

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE POSGRADO**

**ÁNGELES O BESTIAS: HOMBRES Y PUEBLOS DEL NUEVO MUNDO EN EL
PENSAMIENTO DE DOS CRONISTAS DEL SIGLO XVI**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

PRESENTA

BEATRIZ GONZÁLEZ JAMESON

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ASCENSIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO

CIUDAD UNIVERSITARIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

| | |
|--|-------|
| Introducción. | 1-2 |
| Los dos cronistas. | 2-12 |
| Hipótesis de trabajo. Objetivos. | 12-14 |
| El debate sobre la conquista. | 14-22 |
| La polémica sobre la naturaleza del indígena. | 22-30 |
| Algunos planteamientos teóricos y metodológicos. | 30-37 |
| Contenido de la tesis. | 37-41 |

CAPÍTULO I. VIDA Y OBRA DE JERÓNIMO DE MENDIETA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DE LA NUEVA ESPAÑA.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 42 |
| La imagen de Mendieta a través de sus biógrafos. | 43-52 |
| Juventud en España. | 52-54 |
| Llegada a México 1554 - 1564. | 54-57 |
| Secretario de la Orden 1564 -1570. | 58-66 |
| Mendieta reformador. | 66-76 |
| Su estancia en España. Luchas y logros 1570 - 1573. | 76-80 |
| Regreso a México 1573 -1590. | 80-88 |
| Últimos años 1590 -1604. | 88-90 |
| El contexto historiográfico de fray Jerónimo. | 90-99 |
| Mendieta historiador. <i>Cartas y Memoriales</i> . | 99-102 |
| La magna obra de Mendieta: <i>la Historia eclesiástica indiana</i> . | 102-109 |

CAPÍTULO II. EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO DE MENDIETA.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 110 |
| Personalidad de Mendieta en el contexto histórico del siglo XVI. | 111-116 |
| Naturaleza del Indígena. | 116-122 |
| Racismo y Etnocentrismo. | 122-135 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 136-152 |
| Policía y Barbarie. | 152-169 |
| Religiosidad e Idolatría. | 169-182 |

CAPÍTULO III. GARCILASO DE LA VEGA EL INCA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DEL PERÚ.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 183-184 |
| La imagen del Inca Garcilaso de la Vega a través de sus biógrafos. | 184-198 |
| Vida de Garcilaso, sus años en Perú. | 198-211 |
| Años en España. | 211-222 |
| El contexto historiográfico de Garcilaso. | 223-232 |
| El Inca humanista: sus primeros escritos. | 232-235 |
| El Inca historiador: <i>La Florida del Inca</i> . | 235-244 |
| El Inca historiador: los <i>Comentarios Reales</i> . | 244-252 |
| El Inca historiador: la <i>Historia general del Perú</i> . | 252-263 |

CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO DE GARCILASO DE LA VEGA.

| | |
|---|---------|
| Introducción. | 264 |
| Personalidad del Inca Garcilaso en el contexto histórico del siglo XVI. | 265-268 |
| Naturaleza del Indígena. | 269-274 |

| | |
|---------------------------|---------|
| Racismo o Etnocentrismo. | 274-286 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 286-296 |
| Policía y Barbarie. | 296-308 |
| Religiosidad e Idolatría. | 308-319 |

CAPÍTULO V. MENDIETA Y GARCILASO: DOS PROPUESTA PARA UN MISMO TEMA

| | |
|---------------------------|----------|
| Introducción. | 320-321 |
| Naturaleza del Indígena. | 321-325 |
| Racismo y Etnocentrismo. | 325-328 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 328-333 |
| Policía y Barbarie. | 334-338 |
| Religiosidad e Idolatría. | 338- 343 |

| | |
|-----------------------------|---------|
| BIBLIOGRAFÍA GENERAL | 344-360 |
|-----------------------------|---------|

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

No se me ha olvidado lo que tengo escrito en el capítulo XXI de este mismo libro [*Historia eclesiástica Indiana*] de algunas naturales y buenas costumbres que conocimos en los indios de esta Nueva España muy favorables para su salvación. Y porque algunos, viendo y experimentando las contrarias en muchos de ellos, no me arguyan de pecado, voy declarando las muchas ocasiones que por diversas vías se les han dado y tienen, para que, puesta cosa que ellos fueran como unos ángeles, se vuelvan poco menos que unos demonios.

Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XXXV.

Introducción.

Mil veces se ha escrito, desde múltiples perspectivas, que el encuentro del continente americano, poseedor de tantos pueblos y culturas diferentes, vino a remover la conciencia de los pobladores del Viejo Mundo. La aparición de las tierras nunca vistas, con anterioridad, desató admiración hacia los hombres que las habitaban, admiración que fue plasmada con fuerza en la literatura, en el mito del buen salvaje. Pero también hubo mucha incompreensión hacia las formas de vida de los pueblos recién descubiertos. La incompreensión se tradujo a veces en rechazo y no faltó quien consideró a los nuevos hombres poco capaces, atrasados e inclusive irracionales, cercanos a bestias y a demonios como se lee en el epígrafe de esta tesis.

No es difícil imaginar la duda, el escepticismo y hasta el desprecio de la mente ante lo desconocido, ante lo que no puede hacer suyo, lo que no puede comprender y colocar en el espacio que todos vamos construyendo para asimilar lo que nos llega del mundo exterior. Esto sucedió en la mente de muchos y no faltan testimonios que lo confirman a raíz de la conquista de las Islas Antillas. El hecho es que, desde principios del siglo XVI, comienza a generarse una gran polémica en pro y en contra de la naturaleza del indígena americano, polémica ligada al debate sobre la legitimidad de España de conquistar las nuevas tierras, como pronto se verá.

En el fondo de esta doble actitud de admiración o rechazo se esconde una realidad: la confrontación de dos mundos radicalmente diferentes en los que hubo gentes que sólo vieron en los indígenas un medio para conseguir riqueza, mientras otras los consideraron como iguales. Estas últimas mostraron una actitud comprensiva e integradora, ofrecieron nuevas respuestas de aceptación cultural e incluso trataron de borrar diferencias, desencadenando un proceso histórico muy significativo: el de la recuperación de las culturas de los vencidos. El proceso fue largo y requirió el esfuerzo de muchos hombres, de verdaderos humanistas que supieron valorar las creaciones de otros hombres.

Los dos cronistas.

Esta tesis es un intento de acercarse al citado proceso a través de dos historiadores que hicieron suyo el mundo americano o al menos una parte importante de él: las culturas de Mesoamérica y del Mundo Andino, sin duda las más relevantes de todo el continente. Fueron ellos el franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y el literato e historiador Garcilaso de la Vega, el Inca (1539 - 1616). Fray Jerónimo, como sus hermanos de Orden, llegó a la Nueva España para ayudar a consolidar la construcción de una nueva cristiandad. Digno hijo de San Francisco no dudó que los habitantes del Nuevo Mundo “tenían naturales y buenas condiciones o costumbres muy favorables para su salvación” como afirma en el texto que sirve de epígrafe. Y no sólo para su salvación: su historia y sus creaciones culturales eran rescatables y meritorias, al menos en muchos de sus aspectos. Él y muchos otros religiosos tomaron la pluma no sólo para evangelizar sino también para probar la grandeza de las culturas americanas. De esta forma elevaban la categoría de los hombres que las construyeron y daban paso a un incipiente indigenismo.

Nacido en Vitoria, llegó a la Nueva España en 1554. Aprendió pronto la lengua náhuatl y como franciscano de la estricta observancia ¹ se consagró a la Evangelización.

¹ Antonio Rubial, en su libro *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996. El autor nos habla de cuatro ramas, con tendencias diferentes entre los franciscanos: los espirituales, o zelantes, los reformados, los observantes y los conventuales. La observancia, una de estas ramas, fue producto de nuevas reformas dentro de la propia Orden franciscana, y del resultado de la lucha que hubo en el interior de la Orden para combatir a los conventuales que no se apegaban estrictamente a la regla del Santo de Asís, principalmente al ideal de pobreza. El movimiento de la observancia, a partir del Concilio de Constanza en 1415, en donde la intervención Papal tuvo mucho que ver, se fue desarrollando al mismo tiempo que los conventuales iban adquiriendo más poder. Pero hasta el siglo XVI, en 1517 cuando León X, dictó la *Bula Ite Vos*, se dio el golpe de gracia a los conventuales. La pobreza fue un fin entre los

Como seguidor de San Francisco, cultivó la caridad y supo acercarse a los más humildes. Pensaba que la pobreza es el mayor tesoro de los tesoros para un cristiano y se enamoró de los más pobres, los indígenas. Escribió mucho: *Cartas y Memoriales* para la Orden, algunos dirigidos a Felipe II, y una crónica sobre el pasado y el presente de la Nueva España, a la que llamó *Historia eclesiástica indiana*. A través de sus escritos, se observa, que fray Jerónimo traza una línea de pensamiento consistente: la pervivencia del rigor de la Orden Seráfica, de la lucha por la justicia y libertad para los naturales y el descargo de conciencia ante la Monarquía por las situaciones sociales del nuevo orden novohispano, algunas muy alejadas del espíritu del Evangelio.

Mendieta, en la defensa de los indígenas llegó a la sublimación. En sus *Cartas* los defiende a ultranza y en su *Historia* les dedica el libro IV “que trata del aprovechamiento de los indios de la Nueva España y progreso de su conversión”. Los presenta “como la nación más dispuesta para salvar sus ánimas”,² llenos de virtudes y de natural angélico. Precisamente inspirándome en él puse el título de *Angeles o bestias*, poniendo esta última palabra en lugar de demonios según reza el párrafo elegido como epígrafe. Al analizar sus escritos veremos que su valoración de los hombres y culturas del Nuevo Mundo constituyen un profundo testimonio de hasta dónde un ser humano puede acercarse a otro y aceptar algo totalmente ajeno a él.

Adelantaré que Mendieta cuenta con cientos de páginas escritas. Su figura ha sido objeto de atracción desde el momento en que apareció impresa su obra más relevante, la *Historia eclesiástica indiana* en 1870, publicada por Joaquín García Icazbalceta y perdida por siglos como se verá en el capítulo I. El famoso editor antepuso al manuscrito de la *Historia* un escrito titulado “Noticia del autor y de la obra”, en el cual dio a conocer los trazos más importantes de la personalidad de fray Jerónimo: su buen juicio y su buena pluma; el prestigio y estimación que gozó y su valentía crítica al señalar “desórdenes, vicios y maldades de los conquistadores y de los gobernantes con libertad verdaderamente apostólica”.³

Observantes, así como la evangelización de los infieles; también una mayor preparación intelectual y moral de los frailes apoyados por Francisco Jiménez de Cisneros y con gran ayuda de los reyes, pontífices y señores. pp. 27-34.

² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. México, Salvador Chávez Hayhoe 1945, libro IV, capítulo XXI. Esta es la *Historia* que voy a consultar en esta tesis. En adelante citaré solamente libro y capítulo.

³ Joaquín, García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra” en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro, I, pp. VII, XXXII.

