas de la naturaleza cuya actividad siempre se ejerce sin poder elevarse nunca al estado de puro espíritu independiente de la materia. La primera de estas formas es ILLA-TIKSI-HUIRAKOCHA; la segunda es PAPACHA-KAMAK, el tercer Dios de la mitología peruana. La modificación de Huirakocha a Illa-Tiksi Huirakocha, luz espiritual del abismo, indica un progreso intelectual del pueblo o una manifestación del esoterismo sacerdotal, cuando el pueblo, en un grado más alto de civilización, fue capaz de comprender algo más que símbolos. Esta modificación fue realizada por los reyes de la raza Pirhua, es decir, casi en los orígenes del imperio<sup>100</sup>.

Tanto la lengua aglutinante como el carácter imperial de los incas constituyen pruebas, según Girgois, de un origen ario y atlante. No es casualidad que le dé importancia a los escritos del jesuita José de Acosta (1540-1600), quien fue uno de los primeros autores modernos en plantear la idea de que los quechuas provenían de Asia y de que su lengua tenía rasgos imperiales<sup>101</sup>. Esta idea fue sugerida por la propia Helena Blavatsky, quien interpretó el mito de Manco Cápac y su hermana-esposa Mama Oella Huaca como equivalentes al de Osiris e Isis, los “descendientes del Sol”. Según ella, el carácter imperial de los incas reflejaba un “signo de respeto que apuntaba nuevamente a un origen oriental”, y la costumbre de perforar las orejas se asemejaba “a las imágenes de Buda y algunas deidades hindúes”. Planteando la posibilidad de un origen Atlante, según ella, “se necesitan investigaciones arqueológicas posteriores para explicar la llegada de los incas a América”<sup>102</sup>.

De esta forma, Girgois busca demostrar la profunda compatibilidad subyacente entre las corrientes del “esoterismo occidental” y las prácticas del mundo precolombino, basándose en un supuesto origen común en un tiempo histórico remoto. La Iglesia católica habría aprovechado la Conquista española para intentar erradicar la “tradición oculta” entre los quechuas, pero esta habría sobrevivido gracias a una “casta de sacerdotes” que habrían organizado las primeras “escuelas espiritualistas” y que habrían practicado la astrología, la mediumnidad e incluso “una especie de tarot”<sup>103</sup>. Girgois sostiene que solo los incas y los amautas poseían estos conocimientos, que habrían transmitido de manera “iniciática”: “la verdad metafísica que los amautas poseían”<sup>104</sup>. En consecuencia, Girgois adoptó el nombre iniciático “Dr. Amauta” –bajo el cual firmó sus artículos y conferencias en el GIEE– lo que denota la idea de que los incas eran, en realidad, iniciados que habrían transmitido la “tradición oculta” a lo largo de los siglos. Significativamente, el Dr. Amauta se refirió a los postulados sobre la “inmortalidad del alma” del Inca Garcilaso para probar el carácter ario y hermafrodita de su divinidad solar, Pachacámac:

100 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 74. Los religiosos cristianos intentaban relacionar a las poblaciones indígenas con las revelaciones de las Sagradas Escrituras y representaban a Huiracocha con rasgos trinitarios. Un primer Huiracocha era el Dios creador o solar, surgido del lago Titicaca, mientras que un segundo Huiracocha era su “hijo blanco” que regresaría un día “del Norte”, identificado por Cieza de León (1520-1554) como uno de los apóstoles.

101 “El padre Acosta nos informa además que el zodiaco estaba trazado en los monumentos de la antigua civilización peruana”, Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 58. Sobre Acosta ver: Walter Mignolo, “On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition”, *Comparative Studies in Society and History* 34, no. 2 (1992): 306.

102 H. P. Blavatsky, “A Land of Mystery by H. P. B.”, in *Collected Writings*, ed. B. de Zirkoff (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1980 [1897]) II, 303-307 (traducción personal) [artículo publicado en *The Theosophist* I, no. 6 (1880), 159-161].

103 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 79, 185, 226.

104 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 73, 76.