La edición de García Icazbalceta significó la recuperación de una de las principales fuentes históricas del XVI y sirvió de punto de partida para las grandes síntesis que sobre el pasado mexicano se hicieron a fines del siglo XIX como la dirigida por Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 1884-1889⁴. Sirvió también como texto a los historiadores de mediados del siglo XX que estudiaron el proceso histórico del XVI, como Ramón Iglesia y Luis González. Ramón Iglesia, estudioso de los primeros cronistas de la conquista de la Nueva España, descubrió en la obra de Mendieta, en especial en la *Historia*, un manantial de datos y vivencias para comprender el juego político religioso de la naciente Nueva España, y el papel crítico de las Órdenes, particularmente la franciscana. Así lo deja ver en su ensayo “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta”, 1945, en el que además resalta la relación paternalista del franciscano para con los indígenas.⁵ Esta relación es también puesta de relieve por Luis González en su primer trabajo sobre Mendieta, “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador”, 1949. Este primer trabajo se fue agrandando hasta llegar a ser un ensayo muy amplio, acompañado de una breve antología, el titulado, “Vida y pasión y mensaje de un indígenista apocalíptico”, 1996.⁶ El objetivo de González era examinar lo que él llama “crónica de crónicas”, la *Historia*, y extraer de ella datos fundamentales para el conocimiento del siglo XVI. Destaca la postura pro india del franciscano: “desde su llegada al Nuevo Mundo, se inscribe en la corriente indígenista”⁷ y con su pluma se dedica a defender “a los angelitos indios, víctimas de los españoles metalizados”.⁸ Esta defensa a ultranza del naciente indigenismo en una España codiciosa, piensa González que fue propalada a tambor batiente por los gobiernos liberales y que sigue siendo la postura oficial de los gobiernos revolucionarios.⁹ Pero además Mendieta es, por encima de todo el autor que mejor ha

⁴ *México a través de los siglos*. Existe reproducción, México, Editorial Cumbre, S.A. 1953, V. tomos.

⁵ Ramón Iglesia, “Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta”, México, *Cuadernos Americanos*, julio - agosto de 1945, v. IV, p. 165 y ss.

⁶ El primer ensayo fue publicado en la *Revista de Historia de América*, México, diciembre de 1949. no. 28. Años después publicó una versión nueva más amplia titulada “Jerónimo de Mendieta, Vida pasión y letras de un indígenista del Antiguo Testamento”, en *Atraídos por la Nueva España, Obras completas 2*, México, Editorial Clío 1995. Esta misma versión apareció publicada por el Colegio de Michoacán en 1996 con el título de *Jerónimo de Mendieta. Vida Pasión y mensaje de un indígenista apocalíptico*, 93 p. más una antología de la p. 95 a la 172. Finalmente podemos consultar este ensayo con el título de “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indígenista del Antiguo Testamento”, en *Obras 2*, México Colegio de Nacional, 2002, pp. 45 - 104.

⁷ Luis González, “Jerónimo de Mendieta, Vida pasión y letras”... *Obras 2*, p. 78.

⁸ *Ibid.* p. 77.

⁹ *Ibid.* p. 81.

logrado “la interpretación mística de la conquista”,¹⁰ dentro de los postulados apocalípticos y milenaristas lanzados por el abad cisterciense Joaquín de Fiori.

La cita de Luis González, nos lleva directamente al libro de John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1972. En él se contiene una gran propuesta: la de revivir el mundo peculiar de los franciscanos donde Mendieta habitaba. Para Phelan este mundo, eminentemente medieval, recoge el pensamiento escatológico de Joaquín de Fiori, recreado por los *fraticelli*, franciscanos del siglo XIII, dentro de un pensamiento apocalíptico milenarista. En tal contexto, la obra de Mendieta representa la “expresión más articulada de este proyecto”.¹¹ La tesis de Phelan fue retomada por Georges Baudot en su libro *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1525-1569)*. Él considera que los religiosos seráficos seguían un programa de inspiración joaquinista y que “Mendieta dio, entre 1585 y 1596 la más clara expresión de este programa de acción”,¹² Phelan y Baudot lograron crear un nuevo significado para la *Historia* de fray Jerónimo: el ser el mejor testimonio de la puesta en marcha y triunfo de milenarismo joaquinista como motor de Evangelización.

Pero la *Historia* y los escritos de Mendieta han sido objeto de otras lecturas. Entre ellas destaca la de Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, 1976, en la que la autora ahonda en los Apocalipsis judeo - cristianos y descarta un milenarismo en la Orden seráfica.¹³ Más allá de la polémica que será retomada en el capítulo I, José Luis Martínez volvió a la corriente clásica en su ensayo “Gerónimo de Mendieta”, publicado en 1980 en *Estudios de Cultura Náhuatl*. En él hace un excelente análisis de toda la obra de Mendieta tanto de las *Cartas* como de la *Historia eclesiástica indiana*. Importa destacar el capítulo llamado “Redacción de las obras y los manuscritos”, que incluye en dos puntos: a), un pequeño resumen de la conformación de la *Historia eclesiástica indiana* desde que fray Jerónimo la empezó a elaborar, hasta que fue publicada en 1870 por Joaquín García Icazbalceta; y b), una visión de conjunto de las diferentes *Cartas* y *Memoriales* firmados por Mendieta. De estos documentos Martínez menciona 77 y dice que fueron redactados entre 1562 y

¹⁰*Ibid.* p. 83. La frase está tomada de la obra de John Phelan, p. 17 que se cita a continuación.

¹¹John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 1972. “Prólogo” y capítulo I.

¹² En esos años Mendieta terminó de redactar la *Historia*. Vid. Georges Baudot, *Utopía e historia de México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, (1525 - 1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 97. Este libro apareció en francés en 1977.

¹³Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 3-28.

1596. El trabajo de José Luis Martínez es muy claro y muestra lo fecundo que fue el cronista, con erudición, espíritu crítico y amena pluma. Muestra también la política indigenista del franciscano presente en toda su obra. En definitiva, el ensayo de Martínez supone un rescate historiográfico de una de las mejores fuentes del siglo XVI¹⁴.

En el proceso de rescate historiográfico de la obra del franciscano, hay que destacar dos nuevos estudios que vinieron a equilibrar la *Historia* como fuente poseedora de muchos matices históricos. Se deben ellos a Franciscano Solano Pérez - Lila y Antonio Rubial García y ambos están concebidos como “Estudios preliminares” a nuevas ediciones de la famosa obra de Mendieta. Solano destaca el valor de la *Historia* como repositorio del programa religioso, de la espiritualidad y de la política indigenista franciscana: en ella se armonizan fuentes y testimonio orales recogidos por el autor.¹⁵ Por su parte, Antonio Rubial ve en ella un texto político teológico además de “uno de los más bellos textos de la prosa castellana”.¹⁶

En otro texto cercano a nosotros, Patricia Nettel quiere ver en la *Historia eclesiástica indiana* el relato para “conocer mejor a los primeros y tenaces misioneros y saber cuál era su ambición” y asimismo establecer el significado de las Órdenes mendicantes y el porqué de la oposición de ellas al clero secular¹⁷. El estudio de Nettel amplía el significado de la *Historia* como fuente de la Evangelización de las Órdenes mendicantes. Su tratamiento del milenarismo es moderado. Considera ella que en el fondo de la cuestión estaba la consolidación del poder de la Iglesia secular¹⁸.

Interesante en este contexto es recordar el ensayo de Carlos Sempat Assadurian “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, 1988. Novedad es que el autor toma como fuentes de su estudio no tanto la *Historia* sino las numerosas *Cartas* y *Memoriales* que fray Jerónimo redactó. En ellos descubre Sempat a un Mendieta dedicado a la acción político - social, entregado a una definición del reparto de poder del nuevo orden novohispano y siempre preocupado por “la controversia fundamental de su tiempo: a

¹⁴ José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980, n. 14, pp. 131-196.

¹⁵ Francisco Solano y Pérez - Lila, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, BAC, 1973, pp. XL - LII.

¹⁶ Antonio Rubial, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1997, pp. 33 y 50.

¹⁷ Patricia Nettel, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554 -1606). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 9 y 12.

¹⁸ *Ibid.* p. 21.

qué misión espiritual y temporal estaba obligada su Majestad Católica al asumir el gobierno espiritual y temporal de las Indias”.¹⁹

Como vemos, muchas son las interpretaciones que en la segunda mitad del siglo XX se han dado a la obra de Mendieta, interpretaciones a veces encontradas. Es el caso de dos autores destacados para los que fray Jerónimo es figura importante en el devenir histórico de México. Me refiero a Enrique Florescano y a David Brading. Aprovechando las muchas lecturas de Mendieta y la suya propia, Florescano considera la obra del franciscano como uno de los mejores testimonios de las ideas místicas de los religiosos franciscanos, en el contexto de misticismo escatológico apocalíptico, ideas que el fraile expuso en su *Historia* “en una forma persistente”²⁰. Para Brading, la *Historia* es una fuente rica en testimonios de muchos aspectos del franciscanismo y de la acción religiosa política de la Orden Seráfica. Pero también de la amargura y nostalgia de su autor; entraña ella poca esperanza para el futuro y su mensaje espiritual fue esencialmente nostálgico; “su visión de los hechos”, dice Brading, “estuvo más cerca del negro realismo de Las Casas que de los apocalípticas esperanzas de Motolín.”²¹

En síntesis esta breve relación historiográfica de los escritos de fray Jerónimo nos dice mucho acerca de su obra, en especial de su *Historia*. En primer lugar, nos muestra el interés que ella despertó a partir del siglo XIX como manantial de datos preciosos y valiosos para reconstruir el siglo XVI mexicano. En segundo lugar, en la obra de Mendieta se plasma la acción de las Órdenes como fuerza pro indígena, muy activa en la organización política y social del nuevo orden novohispano. Por último, las páginas de fray Jerónimo expresan el sentido trascendente de la Evangelización, movida por el ideal utópico de construir una nueva Iglesia - la Iglesia Indiana - apegada al cristianismo primitivo, puro, alejado del poder y la riqueza, de lo terrenal; una Iglesia que ya no era posible en Europa. Mas allá del milenarismo, este sentido de trascendencia es el que adquiere vida en la obra de Mendieta como motor de la Evangelización y como razón final de acercamiento y comprensión de los indígenas, de la presencia cristiana en América.

Como fray Jerónimo de Mendieta, Garcilaso de la Vega el Inca cuenta también con cientos de páginas escritas. Parafraseando a Luis González, quien decía que “los

¹⁹ Carlos Sempat Assadurian, “Memoriales de fray Jerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero - marzo 1998, v. XXXVII, no. 3 p. 357.

²⁰ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, Editora Taurus, 2001, p. 284 -294.

²¹ David A. Brading, *Orbe Indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 137.

historiadores modernos tanto han manoseado a Mendieta”,²² podríamos decir lo mismo del Inca. En realidad, el estudio de su obra, aunque sabemos que fue leída desde que se publicó, se inició de manera más a fondo en el siglo XIX, el siglo de la pasión por la historia. En el mundo americano particularmente en México y Perú, se despertó una verdadera fiebre por conocer y publicar las fuentes del siglo XVI y recuperar el pasado prehispánico sobre el cual cimentar el espíritu nacionalista de los nuevos países a raíz de la Independencia.