Papacha-Kamac lleva una corona de plumas en la cabeza, al igual que el Dios Khem. Lleva el escarabajo como el dios egipcio y, en la mayoría de los casos, al igual que en Egipto, estas imágenes a veces tienen género masculino, a veces género femenino y a veces son hermafroditas. Con mayor frecuencia, tanto en América como en Egipto y Grecia, llevan el falo erecto [...] Según Garcilazo [sic.], los Quechuas creían que el alma abandona el cuerpo durante el sueño, que no puede dormir debido a su estado inmaterial y que en general, los sueños son lo que ve el alma en el mundo mientras el cuerpo descansa. Esta teoría parece ser admitida por algunas escuelas espiritualistas contemporáneas. Según el mismo autor, los Quechuas creían en la resurrección universal, no por gloria o castigo, sino como un retorno a la vida necesario para el progreso<sup>105</sup>.

Basándose en el testimonio de Garcilaso, Girgois elogia el “gobierno casi comunista de los Pirhuas y los Incas”, al mismo tiempo que critica abiertamente a los “bárbaros cristianos”<sup>106</sup>. Esta condena de la religión católica se acompaña de una condena de la conquista española y de la apropiación de América por parte de los europeos. Girgois respalda una tesis de la época sobre un origen indígena y no occidental del término “América”: “los indios de la costa de Cumara daban al continente el nombre de Amerriqua”<sup>107</sup>. Amerigo Vespucci, quién se habría llamado en realidad Alberico, habría cambiado su nombre para apropiarse indebidamente del término original y acaparar la gloria del “descubrimiento”. En la introducción de su libro, titulado “Amerrica”, Girgois reclama “América para los americanos”, es decir, para los pueblos originarios de América y no para los norteamericanos, en clara contraposición a la Doctrina Monroe (1823): *America for the Americans*.

Para concluir, es importante mencionar que Girgois y el GIEE de Buenos Aires sirvieron de inspiración a numerosos autores interesados en las culturas prehispánicas. Un ejemplo de este giro americanista del esoterismo latinoamericano es el etnólogo de origen mapuche-pehuenche Aukanaw o Auca Nahuel (1897-1994), quien cita a Girgois en sus numerosos libros sobre “el camino iniciático” o la “tradición sagrada de los Mapuches”<sup>108</sup>. También debemos mencionar al célebre pintor argentino Xul Solar (1887-1963), instructor de la logia *Keppler de la Fraternitas Rosicruciana Antiqua* de Krumm-Heller entre 1929 y 1931, quien impartió cursos de astrología en el giec de Buenos Aires en la década de 1940. Sin embargo, autores como Girgois y López fueron también objeto de duras críticas por parte de la antropología argentina en las décadas de 1920 y 1930. Aunque interesado en el

105 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 77, 94.

106 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 238.

107 Girgois, *L'Occulte chez les aborigènes*, 13. El geógrafo francés Jean Marcou (o Jules Marcon) en su obra *Sobre el origen del nombre América* (1875) y el geólogo y naturalista inglés Thomas Belt en *El naturalista en Nicaragua* (1874) sostuvieron que “America” era el nombre indígena dado a las montañas ubicadas entre Juigalpa y La Libertad, en el departamento nicaragüense de Chontales. Girgois afirma que la teoría de Marcon fue aceptada en España, en América hispanohablante y parcialmente en los Estados Unidos, mientras que Alemania, Francia e Italia se mostraron escépticas (excepto el geógrafo de Turín, Guido Gova). *Luz Astral* 1, no. 7 (1896), 11. En *Isis sin velo* (1877), Blavatsky también menciona el trabajo de Thomas Belt para respaldar la misma hipótesis: “Lo mismo ocurre con el nombre de América, que quizás algún día se descubra que está más cerca del Meru, la montaña sagrada en el centro de los siete continentes según la tradición hindú, que de Americus Vesputius, cuyo nombre, por cierto, nunca fue Americus, sino Albericus”. Helena Blavatsky, “Isis sin velo”, en *Collected Writings*, ed. B de Zirkoff (Chennai: Theosophical Publishing House, 2006), 532 (traducción personal).