Ahora bien a diferencia de Mendieta, cuyos escritos se perdieron por siglos, Garcilaso siempre fue un autor publicado, leído, e incluso traducido a las principales lenguas europeas, como se verá en el capítulo III de esta tesis. Si Prescott lo puso de moda entre los historiadores, del siglo XIX,²³ Marcelino Menéndez Pelayo, siglo XX, lo incorporó con fuerza a la historia de la literatura al calificarlo como “uno de los más amenos y floridos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse”²⁴. Pero fueron los historiadores de Perú los que a fines del siglo XIX y principios del XX comenzaron a examinar, desde múltiples perspectivas, la gran crónica del Inca, es decir sus *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*²⁵. Este gran momento de recuperación de Garcilaso está representado por dos nombres: José de la Riva Agüero y Manuel González de la Rosa. El punto de partida fue un artículo de Riva Agüero titulado “Examen de la primera parte de los *Comentarios reales*, publicado en la *Revista Histórica*, Lima, 1906. El artículo fue el despertar de un héroe y también de una polémica pues al año siguiente, González de la Rosa le replicó con su ensayo “El padre Valera primer historiador peruano”, en el que casi tilda de plagiarlo al Inca.²⁶

²² Luis González, *Jerónimo de Mendieta. Vida y pasión, y mensaje de un indigenista apocalíptico*, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 16.

²³ William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru*, N. York, The Modern Library, 1998. La primera edición es de 1847. Prescott toma al Inca, como una de sus fuentes, si bien lo considera parcial a favor de Gonzalo Pizarro.

²⁴ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, año 1911-1913, v. I. p. 145.

²⁵ Adelantaremos brevemente, las primeras ediciones: de las obras del Inca; *Traducción de los Diálogos de Amor* de León Hebreo, Madrid, 1590; *La Florida del Inca*, Lisboa, 1605; *Primera parte de los Comentarios Reales*...Lisbona, 1609; y la *Historia general del Perú*, Córdova, 1617.

Como en el caso de Mendieta citaré los escritos del Inca por libro y capítulo. Para la tesis he utilizado la segunda edición de los *Comentarios* y la *Historia: Primera parte de los Comentarios Reales*, 1723, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco; *Historia general del Perú*, 1722, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco. También recurrí a la lectura de los *Comentarios reales*, cuya edición, índice analítico, y glosario se debe a Carlos Aranibar, ya que el lenguaje es más accesible y cuenta con un excelente glosario. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁶ El artículo apareció publicado en la *Revista Histórica*, tomo II, Lima, 1907. pp. 180 -199. A reserva de que después volveré al tema de la polémica en el capítulo III, la bibliografía de los artículos de ambos historiadores puede consultarse en Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú*, 1528-1650, Lima, 1964, pp. 327 -328.

La polémica puso de moda el estudio de Garcilaso como el historiador que asimiló e interpretó una enorme masa de conocimientos históricos incluso beneficiándose del saber de otros cronistas, de tal manera que, a mediados del siglo pasado se elaboraron grandes estudios sobre el historiador cuzqueño. Entre ellos resalto los de tres garcilasistas: José Durand, Raúl Porras Barrenechea y Aurelio Miró Quesada. José Durand, a quien se deben varios ensayos sobre el tema, elaboró su reconocido estudio “El Inca Garcilaso, clásico de América”, como prólogo a los *Comentarios reales* publicados por la Universidad Mayor de San Marcos en 1960. Considera Durand que la obra del Inca es una “apasionada contemplación del destino de su pueblo” y que en ella, Garcilaso “intuye el vuelco absoluto que ha dado su país”. Destaca además dos significados, más allá del rico contenido histórico: “su visión de los sucesos que narra, y, su vigoroso sentimiento de todo lo que significó el cruel tránsito entre dos épocas.”²⁷

Raúl Porras Barrenechea le concede un lugar preeminente en su libro *Los cronistas del Perú, 1528 -1550*, publicado en 1964. Hace él un recorrido por su vida enlazada con su obra en la que interpreta ciertos pasajes donde pone de relieve la originalidad, la valentía, el sentido y la búsqueda de la verdad, su excelsa condición de narrador. Considera que los *Comentarios* están teñidos de “peruanismo desde la historia imperial cuzqueña” y que ellos son “promesa de una nacionalidad”.²⁸

Aurelio Miró Quesada pasó gran parte de su vida consagrado a leer y publicar estudios sobre el Inca. En 1971 los reunió en una magna obra titulada: *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Posiblemente es éste el libro más completo sobre el Inca, el que contiene una biografía más detallada y mejor ambientada en cuanto a contexto histórico - geográfico. Sobre los *Comentarios* y la *Historia* afirma que “constituyen una relación completa, cabal, ordenada y corregida de los sucesos” y que además ambos escritos, “amplían el campo histórico. Ambos son también tributo a su lado materno y paterno”. Aunque reconoce que en la obra del Inca hay un fuerte factor subjetivo en la minusvaloración de las culturas incaicas, el balance final es “unificador y

²⁷ José Durand, “El Inca Garcilaso, clásico de América” “Estudio preliminar” a los *Comentarios reales de los Incas*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1960, v. I, pp. 27 - 44 y 45.

²⁸ Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú, 1528 -1650*, Lima, Sanmartí y Cia., Impresores, 1964, pp. 313 y 323. Este mismo autor ya había tratado la figura de Garcilaso en su libro *Fuentes históricas peruanas*, Lima, 1963, pp. 155 y ss.

constructor. Cuando se trate de superar los problemas raciales, allí estará la obra y el espíritu de Garcilaso”.²⁹

En resumen, puede decirse que estos tres reconocidos peruanistas ahondaron en la vida del Inca hasta aspectos íntimos y resaltaron rasgos y caracteres de su aportación en el campo histórico. Con ellos la figura de Garcilaso tomó cuerpo y forma dentro de la historiografía del Perú y también de América. A partir de los estudios de ellos, el mundo académico podía contar con un Garcilaso literato e historiador, una de las figuras claves de la historia de América y de las letras del Renacimiento.

Pero el mundo del Inca es inagotable y en las últimas décadas del pasado siglo se publicaron nuevos estudios en los que se ahondaba en aspectos concretos del pensamiento del cronista. Sirvan de ejemplo los de Pierre Duviols y Jeffrey L. Klaiber. Duviols en su obra *La destrucción de las religiones andinas*, en 1977, considera a los *Comentarios* no sólo fuente primordial para conocer las idolatrías del Perú sino el tratado original en el que su autor disculpa a los Incas de ser idólatras usando el argumento agustiniano de la religión natural. Y no sólo los disculpa sino que les atribuye el mérito de haber purificado la idolatría y haber preparado el camino al cristianismo.³⁰ Por su parte Jeffrey L. Klaiber en su ensayo “The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Perú”, 1976, considera que la obra de Garcilaso es un pilar en el proceso de cristianización del Perú, y, que las razones que justifican la religión incaica son un camino para ensalzar la misión histórica de los incas incluidas sus conquistas.³¹

No quiero alargarme en esta exposición historiográfica en la que pretendo mostrar la dimensión que modernamente se le otorga a la obra de Garcilaso especialmente en el campo de la historia y de la literatura. Ahora bien, la exposición sería incompleta si se omitieran unos cuantos nombres de estudiosos que han hecho del Inca objeto de sus reflexiones. En primer lugar, recordaré la obra de Raisa Amador, *Aproximación histórica a los Comentarios reales*, 1984. Ofrece ella una interpretación diferente a todas las que conozco de la obra del Inca. Parte de que su estudio sobre los *Comentarios reales*, es “científico” y que desde tal punto de vista la crónica del Inca es

²⁹ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios Garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971, pp. 191, 290 y 407.

³⁰ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. (Durante la conquista y la colonia)*. México, UNAM, 1977, p. 80; sobre este tema volveré en el capítulo IV.

³¹ Jeffrey L. Klaiber, “The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Peru”, *Journal of the History Ideas*, sep. 1976, v., 37, no. 3, pp. 518-519.

“una expresión de la ideología clasista del conquistador” un invento cínico de un grupo social”. Para ella, el Inca encarna la diferenciación racial que es también social, y que “los dos mundos del Inca se superponen y en modo alguno implican la creación de uno nuevo”.³² La opinión de Amador, hecha desde el constructivismo y el marxismo es única y singular y creo que vale la pena conocerla para comprobar, una vez más, que cualquier texto está sometido a una dosis de subjetivismo a veces inesperado.

Walter Mignolo y David Brading son buenos ejemplos del último momento de conocimiento del Inca historiador. Para Mignolo el Inca es un ejemplo paradigmático, “tanto de un escritor colonial como del futuro de América Latina”. El pertenece al lado brillante del Renacimiento, y es por eso, dice Mignolo, “que sus textos se publicaron y conocieron con tanta rapidez”.³³ David Brading en su ensayo “Un humanista Inca”,³⁴ recoge y reinterpreta las opiniones sobre la obra de Garcilaso y resalta ciertos aspectos de su vida como el aprendizaje de italiano en Montilla, y sus muchas lecturas de libros de caballería, de romances y de epopeyas como la famosísima de Ercilla. En su obra, Garcilaso “recoge una enorme masa de datos históricos y los maneja desde su ángulo de observación: el Cuzco”. Pondera que “toda su filosofía y lecturas enseñaron a Garcilaso a aceptar la conquista y por ello sus obras resultaron tan atractivas para posteriores patriotas”. En definitiva, para Brading los *Comentarios reales*, son una obra distintiva dentro de la gama de crónicas coloniales.³⁵

Un nombre más completa estas páginas sobre el Inca: Mario Vargas Llosa. Paisano y admirador de Garcilaso, lo escoge como tema de su lección magistral cuando recibió el premio Cervantes. En pocas páginas ofreció una imagen intensa y viva de la obra total de Garcilaso. Reconoce que es un legitimista, un leal defensor de la línea oficial cuzqueña y de su tradición excluyente y única. Y piensa que, a pesar de ello, la

³² Raisa Amador, *Aproximación histórica a los Comentarios Reales*, Madrid, Editorial Pliegos, 1984, pp. 13- 14, y 201 - 203.

³³ Walter Mignolo, “The Darker Side of the Renaissance: Colonization and Discontinuity of the Classical Tradition”, en *Renaissance Quarterly*, 1992, v. 45, No. 4, pp. 808-809. Para Mignolo, los autores que escribieron de acuerdo con el sistema español, formaron parte de la colonización de la lengua en las nuevas regiones descubiertas y se fueron apropiando no sólo de la lengua, sino también de la historia, de la religión, de la economía; en si, de toda la cultura de América y lograron separarse de la continuidad clásica. Para él, dichos escritores son los que pertenecen al lado brillante del Renacimiento.

³⁴ Este artículo apareció por vez primera con el nombre de “The Incas and the Renaissance The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega”, *Journal of Latin America Studies*, Cambridge University Press, 1986, v. 18, No. I, pp. 1-23. Incluido con el título de “Un Humanista Inca”, en *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la república criolla, 1492- 1867*, México Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 283 - 301.

³⁵ David Brading, *Orbe indiano*, pp. 284 -299.

versión histórica del Inca tiene mayor vigencia que la de ningún otro cronista porque era un gran escritor, el más artista entre los cronistas de Indias.³⁶

El sentido de su obra está presidido por la idea de patria, que fue “la de un vasto conglomerado que se confunde con la colectividad humana en general. Humanista sin fronteras, su sentido de la patria se debió a sus lecturas universales y a su sensibilidad generosa”. Vale la pena reproducir sus palabras sobre los *Comentarios reales*:

La acabada artesanía de su estilo, la astucia con que su fantasía enriquece la información y su dominio de la palabra [...] hacen de los *Comentarios reales* una de esas obras maestra contra las que en vano se estrellan las rectificaciones de los historiadores, porque su verdad antes que histórica, es estética y verbal³⁷.