108 Aukanaw, descendiente de una importante línea de renüs (sabios mapuches) de la región del volcán Llama en Chile, recibió una amplia educación humanista en Europa. Inspirándose en autores como René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Mircea Eliade (1907-1986) y Henri Girgois, Aukanaw posteriormente publicó numerosos libros como *La vía iniciática mapuche y Los Renüs y la sabiduría celestial*. En la década de 1930, Aukanaw afirmó haber hecho un importante descubrimiento arqueológico que cambió por completo su vida y lo llevó a abandonar su actividad “científica” para dedicarse por completo a lo que consideraba su misión espiritual para el pueblo mapuche. Ver la recopilación digital recientemente publicada por la etnóloga canadiense Marie Dubois, *Aukanaw, La Ciencia secreta de los Mapuches* (Ediciones Aukamapu, 2013).

tema de la Atlántida y las “difusiones culturales”, el antropólogo ítalo-argentino José Imbelloni (1885-1967), autor de *La Esfinge Indiana* (1926), presentó a ciertas figuras del “espiritualismo indio” como promotores de un “americanismo anticientífico” que debía ser excluido del discurso intelectual y científico<sup>109</sup>. Esto explica, en parte, por qué Girgois prácticamente desapareció de la historia de la antropología argentina y solo fue revalorizado recientemente por investigadores locales de esta disciplina y por historiadores de la masonería de La Plata.

## Conclusión

La tesis del origen ario de los incas contribuyó a dar una orientación americanista al esoterismo latinoamericano y a dotar a la identidad nacional argentina de una dimensión esotérica. La matriz del romanticismo americanista, inicialmente concebida por Vicente Fidel López para Argentina, fue ampliada por Henri Girgois al ámbito del esoterismo, contribuyendo así a consolidar teorías que, desde el siglo XVI, atribuían a los incas un conocimiento esotérico. Estas referencias llevaron posteriormente al ocultista alemán Arnold Krumm-Heller a viajar a Cuzco, en colaboración, según él, con Girgois, y a adoptar el nombre de Huiracocha. Inspirado por su maestro francés, Krumm-Heller también se distanciaría de la Sociedad Teosófica y de las tradiciones asiáticas para intentar vincular las tradiciones prehispánicas con las del “esoterismo occidental”. Su visión de la cábala también desempeñó un papel central en su comprensión de este último concepto. Mientras que inicialmente la “cábala judía” era sinónimo de “esoterismo occidental” para Girgois y Krumm-Heller, la verdadera cábala encontraría sus raíces en los “antiguos mayas” después de 1920, según el ocultista alemán<sup>110</sup>. El momento en que Krumm-Heller sucedió a Girgois al frente del martinismo latinoamericano —el Congreso Masónico Espiritualista de París de 1908— coincide con el declive de la influencia intelectual francesa en América Latina y la creciente presencia de Alemania en el continente. Con Krumm-Heller, el centro del “estudio ocultista” del mundo prehispánico se traslada de París a Berlín, concretamente a raíz de su participación en los institutos iberoamericanos creados en Alemania en las décadas de 1910 y 1920 y unificados en 1930 bajo el Instituto Iberoamericano de Berlín. Estas nuevas definiciones de “esoterismo occidental” respaldan la sugerencia de Julian Strube de que, para comprender mejor la emergencia de este concepto entre los ocultistas de la Belle Époque, no basta con analizar los contextos franceses, británicos, alemanes u otros contextos nacionales europeos de manera aislada, sino que estas delimitaciones fueron el resultado de desarrollos globalmente entrelazados entre Europa, Asia y las Américas<sup>111</sup>.

Los *Comentarios Reales* que hemos analizado aquí constituyen un testimonio sorprendente, pero en ningún caso excepcional, ya que otros actores americanos han podido apropiarse de fuentes neoplatónicas y antiguas para formular hipótesis sobre la supuesta capacidad innata del ser humano en los Andes o Mesoamérica para acceder directamente al conocimiento de Dios. En lugar de la búsqueda de una “gnosis” o “estados modificados de conciencia”, encontramos en Garcilaso lo que Dylan Burns llama “reclamaciones concurrentes a la autoridad de la revelación mediante la

109 Mailhe, “Andes imaginarios”, 12-15.

110 Mariano Villalba, “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”, *REHMLAC+* 10, no. 2 (2018): 248, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i2.33355>

111 Julian Strube, “Towards the Study of Esotericism without the ‘Western’: Esotericism from the Perspective of a Global Religious History”, en *New Approaches to the Study of Esotericism*, eds. Egil Asprem y Julian Strube (Leiden/Boston: Brill, 2021), 49.

posesión ostensible de conocimientos secretos”: una estrategia discursiva destinada a establecer el origen de la revelación religiosa entre los incas a partir de una apropiación de fuentes platónicas<sup>112</sup>. El puente entre la idolatría americana y el discurso sobre la “verdadera religión” se construye en efecto sobre una lectura particular del platonismo<sup>113</sup>. La interpretación platónica de la idolatría, así como la apropiación del discurso renacentista sobre una *prisca theologia*, sirvieron a Garcilaso para construir este puente, desarrollando un discurso sobre la supuesta capacidad de los Amautas para acceder a la revelación religiosa a través de medios secretos (su “lengua secreta”) y ajenos a la razón humana (su corazón y su imaginación). Aunque es posible rastrear las apropiaciones de estas ideas en las especulaciones contemporáneas de la New Age, nos hemos limitado en este artículo a su apropiación por un ocultista francés de finales del siglo XIX en América Latina. La posible influencia del pensamiento de Garcilaso en personajes de la época moderna, como Campanella, así como en otros ocultistas del siglo XIX debe ser explorada más profundamente, dada la cantidad de autores famosos de la época moderna que se apropiaron de sus ideas (a veces sin citarlo), como Hugo de Groot, Samuel Freiherr von Pufendorf, John Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Emer de Vattel, Jean-François Marmontel o Louis-Sébastien Mercier<sup>114</sup>.

El estudio que acabamos de realizar también nos lleva a observaciones de un orden más general sobre el campo académico en el que se llevó a cabo nuestra investigación. El breve panorama de la América colonial presentado en la introducción y el análisis de estas transferencias culturales entre actores europeos y latinoamericanos respaldan la observación de Egil Asprem y Julian Strube sobre el eurocentrismo que domina la investigación actual. Por lo tanto, se vuelve razonable descentralizar la recepción particularmente europea de los escritos herméticos, astrológicos o platónicos de la Antigüedad durante el Renacimiento y considerarla más bien como una recepción entre otras (como la del mundo árabe o de las Américas)<sup>115</sup>. A modo de indicación para futuras investigaciones, cabe mencionar que los archivos de las universidades de México y Perú, así como los de las Indias en Sevilla, contienen fuentes documentales sin explorar y a menudo sorprendentes. La constatación de esta negligencia, así como nuestro análisis de Girgois, respalda también la propuesta de Strube y Asprem, compartida por otros autores, de abandonar el calificativo “occidental” del esoterismo como concepto historiográfico, así como las perspectivas difusionistas que lo han acompañado para estudiarlo como un objeto histórico<sup>116</sup>. En efecto, el enfoque de la historia global se ha revelado más adecuado en la presente investigación para poner de manifiesto relaciones históricas y contribuciones de actores que hasta ahora han sido ampliamente ignorados en el campo académico, ya sea de manera voluntaria o involuntaria.

112 Dylan Burns, “Receptions of Revelations: A Future for the Study of Esotericism and Antiquity”, en *New Approaches to the Study of Esotericism*, eds, Egil Asprem y Julian Strube (Leiden/Boston: Brill, 2021), 37.

113 Gruzinski y Bernard, *De l'idolâtrie*, 124.

114 Edgar Montiel, *El Perú en la memoria del Renacimiento: la alteridad Americana en la forja de la humanidad* (Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2017).

115 Asprem y Strube, “Afterword”, 244.

116 Liana Saif, “‘That I Did Love the Moor to Live with Him’: Islam in/and the Study of ‘Western Esotericism’”, en *New Approaches to the Study of Esotericism*, eds., Egil Asprem y Julian Strube (Leiden/Boston: Brill, 2021), 67-108.

## Bibliografía

Alvarez Portugal, Vanessa. *Las Imágenes astrológicas en la Nueva España*. Córdoba: UCO Press Editorial/Universidad de Córdoba, 2018.

Andrade Fernández, Ricardo. “Un discípulo de Hermes en el Perú colonial: influencia hermética en la astrología médica de Juan de Figueroa”. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 9, no. 2 (2021): 583-601.

Aparicio, Héctor. “La política de los astros del siglo XVII en la Nueva España”. En *Aspectos actuales del hispanismo mundial*. Editado por C. Strosetzki, vol. II. Berlín: De Gruyter, 2018.