En definitiva la obra de Garcilaso sigue abierta a nuevas lecturas y nuevas interpretaciones. En estas páginas he querido mostrar lo mucho que significa el autor cuzqueño en el mundo del conocimiento histórico y su papel como cronista del pasado americano; la grandeza de su dominio y de la lengua como escritor del Renacimiento y su originalidad generosa como defensor de dos razas y culturas, como creador de un nuevo sentido de identidad mestiza. Estos tres factores dan a la obra de Garcilaso un significado trascendente como se pretenderá mostrar al hacer una nueva lectura de su obra a lo largo de esta tesis.

Hipótesis de trabajo. Objetivos

Después de la presentación de los cronistas y de una breve descripción de los estudios que de sus obras se han hecho, llega el momento de explicar la razón que tuve para escogerlos cómo protagonistas de esta tesis. La razón principal fue la de hacer una nueva lectura de sus escritos - y de sus lectores - con el objeto de verificar si en los escritos de ambos existen reflexiones que nos lleven a encontrar respuestas ante tanta novedad del siglo XVI, es decir ante los hombres del Nuevo Mundo y sus culturas; buscar ideas que nos acerquen a planteamientos que hoy consideramos propios de la Etnología y la Antropología.

³⁶ El discurso está reproducido en *Iberoamérica mestiza. Encuentros entre pueblos y culturas*, con el título del “Inca Garcilaso y la lengua de todos”, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 42- 43.

³⁷ *Ibid.* pp. 45 y 46.

Ya vimos que Mendieta como Garcilaso dejaron en sus obras un manantial de datos y vivencias, meditaciones y reflexiones sobre el pasado de las culturas prehispánicas y sobre el presente que vivieron y que por ello son considerados grandes figuras de la historiografía indiana. Mi hipótesis consiste en ver si ambos autores, al acercarse a los hombres y a sus creaciones culturales de Mesoamérica y la Zona Andina, supieron captar lo desconocido, lo diferente, comprenderlo y asimilarlo y finalmente colocarlo en el espacio apropiado: el de las creaciones humanas en el universo de las culturas, el del humanismo. En una palabra me interesa ver si dentro del humanismo ofrecen ellos nuevas respuestas a la aceptación de las diferencias culturales, si ofrecen actitudes comprensivas e integradoras como las dadas por los etnólogos y antropólogos modernos. Creo que sí y mi objetivo es captar de qué manera se acercaron a los hombres americanos y cómo concibieron su naturaleza de ser humano: como la de ellos, como la de bárbaros o, si aun mejor, como la de los ángeles. Adelantaré que sí supieron ellos captar y asimilar este nuevo universo cultural.

Dado que Mendieta y Garcilaso han sido estudiados extensamente como historiadores y en el caso de Garcilaso también como prosista, me interesó buscar en sus obras una nueva dimensión, la de antropólogos “avant la lettre”. Bien es verdad que no existe una obra de conjunto en la que se analice el pensamiento antropológico de los cronistas o, en general, de los escritores del siglo XVI. A lo más algunos de ellos como Las Casas o Sahagún son considerados dueños de un pensamiento protoantropológico.³⁸ Pero sin duda hubo muchos que dejaron reflexiones históricas que hoy entran en el campo de la antropología. Ante esta realidad me guió una gran curiosidad por analizar las reflexiones de Mendieta y Garcilaso y encontrar en ellas, repito, respuestas que van más allá de las de un historiador o etnólogo que busca registrar hechos y causas sin inquirir demasiado acerca de la naturaleza humana.

La hipótesis de trabajo que trataré de probar como tesis es que, tanto Mendieta como Garcilaso tuvieron respuestas de carácter propositivo ante la realidad histórica que vivieron y ambos, desde diferentes circunstancias y perspectivas pudieron comprender y hasta penetrar en la cultura de los indígenas; es decir, ambos fueron pro indígenas, en cierta manera proto-indigenistas, si bien el Inca fue eminentemente incaista. No fueron, es verdad, los únicos que llegaron a ser pro indígenas ni los únicos que se preocuparon por comprender y aceptar culturas diferentes; pero sí fueron algunos de los

³⁸ Más adelante se hablará de los autores que han tocado este tema. Adelantaré sus nombres: Ángel Losada en *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la modernidad histórica*, Madrid, 1970 y Miguel León - Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, Pionero de la Antropología*, México, 1999.

protagonistas del proceso histórico que se desencadenó desde principios del siglo XVI: el de la recuperación del hombre americano y de las culturas de los vencidos. Y al llegar a este punto es necesario recordar que tal proceso forma parte importante del gran debate que se generó a raíz del encuentro con el Nuevo Mundo; recordemos brevemente este debate centrado en dos puntos: el derecho de conquista y la polémica sobre la irracionalidad, bestialidad y capacidad de los indígenas. Estos debates se desarrollaron en la Corte, en foros académicos, en grandes y pequeños escritos, y también en los conventos e iglesias, en las doctrinas y sermones, en la convivencia con los indígenas, en el acercamiento a ellos y en su defensa cotidiana. Por eso, también es el propósito de este trabajo ver cuales fueron las reflexiones de los dos cronistas sobre esta polémica según lo manifiestan en sus escritos, ya que en realidad, las reflexiones de ellos pueden ser vistas como opiniones importantes dentro de estos debates que enfrentaron a la sociedad del siglo XVI, atónita ante la aparición de nuevas tierras y de hombres diferentes.

El debate sobre la conquista.

El descubrimiento, en 1492, de muchas islas del mar océano y, poco después, de extensas tierras en lo que se llamó Orbe Nuevo, removi6 el concepto medieval sobre conquista y posesi6n de pa6ses y gentes. Todav6a el 3 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI, conced6a, en la primera Bula *Intercaetera*, a los reyes de Castilla el derecho a conquistar para difundir la fe. Al d6a siguiente, y para zanjar las diferencias entre Espa6a y Portugal, pa6ses 6vidos de nuevas tierras, Alejandro VI, exped6a la segunda Bula, en la que ideaba una l6nea imaginaria a 100 leguas de las islas Azores para dividir las nuevas tierras: las del este ser6an para Portugal; las del oeste para Espa6a. Finalmente, esta imaginaria frontera qued6a establecida a 370 leguas de Cabo Verde. Con facilidad, el Papado repart6a el mundo entre dos potencias atl6nticas que hab6an encontrado islas, algunas desiertas, las m6s habitadas, a las que f6cilmente se pod6a acceder.³⁹

Los que firmaron y recibieron estas *Bulas* nunca imaginaron los problemas morales que pronto se desencadenar6an a medida que los castellanos se apoderaron de

³⁹ Las *Bulas Intercaetera* son conocidas tambi6n con el nombre de *Bulas Alejandrinas*. Fueron tres: la primera, del 3 de mayo de 1492 denominada *Intercaetera*. La segunda del 4 de mayo del mismo a6o, *Eximie devotionis*; la tercera del 26 de septiembre, *Dudum Siquidem*. Para su contenido y publicaci6n *Vid. Diccionario de historia de Espa6a*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, 2 v.

las Antillas y se establecían en ellas como señores de los naturales y como dueños de sus bienes y vidas, causando muerte y despoblación en las Islas; y aún más, cuando las gentes de Castilla penetraron en la Tierra Firme y conquistaron grandes civilizaciones, poseedoras de Imperios con sociedades organizadas conforme a leyes y reinos, como las de México y Perú. El choque fue tan brutal que treinta y cuatro años después de publicadas las *Bulas* de Alejandro VI, otro Papa, Paulo III, promulgaba nuevas *Bulas*, no sobre el reparto del mundo, sino sobre la naturaleza humana de los pobladores de las nuevas tierras. En una de ellas, la *Sublimis Deus*, se dice:

Dichos indios no sólo son capaces de la fe cristiana en cuanto hombres verdaderos [...] sino que los antedichos indios, y todas las otras gentes que más tarde llegaren a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deberán ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes. Más aún, pueden con libertad y dominio, libre y lícitamente, usar, poseer y gozar de lo dicho y no deben ser reducidos a esclavitud.⁴⁰

Entre ambas *Bulas*, las de Alejandro VI, y Paulo III, se había desatado una gran polémica, una terrible controversia que removió la conciencia de la Monarquía, de los Órdenes mendicantes, de juristas, teólogos y de hombres de bien. La polémica se centró en los justos títulos de posesión de tierras y hombres que la Monarquía de Castilla iba acumulando, es decir, el derecho de conquista y de sumisión a servidumbre. Por una parte, estaban los intereses particulares de riqueza aducidos por los que descubrían y conquistaban; “vinimos aquí, decía Bernal Díaz del Castillo, por servir a Dios y a su majestad y también por haber riquezas”.⁴¹ Por la otra, brotaba el despertar de una conciencia ética que tímidamente surgía ante los abusos y la esclavitud impuesta de hecho en las Antillas. Esta conciencia era la génesis de un nuevo derecho que se abría paso junto con un proceso jurídico y de cambio de mentalidad.

¿Qué hacer con estas nuevas tierras que se iban incorporando a Castilla inesperadamente con la sola fuerza de las armas de un puñado de hombres que

⁴⁰ La *Bula Sublimis Deus* ha sido publicada en varias ocasiones. La edición más reciente es la de René Acuña incluida en la obra de Fray Julián Garcés. *Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. XLVII- LVIII. La *Sublimis Deus* se expidió acompañada de otra Bula, la *Veritas Ipsa*, en la que Paulo III, toca a fondo el tema de la ilicitud de hacer esclavos. Vid. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano, *Filosofía y Letras*, México, Facultad de Filosofía y letras UNAM, 1941, T. I, No. I, p. 152.

⁴¹ *Apud.* John Elliot, *La España Imperial*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, quinta reimpression, 1996, p. 63.

preparaban sus expediciones privadamente? A la Monarquía, que ya ostentaba el título de católica, se le presentó un problema moral ante las noticias que llegaban de las Antillas. William H. Prescott recuerda estos momentos y afirma que la Reina, indignada al saber que habían venido de las Indias 300 esclavos en el tercer viaje de Colón en 1500 los cuales se estaban vendiendo en Andalucía, exclamó “¿Cómo se atreve Colón a disponer de esta manera de mis súbditos? Y mandó darles libertad”.⁴²

Es evidente que tal acción era un paso importante en el reconocimiento de los derechos de los indios.⁴³ Pero la lucha estaba empezando: en 1500 los Reyes envían a Francisco de Bobadilla para enderezar los desacatos del Almirante en las Antillas, aunque en 1503 se hace válida la encomienda; en 1504, la Reina añade un *Codicilo* a su *Testamento* en el que aboga porque los indios reciban pago por su trabajo “como personas libres como lo son y no como siervos”.⁴⁴ Es de gran interés el comentario que las Casas en su *Historia de las Indias*, ofrece sobre las disposiciones dadas por la Reina en su *Testamento* a la cual admiró siempre por su espíritu de justicia. En el comentario aduce que Isabel era engañada por estar las Indias tan lejos y que a veces legislabo con informaciones falsas o contradictorias.⁴⁵ Prescott se hace eco de esta interpretación al decir que “la Reina estaba a mucha distancia y que su corazón estaba oprimido” y que por ello, “en su *Testamento* añadió un *Codicilo* en el “que reclamaba los buenos oficios de su sucesor”.⁴⁶ La realidad era que, ante una situación histórica nunca antes vista, era difícil encontrar el equilibrio ante el afán de riqueza de los conquistadores y el respeto a los conquistados. De hecho, Fernando, a la muerte de Isabel, siguió legislando, tíbicamente, como regente de Castilla, para fijar restricciones a la esclavitud, pero la realidad era dramática. Y así, en 1511, el dominico fray Antonio de Montesinos, recogiendo el sentir de su Orden, pronuncia en La Española su famoso “Sermón de

⁴² William H. Prescott, *Historia del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Dña. Isabel*, México, Tipografía de R. Rafael, 1854, v. 2, p. 178.