Asprem, Egil, y Julian Strube. “Afterword: Outlines of a New Roadmap”. En *New Approaches to the Study of Esotericism*. Editado por Egil Asprem y Julian Strube. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Beaupied, Aída. “El silencio hermético en Primero sueño de sor Juana a la luz de la figura e ideas de Giordano Bruno”. *Hispania* 79, no. 4 (1996): 752-761.

Bernand, Carmen. “Les Incas sont-ils un peuple bon à penser ? Moïse, Platon, Rome et l’exotique apprivoisé”. *Revue germanique internationale* 21 (2004): 105-120.

Bernand, Carmen. *Un Inca platonicien: Garcilaso de la Vega, 1539-1616*. París: Fayard, 2006.

Bernand, Carmen. “El Inca platónico y el africano ilustrado: Garcilaso de la Vega, Ouladah Equiano y la Tierra Prometida”. *Co-herencia* 6, no. 11 (2009): 73-86.

Bernand, Carmen. *Histoire des peuples d’Amérique*. París: Fayard, 2019.

Bernand, Carmen. *La Religion des Incas*. París: Cerf, 2021.

Blavatsky, Helena P. “A Land of Mystery by H. P. B”. En *Collected Writings*. Editado por B. de Zirkoff. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1980.

Blavatsky, Helena P. “Isis Unveiled”. En *Collected Writings*. Editado por B. de Zirkoff. Chennai: Theosophical Publishing House, 2006.

Brosseder, Claudia. “Astrology in Seventeenth-Century Peru”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41 (2010): 146-157.

Bubello, Juan Pablo. *Historia del Esoterismo en Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

Bubello, Juan Pablo. “Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). La conformación de un ‘campo esotérico’ en la Argentina del siglo XXI”. En *Estudios sobre*

*la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*. Editado por J. P. Bubello, J. R. Chaves, y F. de Mendonça Junior. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

Bubello, Juan Pablo, Chaves, José Ricardo, y de Mendonça Junior, Francisco, eds. *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

Burns, Dylan. "Receptions of Revelations: A Future for the Study of Esotericism and Antiquity". En *New Approaches to the Study of Esotericism*. Editado por Egil Asprem y Julian Strube. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Cerrón Palomino, Rodolfo. "El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas". *Revista Andina* 2 (1998): 417-452.

Chaves, José Ricardo. "Theosophical Development in the Pan-Hispanic World (1890-1930)". En *Modernity of Religiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIst Centuries*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel y Pablo Baisotti. Leiden/Boston: Lexington Books, 2021.

Cortijo Parralejo, Esteban. "Masonería y teosofía en Iberoamérica. Argentina, México y Brasil". En *La Masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*. Editado por José Antonio Ferrer Benimeli. Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995.

Dachez, Roger. *Les Rites maçonniques égyptiens*. París: Presses Universitaires de France, 2012.

Darrigrán, Gabriel. *La Ciudad de los Geómetras. Volumen 1: Documentos para una historia inédita de La Plata*. La Plata: Edición del Autor, 2020.

Deveney, John Patrick. "The Cosmic Tradition, F.-Ch. Barlet and Alberto de Sarak: The Lure of the Con-Man Mage". En *The Cosmic Movement: Sources, Contexts, Impact*. Editado por J. Chajes y B. Huss. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2021.

Douki, Caroline y Minard, Philippe. "Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique". *Revue d'histoire moderne y contemporaine* 4, no. 4-bis (2007): 7-21.

Dubois, Marie. Aukanaw, *La Ciencia secreta de los Mapuches*. Ediciones Aukamapu, 2013.

Estabridis Cárdenas, Ricardo. *El grabado en Lima virreinal: Documento histórico y artístico (Siglos XVI al XIX)*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

Estermann, Josef. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2006.

Faivre, Antoine. *Accès de l'ésotérisme occidental*. París: Gallimard, 1996.

Farro, Máximo. *La Formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2009.

Garcilaso, Inca. *Comentarios reales de los Incas*, t. I-II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.

Garcilaso, Inca. *Historia general del Perú*. Lima: Editorial Universo, 1972.

Garcilaso, Inca. *Traducción de los Diálogos de amor de León Hebreo*, edición y traducción de Andrés Soria Olmedo. Madrid: Fundación José Antonio Castro, 1996.

Gerbi, Antonello. *Il Mito del Perú*. Milan: Angeli, 1988.

Girgois, Henri. *L'Occulte chez les aborigènes de l'Amérique du Sud*. París: Chamuel, 1897. Traducido como *El Oculito entre los aborígenes de la América del Sur. Los quichuas raz ariana*. Barcelona: Establecimiento Tipografico de Juan Torrentes y Corat, 1901.

Godwin, Joscelyn, Chanel, Christian, y Deveney, John P. *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism*. York Beach: Weiser Books, 1995.

Granada, Miguel. "Sobre algunos aspectos de la concordia entre prisca theologia y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y Leon Hebreo". *Daimon* 6 (1993): 41-60.

Grañén Porrúa, Isabel. "Hermes y Moctezuma, un tarot mexicano del siglo XVI". *Estudios de cultura Náhuatl* 27 (1997): 369-393.

Gruzinski, Serge, y Carmen Bernand. *De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses*. París: Seuil, 1988.

Gruzinski, Serge. *La Pensée métisse*. París: Fayard, 1999.

Gruzinski, Serge. *Les Quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation*. París: Éditions de La Martinière, 2004.

Halevy, Schulamith, y Dershowitz, Nachum. "Prácticas ocultas de los Anusim del nuevo mundo". En *Encuentro y alteridad: vida y cultura judía en América Latina*. Editado por A. Gojman de Backal y H. Soriano. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Hebrea de Jerusalén, 1999.

Introvigne, Massimo. "Martinism: second period". En *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Editado por W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. Van den Broek y J.-P. Brach. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Lahille, Fernando. *Matériaux pour servir à l'histoire des Oonas indigènes de la Terre de feu : planches*. Buenos Aires: Coni, 1926.

López, Vicente Fidel. *Les Races aryennes du Pérou : leur langue, leur religion, leur histoire*. París: Librairie Franck, 1871.

Mailhe, Alejandra. “¿Legados prestigiosos? La revalorización del sustrato cultural indígena en la construcción identitaria argentina, entre fines del siglo XIX y los años treinta”. *Estudios sociales del NOA* 23 (2019): 1-26.

Mailhe, Alejandra. “Andes imaginarios. El mundo precolombino y Oriente en algunos ensayos del indianismo argentino”. *Corpus* 11, no. 1 (2021): 11-26.

Martínez Royo, Antoina. *Conferencias dadas por la Señora Antonia Martínez Royo (Filadelfia) en la rama argentina 'Luz' de la Sociedad Teosófica*. Buenos Aires: Nettekoven, 1897.

Mazzotti, José Antonio. *Encontrando un inca/ Ensayos escogidos sobre el inca Garcilaso de la Vega*. La Habana: Editorial UH, 2018.

Mignolo, Walter. “On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition”. *Comparative Studies in Society and History* 34, no. 2 (1992): 301-330.

Montiel, Edgar. *El Perú en la memoria del Renacimiento: la alteridad Americana en la forja de la humanidad*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2017.

Morales, Diego. *Maestros del esoterismo en el Río de la Plata*. Montevideo: Ediciones Uruguay, 2016.

Pasi, Marco. “Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society”. En *Kabbalah and Modernity*. Editado por B. Huss, M. Pasi y K. Von Stuckrad. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Pérez de Moya, Juan. *Philosophia secreta*. Madrid: Cátedra, 1995.

Prado Plumed, Jesús. “¿Novohispanos sinistrorsos? Apuntes bibliográficos sobre el estudio del hebreo en la América Latina colonial”. *Revista Complutense de Historia de América* 45 (2019): 69-88.

Quereilhac, Soledad. *La Imaginación científica. Ciencias ocultas y literatura fantástica en el Buenos Aires de entresiglos (1875-1910)*. Tesis doctoral en Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010.

Quereilhac, Soledad. *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

Quijada Mauriño, Mónica. “Los incas ‘arios’: historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX”. *Histórica* 20, no. 2 (1996): 243-269.

Quintana, José Miguel. *La Astrología en la Nueva España en el siglo XVII, de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora*. Mexico: Bibliófilos Mexicanos, 1969.