⁴³ Para John Elliot, la decisión de la Reina implicaba la prohibición formal de la venta de esclavos, aunque de hecho hubo excepciones con los indígenas vencidos en guerras, *Vid. La España Imperial*, p. 68.

⁴⁴ En 1503, la Reina, en la Cédula de Medina de Campo, endurece sus posiciones ante Nicolás de Ovando, enviado como gobernador a las Antillas y le dice que los antillanos deben tributar como lo hacen los súbditos de Castilla, aunque permite el trabajo forzoso. En su *Testamento*, otorgado en Medina de Campo en 1504, la Reina reafirma la libertad de sus nuevos súbditos. *Vid. Diccionario de Historia de España*, v.2 pp. 446 - 449.

⁴⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Edición preparada por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, capítulo XII y XIII. Según Lewis Hanke, Las Casas comenzó esta obra en la Española hacia 1526 y la terminó en su vejez. *Vid. Lewis Hanke, Bartolomé de Las Casas. Letrado y propagandista*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1965, pp. 55-63.

⁴⁶ William H. Prescott, *op. cit.*, v. II, p. 382.

Navidad”: “¿Estos no son hombres, no tienen ánimas racionales; no sois obligados amarlos como a vosotros mismos?, preguntaba a los fieles en la misa.⁴⁷

Un año después el Rey reunía una junta de teólogos y juristas en Burgos para debatir oficialmente los problemas de las Antillas. Montesinos también acudió a ella. Tras largas discusiones en las que destacaron Juan López de Palacios Rubio y el dominico fray Matías de Paz, se redactaron las *Leyes de Burgos*, 1512, articuladas en siete principios en los que, por vez primera, se regulaban las relaciones de trabajo de los indígenas y la justificación de la conquista, desde la base de la libertad, siguiendo el *Testamento* de la Reina.⁴⁸ Se consideró también a los indios “como una clase especial de infieles y, por lo tanto, no puede hacerseles la guerra para despojarlos de sus bienes y someterlos sino tan sólo para propagar la fe”.⁴⁹ Fueron ellas un paso adelante en el gran debate, ya que, como dice Ángel Losada “constituyen el primer código en la historia de la humanidad que rigen la relación entre pueblo colonizador y pueblo colonizado”⁵⁰, si bien se enmarcan todavía en la teoría de la soberanía Papal para sustentar el derecho de la Monarquía española. De ahí que se invente una fórmula de compromiso, el *Requerimiento* y además se aceptan las encomiendas, sistema heredado de la Edad Media proveniente de la época romana aún vigente en la Península. En suma las *Leyes de Burgos* marcan el primer momento en que la acepta legislar ante la realidad indiana después de un debate en el que se llega a compromisos entre los partidarios a ultranza del indígena y aquellos otros que representan los intereses de los encomenderos. Para Lewis Hanke, “el promotor de las *Leyes de Burgos*, fray Antón de Montesinos, encarna el comienzo de la gran lucha por la justicia en América”⁵¹

Dos años después de promulgadas las *Leyes de Burgos*, un encomendero de La Española se hace dominico y toma la bandera de Montesinos: era Bartolomé de las Casas. Durante su larga vida no cesó de poner en entredicho el derecho de conquista y de servidumbre de los naturales del Nuevo Mundo. Viajero, luchador, propagandista, fue creando un ambiente de discusión y polémica acerca de cuestiones claves como el origen, naturaleza, racionalidad y libertad de los indígenas. En su lucha, se entrevistó

⁴⁷ Facsímil del Sermón de Navidad en fray *Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982. El Sermón ha llegado hasta nosotros recogido por las Casas en su *Historia de las Indias*, v.II, p. 382.

⁴⁸ Los detalles y la “Declaración de los siete principios” están expuestos en Ángel Losada, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1970, p. 68. Estas y todas las otras leyes posteriores, así como las *Bulas Alejandrinas* se reunieron en la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*, mandada hacer por Carlos II, en 1680.

⁴⁹ Vid. Ángel Losada, *op. cit.* pp. 70-71.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Lewis Hanke “The first Cry for justice in America” en *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*. Edited by Lewis Hanke, Boston, Little Brown and Company, 1967, v. I, p. 123.

primero con Fernando y después con Carlos V y Felipe II; todos le escucharon. He aquí el retrato hecho por uno de sus más devotos y exaltados biógrafos, Lewis Hanke:

Convirtiéndose en el renombrado campeón de los indios. Se alzó por medio siglo como una de las figuras dominantes de la época más dinámica y gloriosa que llegó a conocer España. En los años comprendidos entre su gran despertar, en 1514 en Cuba, y su muerte en 1566, acaecida en Madrid, fue sucesivamente reformador en la corte española, fracasado colonizador de Venezuela, obstructor de guerras que juzgo ilícitas en Nicaragua, paladín de la justicia y amparo de los indios en acerbos debates de eclesiásticos en México, promotor del plan colonización y cristianización de los indios de Guatemala por medios exclusivamente pacíficos, victorioso agitador de la corte en defensa de muchas leyes protectoras de los naturales de América y obispo de Chiapas, en la parte meridional de México. Después de su regreso definitivo a España en 1547, a la edad de 73 años, se hizo abogado universal de los indios y escribió y publicó varios de sus más importantes trabajos.⁵²

En uno de sus viajes a España, las Casas se encontró con Jacobo de Tastera, fraile franciscano muy pro indio, como adelante se verá. Ambos, afirma Ángel Losada, “se lanzan a una campaña desenfadada denunciando los malos tratos de los colonos”.⁵³ La campaña cala tan hondo que la corte y el Consejo de Indias, promulgan en 1542, las *Leyes Nuevas*, en las que se elabora un programa de penetración pacífica, sin conquistas y se regulan las encomiendas. Se suprimen las encomiendas perpetuas, ya “al ocurrir la muerte del encomendero, la encomienda ingresara en el patrimonio real”, al decir de Silvio Zavala. Afirma este mismo autor que tal ley “provocó desasosiego entre los conquistadores y que se logró su revocación parcial en 1546, si bien se le quitó a los encomenderos la facultad de administrar justicia a sus vasallos”.⁵⁴ Hoy día podemos ver estas *Leyes* como un eslabón más de logros jurídicos dentro de este difícil debate por la justicia en América, debate que tanto preocupó a las Órdenes mendicantes y a la propia .

Una vez establecido en España, Bartolomé de las Casas sigue luchando en la Corte y logra, con la anuencia del Consejo de Indias, que se suspendan las conquistas en

⁵² Lewis Hanke, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 293.

⁵³ Ángel Losada, *op.cit.* pp. 185 -188.

⁵⁴ Silvio Zavala, *La colonización española en América*, México, Secretaria de Educación Pública, 1972, p. 109. La aplicación de las *Leyes Nuevas* en Perú, como veremos, condujo al país a una serie de guerras intestinas.

1549. Por fin el Emperador convoca a una junta en Valladolid, 1550 -1551, para tratar del derecho - justo o injusto - de las conquistas en tierras americanas. Para las Casas toda violencia era injusta, aunque tuviera como meta la conversión. Para Juan Ginés de Sepúlveda, escritor y humanista reconocido, el empleo de la fuerza era lícito para predicar el cristianismo. Para Sepúlveda, la superioridad cultural era una causa justa de guerra basándose, según él, en el Derecho Natural que reducía a un solo principio: lo perfecto debía mandar sobre lo imperfecto: “la torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras eran motivo de servidumbre”,⁵⁵ y añadía “se verifica (la superioridad cultural como causa de guerra justa) entre unos y otros habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos”.⁵⁶ Estas ideas no fueron originales de Sepúlveda, sino que él las tomó de Aristóteles. Sepúlveda creía que lo justo y natural:

era aquello que opinaran los hombres sabios y virtuosos [...] El Derecho Natural debía ser restringido a lo que sea la opinión de los hombres doctos, de tal manera que son los pueblos de superioridad natural y ética los que deben determinar aquello que sea justo por naturaleza.⁵⁷

Cuando las Casas y Sepúlveda se encontraron en Valladolid, habían redactado de antemano textos de argumentación a favor de sus respectivas teorías. Sepúlveda contaba con el *Demócrates II* y la *Apología*. Las Casas con otra *Apología*⁵⁸. Simplificando, las discusiones se centraron en cuatro argumentos para justificar la guerra exhibidos por Sepúlveda y rebatidos por las Casas:

- 1.- Someter por las armas a aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros.
- 2.- Desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana [...] y además evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios.
- 3.- Salvar a numerosos inocentes a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años.

⁵⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. “Estudio” de Manuel García Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 29.

⁵⁶ *Ibid.* p. 22.

⁵⁷ *Ibid.* p. 9.

⁵⁸ La gestación y el contenido de éstos documentos puede verse en Angel Losada, *op. cit.* pp. 248-250.

4.- La guerra se justifica porque con ella se abre camino a la propagación de la religión cristiana.⁵⁹

En este encuentro, las Casas sustentó múltiples razones por las cuales la guerra no era justificable ni siquiera para la Evangelización; en el fondo de muchas de ellas se enfatizaba la idea de que los naturales de América no caían bajo la categoría de infieles como los judíos y mahometanos; es más, ni siquiera obedecían a una Iglesia única, estructurada como poder nacional. Tampoco caían bajo la categoría de un poder que hubiera hecho la guerra a los cristianos, como era el caso de los turcos. Por ello, los naturales de las Indias no podían ser tratados como enemigos de la cristiandad. En fin, al terminar el encuentro no hubo documento oficial, sino un informe al emperador: los juristas elaboraron el suyo propio, apoyando a Sepúlveda; los teólogos hicieron su escrito en apoyo de las Casas.⁶⁰ Quizás no contento con este final, Bartolomé publicó su *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. El libro fue como una bola de fuego que incendió las prensas europeas y generó la Leyenda Negra;⁶¹ su autor se consagró como la voz más fuerte, aunque no la única, como pronto veremos, de la denuncia que se venía haciendo de los abusos desde el momento del descubrimiento. Pero la realidad es que si bien fray Bartolomé no quedó tan satisfecho como esperaba, las discusiones trascendieron no sólo a Universidades y Colegios religiosos sino a la Corte, al Consejo de Indias y la Monarquía. El ambiente pro indio, que tímidamente se generó en las *Leyes de Burgos*, se iba consolidando a medida que se ponía en entredicho la legalidad de las conquistas.

A menudo se cita al dominico Francisco de Vitoria como protagonista también del encuentro de Valladolid. No fue así pues Vitoria había muerto en 1546, si bien en sus escritos mostró posturas cercanas a su hermano de Orden, Bartolomé. Vitoria se había formado en París y allí enseñó en el Colegio de los dominicos. Al regresar a España en 1523, después de una corta estancia en Valladolid, fue llamado a dar clase de teología en la Universidad de Salamanca. Poco a poco se involucró en la controversia del momento sobre el derecho de conquista y tomó partido en contra de la guerra, a

⁵⁹ Estos cuatro puntos los tomé de Angel Losada *op. cit.* p. 167. Las Casas pensaba que la evangelización debía hacerse pacíficamente, sobre este aspecto hay que recordar que su primera obra importante, fue *De unico vocationis modo: Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, terminada hacia 1536 y publicada en español por el Fondo de Cultura Económica, en 1942. *Vid.* Lewis Hanke, *Bartolomé de las Casas. Letrado y propagandista*, p. 49.

⁶⁰ La síntesis sobre esta controversia puede verse en Angel Losada, *op. cit.* pp. 244 -275.

⁶¹ Como es sabido se hicieron muchas traducciones de la *Brevísima* a otras lenguas. La obra se sigue leyendo mucho, no ha perdido actualidad. La más reciente edición se debe al Dr. Miguel León Portilla, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, EDAF, 2004.

pesar de ser consultor de Carlos V. En Salamanca redactó sus *Reelecciones*, conjunto de textos jurídicos relativos a la conquista de América.⁶² En el duodécimo título “*De Indis recenter inventis*”, toma en sus manos las razones que se venían manejando en pro de la conquista y las organiza y expone en forma de títulos, con argumentos y estructura jurídica. Considera que todas ellas son títulos ilegítimos y que ni “la infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos señores y dueños [...] y que antes de la llegada de los españoles eran ellos verdaderos señores”. Piensa también que ni el Papa ni el Emperador tienen poder temporal para organizar el Orbe y que “el Papa sólo tiene poder en cosas espirituales como Cristo”.⁶³ Acepta como títulos legítimos el derecho a la libre circulación de personas, comercio, comunicación y de predicación del Evangelio, aunque no haya conversión. El título decimotercero y último “*De ivre belli*,” es un alegato en el que se van eliminando las razones que justifican las guerras excepto una: la guerra defensiva provocada por una injuria. Por lo tanto “no hay derecho al descubrimiento”, postulado mucho más tajante que los sostenidos por los demás protagonistas del debate.

En suma las dos *Reelecciones* relativas a América contienen mucha doctrina innovadora orientada a separar el orden natural y el de la gracia divina. Esta separación expuesta también en las otras *Reelecciones*, le lleva a diseñar un derecho natural que rige a los pueblos y a la comunidad universal, un Derecho público de gentes.⁶⁴ Para Vitoria todos los pueblos son respetables y tienen los mismos derechos. Difícil tarea para la que el dominico imaginó dos categorías de títulos, legítimos e ilegítimos rompiendo los esquemas existentes.⁶⁵ Resumiendo, los acontecimientos de 1492 causaron verdadero impacto en el mundo europeo y generaron un enorme debate acerca del derecho de conquista: se promulgaron bulas papales, codicilos en testamentos, y hasta un incipiente cuerpo de leyes; se propiciaron encuentros y discusiones entre juristas, teólogos y misioneros, que acudían a la corte para defender a los indígenas. Por primera vez en la historia, se abría camino lentamente el cuestionamiento del derecho a conquistar. Pero, como ya se habrá advertido, en este gran debate entraba también como

⁶² Las *Reelecciones*, (Repeticiones) se publicaron por primera vez en latín, en Lyon, por Jaques Boyer en 1557. Para esta tesis me baso en la edición de Antonio Gómez Robledo, *Reelecciones del Estado de los indios y del derecho de guerra*, México, Editorial Porrúa, 1974.

⁶³ Francisco de Vitoria, *op. cit.* pp. 59 - 72.

⁶⁴ Los tratadistas señalan a Vitoria como el pionero de la creación del derecho internacional que poco después consolidó el holandés Hugo Grocio. *Vid.* Antonio Gómez Robledo “*Introducción*” a las *Reelecciones*...p. XLV.

⁶⁵ Una síntesis de la obra de Vitoria y de la escuela de Salamanca puede verse en José Luis Abellán *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid Espasa - Calpe 1979, v. II, p. 340 - 350.

protagonista una discusión clave: la naturaleza de los habitantes de las nuevas tierras siguiendo el contenido de las palabras, ya citadas, fray Antón de Montesinos: ¿estos no son hombres como nosotros...?

La polémica sobre la naturaleza del indígena.

Las primeras décadas del siglo XVI fueron de afirmaciones y polémicas precisamente sobre en qué grado los naturales eran hombres de razón. Ya vimos que en las disposiciones de los Reyes Católicos y en las *Leyes de Burgos* se les menciona como súbditos, palabra que obviamente los equipara a los demás súbditos de la Monarquía. Pero la realidad era otra y las Casas se encargó de mostrarla cuando dijo que los colonos de La Española, a los naturales, los consideraban “bestias irracionales”.⁶⁶ El hecho es que pronto surgió una gran polémica sobre la irracionalidad que desde mediados del siglo pasado ha sido tema de atención cuidadosa por parte de tres reconocidos historiadores: Edmundo O’Gorman, Lino Gómez Canedo y Carlos Sempat Assadurian. Necesario es reconocer que una polémica tal, sería digna de una tesis doctoral y que aquí sólo se hará un breve resumen, señalando su importancia para esta tesis.

Para Edmundo O’Gorman, quien le dedicó un estudio en 1941 titulado “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”:

La polémica no fue sólo una teoría: está tejida en un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. La respuesta era importante pues de ella dependía cómo fundar el derecho de conquista y el régimen jurídico de los indios. De ella dependía el si o el no a la esclavitud.⁶⁷

O’Gorman señala el Caribe como punto de origen de la polémica y la pluma de fray Bartolomé de las Casas como medio de propagación. Concretamente señala la frase contenida en la *Historia de las Indias*, libro III, cap. 8, cuando fray Bartolomé describe el gobierno de Bobadilla en La Española, 1500 -1502:

Todos estos (los colonos de La Española), o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y tengo entendido, que infamaron a los indios en esta corte de no saberse regir e que habían menester tutores, y fue

⁶⁶ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*. Traducción de Agustín Millares Carlo. Edición de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, libro III, cap. I.

⁶⁷ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI”, *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, enero- marzo de 1941, n. 1. p. 144.

siempre creciendo esta maldad, que los apocaron hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía y hacellos iguales de bestias.

A partir de éste y de otros textos similares, O’Gorman elabora una visión amplia de la polémica, con objeto, dice él, “de quedarnos con el meollo conceptual antropológico”,⁶⁸ que no es otro sino explorar la postura de varios autores acerca de que si los indios aparecen o no considerados como verdaderos hombres. Simplificando, piensa este autor que a partir de Montesinos se abre paso en la corte un ambiente favorable al indígena, ambiente que se refrenda en 1519 en Barcelona cuando debaten ante el Emperador las Casas y fray Juan de Quevedo, obispo del Darién y partidario de que los indios fuera siervos *a natura*. Momento álgido de la polémica es, según O’Gorman el instante en que aparece en la corte el dominico Tomás Ortiz en 1525 y expone su punto de vista sobre la naturaleza del indígena. Sus palabras lo muestran como uno de los peores detractores de los indios: “nunca creó Dios gente mas cocida en vicios y bestialidades”⁶⁹. En fin, y para no alargar más este tema, O’Gorman repasa la posición anti india de fray Domingo de Betanzos y la posición pro india del obispo Ramírez de Fuenleal, “quien precisaba que en entendimiento excedían a los españoles”;⁷⁰ explica el porque de la *Carta Latina* del obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés al Papa Paulo III a favor de los indígenas y afirma que la Bula *Sublimis Deus*, zanjó la polémica y consolidó la corriente humanista.

El análisis de conceptos y palabras tal y como aparecen en los cronistas es detallado y profundo, inclusive el referente al de los indios como siervos *a natura* defendido por varios, entre ellos Juan de Ginés de Sepúlveda. Piensa O’Gorman que la “nota específica de la naturaleza humana es la racionalidad y que la servidumbre por naturaleza consiste en un grado inferior de esa racionalidad”;⁷¹ en fin, el artículo de O’Gorman es sin duda un alegato en el que las propuestas y las contrapropuestas forman una secuencia muy ilustrativa para entender las diversas opiniones que surgieron hacia estos hombres que aparecieron, de repente en el universo. Su conclusión es también muy ilustrativa:

¿Hubo quien realmente sostuviera que los indios fueran animales? Creo que no [...] las frases en que los indios son considerados bestias de un

⁶⁸ *Ibid.* p. 148.

⁶⁹ *Ibid.* p. 150.

⁷⁰ *Ibid.* p. 151.

⁷¹ *Ibid.* p. 308.

modo absoluto aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario.⁷²

En resumen, el ensayo de O’Gorman nos permite acercarnos al “meollo conceptual antropológico” formado por los intentos de definición y clasificación de aquellos lejanos y diferentes hombres del Nuevo Mundo por parte de una elite pensante del siglo XVI. En esta elite hubo muchas opiniones, si bien ninguna que defendiera la animalidad.

El estudio de la polémica cobra nueva fuerza con el trabajo de Lino Gómez Canedo “¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, 1966. En él, el franciscano se propone hacer una revisión crítica del uso de las fuentes mostrando hasta dónde se puede exagerar. El testimonio de las Casas sobre la opinión de los colonos de las Islas genera, piensa Gómez Canedo, la teoría animalista, manifestada en varios pasajes de sus obras y en especial en el “Prólogo” a la citada *Historia*. Allí, al puntualizar las razones que le habían movido a escribir sus obras, afirma:

Lo sexto, por librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando destas oceánas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolos brutales bestias incapaces de virtud y doctrina⁷³.

En este pasaje de las Casas, afirma Gómez Canedo, está el origen de considerar a todos los españoles del siglo XVI como creyentes de la teoría animalista, es decir de que los indios fueran bestias. Y aduce como ejemplo el de Lewis Hanke quien en su obra *The First Social Experiment in America*, 1935, llega a decir “que la mayoría de los españoles que estaban en las Indias durante la primera mitad del siglo de la conquista tendieron a ver a los indios como “nobles salvajes” o bien como perros cochinos”⁷⁴. Pero, más allá de mostrar el abuso de las fuentes como en el ejemplo de Hanke, Gómez Canedo hace una nueva revisión crítica de la polémica analizando textos, algunos de ellos muy tempranos, provenientes de La Española. Piensa él que la opinión animalista de las Casas se consolidó en las obras de los cronistas dominicos como Agustín Dávila

⁷² *Ibid.* p.305. en este bando incluye O’Gorman a las Casas y a sus hermanos de Orden, fray Julián Garcés, Agustín Dávila Padilla y Juan José de la Cruz y Moya.

⁷³ *Apud.* Lino Gómez Canedo “¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 1966, p. 34. Reproducido en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Editorial Porrúa, 1993, pp. 77-94.

⁷⁴ *Ibid.* p. 30.

Padilla, Antonio de Remesal y Juan de la Cruz y Moya e incluso en el franciscano Juan de Torquemada quienes repitieron el argumento de de fray Bartolomé sobre los colonos.

En esta revisión crítica de Gómez Canedo es importante señalar el papel que jugó el dominico fray Domingo de Betanzos, figura venerada en su Orden desde su estancia en La Española con fray Pedro de Córdoba y agrandada por los cronistas dominicos como misionero en México. Gómez Canedo examina documentos, algunos ya publicados desde hace tiempo, otros recientes, en los cuales se muestra el sentir de Betanzos: la desilusión, el escepticismo y hasta una pobre estimación de la capacidad de los indios, “como niños”.⁷⁵ Esta lectura detallada de los documentos de Betanzos y sobre él, nos descubre a un nuevo protagonista de la polémica cuya opinión pesaba mucho en su Orden y en la Nueva España.