*Registro Nacional de la República Argentina. Año 1898*, Segundo cuatrimestre. Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

Rodríguez, Martha Eugenia. “La cátedra de Astrología y Matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México”. *Asclepio* 46, no. 2 (1994): 93-102.

Saif, Liana. “‘That I Did Love the Moor to Live with Him’: Islam in/and the Study of ‘Western Esotericism’”. En *New Approaches to the Study of Esotericism*. Editado por Egil Asprem y Julian Strube. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Salazar-Soler, Carmen. “La alquimia y los sacerdotes mineros en el virreinato del Perú en el siglo XVII”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 30, no. 3 (2001): 475-499.

Santamaría, Daniel. *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

Séveno, Damien. “Globalgeschichte/Histoire globale – Deutsche und französische Perspektiven”. *Revue de l’IFHA* 5 (2013): 1-4.

Silva, Marcos; Oliveira Andrade, Carolline; Santana Santos, Clesia; Melo dos Santos, Genisson y García Bispo, Isis. “A cabala e a cultura criptojudáica na diáspora atlântica dos sefarditas”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 4, no. 12 (2012): 237-253.

Strube, Julian. *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts: Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2016.

Strube, Julian. “Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in fin-de-siècle France”. *Numen* 64 (2017): 568-595.

Strube, Julian. “Towards the Study of Esotericism without the ‘Western’: Esotericism from the Perspective of a Global Religious History”. En *New Approaches to the Study of Esotericism*. Editado por Egil Asprem y Julian Strube. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Subrahmanyam, Sanjay. *Aux origines de l’histoire globale: leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013*. París: Collège de France, 2014.

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

Teensma, Benjamin. “Het directoraat van Dominee Jodocus van Stetten, anno 1645, over een veronderstelde zilvermijn aan de Rio Sucurú in Paraíba/O diretorado do Predicante Jodocus van Stetten no ano 1645, sobre uma suposta mina de prata nas margens do Rio Sucuru na Paraíba”. En *Brazilië in de Nederlandse archieven (1624-1654)/O Brasil em arquivos neerlandeses (1624-1654)*. Editado por M. L. Wiesebron. Leiden: Leiden University Press, 2011.

Tena Villeda, Rosalba. *Astrónomos–astrólogos en la Nueva España durante el Siglo XVII: Rescate y reconocimiento de una parte de las raíces científicas novohispanas procedentes de la ciencia europea*. Sarrebruck: Editorial Académica Española, 2013.

Toffoli de Mateos, Myrta. “Las primeras farmacias en La Plata”. *Acta Farmacéutica Bonaerense* 1-2 (1982): 135-140.

Vallejo, Mauro, y Palma, Patricia. “La circulación del esoterismo en América Latina. El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 14 (2019): 6-28.

Vallejo, Mauro. *El Conde de Das en Buenos Aires, 1892-1893: hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires: Biblos, 2017.

Van den Bosch, Lourens. “Friedrich Max Müller and the Science of Religion”. En *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*. Editado por R. King. Nueva York: Columbia University Press, 2017.

Villalba, Mariano. “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”. *REHMLAC+* 10, no. 2 (2018): 227-258. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i2.33355>

Villalba, Mariano. “The Occult Among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism”. En *New Approaches to the Study of Esotericism*. Editado por Egil Asprem y Julian Strube. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Wachtel, Nathan. *Entre Moïse et Jésus: Études marranes, XVe-XXIe siècles*. París: CNRS Éditions, 2013.

Wachtel, Nathan. *Teoría del indio judío*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, conferencia del 20 de noviembre de 2015.

Wachtel, Nathan. *Sous le ciel de l'Éden: Juifs portugais, métis y indiens: une mémoire marrane au Pérou ?*. París: Éditions Chandeigne, 2020.

Zavala, Raúl. “Esoterismo y ciencia en los hombres del siglo XVI: el caso de Sarmiento de Gamboa”, *La Razón histórica, Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas* 40 (2018): 194-221.

Zayas, Concepción. “Fuentes neoplatónicas y hermetismo en la heterodoxia de la seglar Ana de Zayas (Puebla de los Ángeles, 1690-1696)”, *Anuario de Estudios Americanos* 71, no. 2 (2014): 539-569.