Hay un punto más que señalar en el ensayo de fray Lino: el análisis de las diferencias semánticas de palabras que aparecen en los textos como “incapacidad”, “irracionalidad”, “animalidad”, “bárbaros”, incultos”, “animales sin razón”. De ellas dice que hay que valorarlas en sus múltiples sentidos y contextos. Por ejemplo, cuando fray Pedro de Gante dice en una de sus cartas que se obtenían grandes frutos de los hijos de caciques y principales y poco de la gente común porque “estaban como animales sin razón”, Gómez Canedo se pregunta si el famoso educador franciscano trataría de enseñar la doctrina a meros animales.⁷⁶ En fin, tras una interpretación rigurosa, Gómez Canedo concluye que:

seguramente fue exagerada la incapacidad de los indios, su infantilismo y su barbarie unas veces con fines de explotación y otras con fines de justificar el paternalismo del sistema misional. Pero la “teoría animalista,” si fue avanzada por algunos, éstos no pudieron ser muchos ni de gran importancia, pues ello hubiera dejado huellas más claras en la documentación de la época y tales huellas no se han encontrado.⁷⁷

En suma, en ambos estudios se prueba la falta de documentos que sustenten la existencia de la teoría animalista en las primeras décadas del siglo XVI. En esta misma línea se sitúa Carlos Sempat Assadourian con su escrito “Hacia la *Sublimis Deus*: las

⁷⁵ Según Gómez Canedo, *op. cit.* pp. 44-46. El primer documento en el que se acusa a Betanzos fue dado a conocer por el P. Mariano Cuevas. Gómez Canedo además toma testimonio de una carta de Ramírez de Fuenleal de 1533, de un *Memorial* del propio Betanzos, de 1534 y de la *Retractación* que hizo en su lecho de muerte en 1549. *Vid.* Gómez Canedo, *op.cit.* pp. 44-46.

⁷⁶ *Ibid.* p. 49.

⁷⁷ *Ibid.* p. 51.

discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, 1998. Este ensayo de Sempat es extenso, con un recorrido historiográfico muy detallado y completo. En él interesa al autor esclarecer quienes fueron los protagonistas de la polémica en pro y en contra de la capacidad de los indios con objeto de valorar las opiniones que influyeron en la promulgación de la *Bula* por Paulo III.

Comienza Sempat resaltando el importante lugar de dicha *Bula* en los cronistas de la Orden⁷⁸, para los cuales la promulgación de ella fue un triunfo histórico. Pero va más allá y busca huellas de la persona que informó al Papa de la incapacidad de los naturales, según aparece en la *Bula* en la cual se culpa “al enemigo del género humano”, quien:

....so pretexto de que son incapaces de la católica fe se atreven a andar diciendo [...] que deben ser sometidos como brutos animales a nuestra obediencia. Y los reducen ellos a esclavitud, obligándolos con trabajos que ni siquiera imponen a las bestias de que se sirven⁷⁹.

Ahonda también en la *Carta Latina*, ya mencionada antes, que el dominico obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés envió a Paulo III poco antes de 1537. Allí se detiene en esta frase”:

Si alguna vez oyere vuestra santidad que alguna persona religiosa es de este parecer (que ose afirmar que los indios son incapaces) aunque resplandezca con rara entereza de vida y dignidad, no por eso ha de valer su dicho en esto. ..⁸⁰

Sempat realiza un trabajo muy detallado buscando a esa persona y caen sus sospechas en fray Domingo de Betanzos, misionero de La Española con fray Pedro de Córdoba y fundador de la Provincia de Santiago en México. Aun cuando entre los cronistas de la Orden, Betanzos goza de santidad, prudencia, don de la profecía y otras muchas virtudes, Sempat encuentra frases ambiguas en las que se deja ver un Betanzos

⁷⁸ Son ellos fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago en México de la Orden de predicadores*, Madrid 1596. Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, Madrid, 1619, y Juan José de la Cruz y Moya, *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*. Escrita hacia 1756. publicada en 1954-55, 2v.

⁷⁹ Paulo III, *Sublimis Deus* en René Acuña, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. LVI.

⁸⁰ *Carta Latina*, de fray Julián Garcés. En Carlos Sempat Assadourian “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre de Tastera con el padre Betanzos”, *Historia Mexicana*, México, Colegio de México, enero - marzo 1998, v. XLVII, no. 3, p. 474.

diferente. Su sospecha se confirma con la lectura de nuevos documentos, el *Documento franciscano de 1533* y el *Memorial del Consejo de Indias* del propio Betanzos, de 1532. Particularmente el *Memorial* le ofrece la evidencia buscada: la identidad de la persona que, revestida de santidad y aún de indigenismo en su propia Orden, muestra su verdadero sentir. Destaca que en el *Memorial*, Betanzos insiste en la necesidad de los repartimientos para conservar la tierra y evitar que los colonos españoles regresen a España; pide que se revoquen las concesiones dadas a los indígenas en especial que se les dé poder de ser alcaldes porque “allende de ser ellos unas bestias, se hace una cosa muy escandalosa, que los indios prendan a los cristianos”. Profetiza además que “los indios se han de acabar muy presto porque sus pecados son horribles”.⁸¹ Assadourian afirma que Betanzos manifiesta en este escrito una “cólera mística de profeta iracundo” contra los indios y que en él se ofrece, ampliada, una visión del pensamiento de fray Tomás Ortiz⁸².

La audiencia rechazó estas ideas por boca de su presidente el obispo Sebastián de Fuenleal, al mismo tiempo que la Orden Seráfica enviaba al Emperador un *Parecer de los franciscanos de la Nueva España sobre la capacidad de los indios*, 1533.⁸³ Este *Parecer*, es de gran importancia pues en él se refleja el grado de acercamiento de los franciscanos con los naturales y se pondera su capacidad. Todo es positivo:

La tierra está produciendo grandes frutos [...] los naturales tienen buena policía; sus hijos leen, cantan, canto llano, de órgano y contrapunto, hacen libros de cantos, enseñan a otros [...] y predicán sermones que les enseñamos con muy buen espíritu.

Este es, a grandes rasgos, el cuadro de la Evangelización que presentan los franciscanos. Pero no es menor el ataque al “religioso” que habla de incapacidad de los indios: “pregúntale si aprendió la lengua de los indios [...] y cuáles de los sudores y afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta” (de la predicación.) Y aún se dice más: “los que no saben la lengua no pueden opinar; pues no se aserraron los dientes para pronunciar la lengua de los indios, callen y tapen la boca a piedra lodo”.

El documento, firmado por fray Jacobo de Tastera y varios de los *Doce* es una muestra más del pro indigenismo de la Orden. Es, además, piensa Assadourian, un

⁸¹ Carlos Sempat Assadourian, *op. cit.* p. 508. El *Memorial*, junto con un escrito de Betanzos, está reproducido como “Apéndice” en el citado trabajo de Assadourian, pp. 522- 526 y 529-533.

⁸² *Ibid.* p. 508.

⁸³ El *Parecer* está reproducido en Assadourian como “Apéndice”, p. 526-529.

punto de acercamiento con el ideario de las Casas, amigo de Tastera y compañero de viaje a España en 1540, adonde fueron juntos para obtener la supresión de las encomiendas. En fin, el trabajo de Assadourian muestra muchos detalles respecto de esta polémica que culminó con la citada *Bula*: muestra que en el seno de las propias Órdenes no todos pensaban igual y que la lucha fue ardua. *Cartas y Memoriales* cruzaban el océano a veces con información contradictoria. También muestra el autor que los cronistas de las Órdenes a veces no eran tan objetivos ante figuras como Betanzos, revestidas de santidad; y por último el artículo es ejemplo de aprovechamiento a fondo de las fuentes con el objeto de llegar más cerca de la verdad.

Como final de este apartado sobre la polémica acerca de la naturaleza del indígena, se impone comentar la *Carta Latina* y la *Sublimis Deus*. La carta como se ha venido diciendo es obra del dominico fray Julián Garcés, formado en la Universidad de París, hacía 1479 y gran predicador en su Orden. En 1519 fue nombrado obispo de la “Isla Carolina o Yucatán”. Su imaginario obispado se hizo realidad hasta 1527, pero en Tlaxcala, en donde fue nombrado obispo y fue entonces cuando Garcés se trasladó a la Nueva España.⁸⁴ Pronto se compenetra con los problemas de los naturales y en 1533 escribe la citada *Carta Latina* que otro dominico, Bernardino de Minaya, entregó a Paulo III.⁸⁵ Escrita en elegante latín, en ella se guarda un alegato centrado en seis ideas:

- 1.- Los niños nativos son mejores que los españoles.
- 2.- La buena disposición de los indios para el Evangelio.
- 3.- Los indios poseen perfecto uso de razón y son más listos que los españoles.
- 4.- La barbarie indígena no es mayor que la antigua barbarie hispánica.
- 5.- Por sus acciones, se prueba la fe de los indios.
- 6.- Sobre los indios y su cristiana piedad.

Con estas seis razones, ampliamente expuestas, Garcés consolida un fuerte exhorto al pontífice para alentar la Evangelización porque dice:

⁸⁴ Estos y otros datos pueden encontrarse en René Acuña *op. cit.*, México, UNAM. 1995. pp. XV-XLII.

⁸⁵ La *Carta* está publicada en latín y en español en la citada obra de René Acuña, pp. 3 - 42.

Desde que los apóstoles dieron a conocer el camino de la salvación, jamás enfrentó la Iglesia católica, que yo sepa, cosa de mayor advertencia que ésta de administrar los talentos en las Indias.

Sin duda la *Carta Latina* recogía una corriente de pensamiento de exaltación de la capacidad de los indios - recordemos el *Parecer de los franciscanos de 1533* - y el Papa supo interpretar el mensaje que en ella se contenía. Y así, en 1537 promulgó la *Sublimis Deus*, un "breve Papal". El punto central de la *Bula* ya comentado es que:

atendiendo a que dichos indios nacen no sólo capaces de la fe cristiana en cuanto hombres verdaderos, sino que nos han informado que acuden prontísimos a esa fe [...] decretamos y declaramos con autoridad apostólica [...] Que los antedichos indios, y todas las otras gentes que más llegaran a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deberán ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes.⁸⁶

La firmeza con la que se define la naturaleza humana de los indígenas no deja lugar a dudas. Y "quienquiera que esté dotado de esta naturaleza, es capaz de recibir dicha fe", afirma. Con estos principios cimenta la Evangelización y acaba con la polémica, al menos dentro del marco de lo religioso. Hay que destacar además que en la *bula* se descalifica a "aquellos que se atreven a andar diciendo por todas partes que los indios [...] deben ser sometidos como brutos animales a nuestra obediencia. Y los reducen a esclavitud, agobiándolos con trabajos que ni siquiera imponen a las bestias de que se sirven".

A éstos, Paulo III los culpa de estar ganados por el enemigo del género humano, es decir Satanás. En definitiva, el contenido de la *Bula*, aunque breve, toca los puntos neurálgicos de la polémica: sataniza a los que profesan la tesis animalista y ofrece un marco jurídico- religioso en el que defender la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo. Naturalmente no hay que pensar que al día siguiente de promulgar la *Bula* terminó la controversia. Antes bien, cabe pensar que con ella se tuvo un instrumento importante para luchar en los foros de juristas y teólogos ya comentados y también para conformar la conciencia colectiva de los europeos y de los colonos que se instalaban en América. Esta *Bula* era parte de la doctrina de la Iglesia, doctrina que mucho pesaba sobre la Monarquía, y era también un triunfo de las Órdenes mendicantes que estaban

⁸⁶ Puede consultarse la *Bula*, en latín y en español en René Acuña, *op. cit.*, pp. XLII - LVII.

poniendo, quizá sin saberlo, las bases de un incipiente pero firme indigenismo, como se verá al hablar de fray Jerónimo de Mendieta.⁸⁷

Algunos planteamientos teóricos y metodológicos.

A lo largo de estas páginas hemos venido utilizando algunas palabras repetidamente para designar formas de conocer y registrar el pasado americano así como las culturas de los hombres de este continente. Me refiero a los términos de *historia*, *crónica*, *relato*, *comentario*, *antropología*. En rigor, el significado de estas palabras es casi del dominio público, si bien en un trabajo como este, es necesario precisar y matizar.

Sobre la palabra *historia*, bueno es recordar que es tan antigua como Herodoto, quien la usó para registrar sus conocimientos del pasado, tanto de los griegos “como de los de los bárbaros”. Proviene del verbo griego *historein*, buscar, indagar. El *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia da como significado el de “Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados”. La segunda acepción es: “Disciplina que narra estos sucesos”.⁸⁸ Es decir con esta palabra designamos tanto los hechos pasados como el registro de ellos y la disciplina que se ocupa de estudiarlo. Parecida es la definición del *Webster’s New World Dictionary: History* o *historia* es lo que ha sucedido en la vida de un pueblo, país o institución”. También “la rama del conocimiento que trata sistemáticamente con el pasado; un registro, análisis, correlación y explicación de acontecimientos pasados”.⁸⁹

Veamos cuál era el significado de la palabra historia a comienzos del siglo XVII. Para Sebastián de Covarrubias y Orozco, autor del primer diccionario monolingüe del español, *historia* es la narración y exposición de acontecimientos pasados y, en rigor de aquellas cosas que el autor vivió por sus propios ojos y da fe de ellas como testigo vista”.⁹⁰ Igualmente acertada es la definición contenida en el conocido como *Diccionario de Autoridades*: “relación hecha con arte: descripción de las cosas como

⁸⁷ Sobre la influencia de la *Bula* en escritores posteriores, Vid. Silvio Zavala, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

⁸⁸ *Diccionario de la lengua española*. Vigésima segunda edición, Real Academia Española, 2001.

⁸⁹ *Webster’s New World Dictionary of the American Language*, New York, Simon and Shuster, 1984.

⁹⁰ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid Luis Sánchez, 1611. Edición facsimilar, Ediciones Turner, 1979.

ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos memorables y las acciones más célebres”.⁹¹

Como vemos, en estas definiciones, que se dan la mano, se guarda una tradición de milenios acerca de esta palabra, la preferida para registrar y estudiar el pasado desde los griegos. *Historia* es, en sentido amplio cualquier registro del pasado, oral o escrito, que nos permite recordar e interpretar el quehacer del hombre.

Respecto de *crónica* derivada del griego *Chronos*, tiempo, es según el *Diccionario de la RAE*: “historia en que se observa el orden de los tiempos”. Parecida es la definición del *Webster’s*: “registro histórico de los hechos o acontecimientos dispuestos en la manera que ellos sucedieron” Covarrubias afirma que “está corrompido el vocablo de *crónica*, *chronicorum*, *annales sive historiae*”. “Vulgarmente llamamos *coronica* la historia de la vida de algún rey o vidas de reyes dispuestas por sus años y discurso del tiempo. Y *assi* tomó nombre de la palabra griega *chronos*, tempos.” Finalmente, el *Diccionario de Autoridades* ayuda a distinguir el matiz semántico propio de *crónica*, al definirla como “historia o annales en que se trata de la vida de los reyes, u de otras personas heroicas en virtud, armas o letras”.

En realidad, estos dos últimos diccionarios nos llevan a fijar que la *crónica* tiene mucho que ver con los *annales* es decir, con la narración en la que se respeta la secuencia por años, muy común en códices y documentos del siglo XVI, en los que se registró el pasado mesoamericano. Y es interesante recordar que la palabra *crónica* se usó mucho en la Edad Media para fijar la historia de reyes y héroes y de determinadas guerras, así como lo referente a monasterios y ciudades; en definitiva, se usó para narrar una secuencia breve y concreta, apegada al tiempo segmentado en unidades pequeñas. *Crónica* era muy usada en el siglo XVI - *Crónica* de los Reyes Católicos, *Crónica de Carlos V* - y no es extraño que pasara a las Indias para designar narraciones de un tiempo corto, a veces experiencias personales guerras y descubrimientos como se verá en los capítulos I y III, al hablar de los contextos historiográficos de Mendieta y de Garcilaso. Muchas de estas crónicas sirvieron como fuente para la redacción de las historias en las que se hacía una narración del tiempo largo como las de Oviedo, Gómara y Herrera por poner tres ejemplos. Ellos se basaron en los llamados “cronistas de Indias”.

⁹¹ *Diccionario de Autoridades*, Edición facsímil Madrid, Editorial Gredos, 1963. Su nombre antiguo es: *Diccionario de la lengua española en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad*. Compuesto por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, 3v.

En cuanto al término *relato*, el *Diccionario de la RAE* afirma que es conocimiento que se da generalmente detallado de un hecho. Narración o cuento”. El *Diccionario de Autoridades* define *relación* como: referir o contar alguna historia. Fórmase del supino *relatum*”. En realidad esta palabra es menos usada en el campo de la historiografía si bien Hernán Cortés la eligió para sus famosas *Cartas de relación*, en las que iba refiriendo los sucesos que él mismo protagonizaba en nuevas tierras y nuevas culturas.

Por último, importante es destacar que, para su extensa obra, Garcilaso escogió el título de *Comentarios Reales*. *Comentario* es según el *Diccionario de la RAE*, “juicio, parecer, mención o consideración que se hace oralmente o por escrito acerca de alguien o algo”. Este matiz de algo muy concreto lo encontramos en el *Diccionario de Autoridades*: “comentario es historia o cosa escrita con brevedad”. El hecho de que el Inca escogiera este nombre para una obra de tiempo largo y de escritura tan extensa nos lleva a pensar en su modestia. Ahora bien el adjetivo *reales*, además recalcar que son *Comentarios* verdaderos, ensalza la palabra y la pone al nivel de gran historia. Sin duda el Inca usó la imaginación al combinar estas dos palabras del título y logró ser muy original.

Actualmente las palabras aquí estudiadas son objeto de múltiples reflexiones por parte de los teóricos de la historiografía. Como ejemplo recordaré el ensayo de Walter Mignolo titulado “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, 1981⁹². Si bien considera Mignolo que *historia*, *anales*, *crónica* y otros vocablos similares, son estructuras que forman niveles discursivos y forman parte del metatexto historiográfico, “en el siglo XVI eran sinónimos para referirse al texto historiográfico”. Precisamente es así como se usan en esta tesis, indistintamente, con el mismo significado. Para concluir este punto no se puede dejar de mencionar que existe otro artículo de Mignolo, en el que dice que los “hechos sucedidos a partir del descubrimiento hasta la conquista llegan a nuestros días a través de tres clases de escritos: a), las cartas relatorias que narran con cierto detalle un acontecimiento; para Mignolo el diario de navegación de Colón inicia este tipo de texto; b), las relaciones que “son informes de la conquista y la colonización pedidos por la Monarquía que tienen por base un cuestionario oficial confeccionado por el Consejo de Indias [...] cuyo fin principal es recoger y ordenar la información acerca de las tierras conquistadas”; y c), la crónica, término que se emplea como historia.

⁹² Walter D. Mignolo “El Metatexto historiográfico y la historia Indiana” *Modern Languages Notes*, The John Hopkins University Press. 1981, vol. 96, no. 2, 358-402.

Mignolo fundamenta la sinonimia de estos dos términos en el uso que se les dio en griego: “formular preguntas apremiantes a testigos oculares”⁹³. Finalmente, respecto de la palabra historiografía aclararé que aquí es usada en un sentido etimológico y tradicional: el estudio de la historia escrita, es decir, de los registros del pasado con los cuales es posible construir una historia extensa, así como nuevas interpretaciones de lo sucedido con planteamientos teóricos sobre el acontecer humano, es decir la teoría de la historia y así mismo lo que ahora se cultiva con gran gusto, estudios sobre los autores y sus obras, es decir, historiografía.

A diferencia de los conceptos anteriormente explicados, el de *antropología* es de uso relativamente reciente. Se empezó a usar en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los historiadores y sociólogos enfocaron sus investigaciones a las sociedades que llamaron “primitivas” y que hoy consideramos simplemente como diferentes a las de tradición europea. Entre las muchas definiciones de esta nueva ciencia recordaré dos: la primera de Adamson Hoebel, que por breve y sencilla dice mucho: “Science of man and culture” (ciencia del hombre y la cultura)⁹⁴; la segunda más extensa, de Melville Jacobs: “antropología es el estudio científico del desarrollo físico, social y cultural y de la conducta de los seres humanos desde su aparición en la tierra”.⁹⁵ En definitiva, podemos decir que es la disciplina consagrada a estudiar al hombre y sus formas de hacer cultura. Como tal es muy amplia, centrada siempre en el hombre, en lo humano. En realidad, el hombre siempre ha estudiado al hombre y a sus creaciones y cabe recordar que el humanismo, coronado como rey en el Renacimiento, existe ya en las culturas antiguas.

En el siglo XVI, cuando los europeos fueron entrando en contacto con innumerables pueblos de cultura y lengua muy diferente, se desarrolló en algunos de los que llegaban al Nuevo Mundo el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de esas gentes. Ese interés obedecía a causas muy variadas una veces implicaba el propósito de dar a conocer a los monarcas, cuáles eran la gente que se habían conquistado y sometido a su autoridad. Un ejemplo lo ofrecen *Las Cartas de*

⁹³ Annie Badilla Calderón “La información y los textos jurídicos de la colonia” en *Revista de comunicación social La Laguna (Tenerife)* - diciembre de 1998 no. 12. *Apud.* “Cartas, crónicas y relaciones de la conquista y del descubrimiento” en *Historia de la Literatura Hispanoamericana* (Época colonial), L. Iñigo Madrigal (compilador) Madrid, Editorial Cátedra, 1980. Recurrí a este texto, en el que se cita a Mignolo porque no me fue posible consultar directamente su texto. <http://www.lazarillo.com/latina>.

⁹⁴ Adamson Hoebel, *Anthropology: The Study of Man*, New York, Third Edition, McGraw-Hill company, 1958 p. 4.

⁹⁵ Melville Jacobs and Bern J. Stern, *General Anthropology*, New York, Barnes and Noble, 1955, p. 1.

Relación dirigidas por Hernán Cortes a Carlos V. Si bien tratan ellas de los acontecimientos de la conquista de México, aluden no pocas referencias a la naturaleza de los indios, su policía o barbarie, sus lenguas, formas de organización y trabajo, su religión descrita muchas veces como idolatría.

En otros casos fueron funcionarios de la administración española en tierras americanas quienes inquirieron sobre temas como las de las antiguas formas de tributación, trabajo y gobierno indígenas. Ello para aprovechar lo ya existente al establecerse el nuevo sistema de gobierno. Por su parte hubo frailes misioneros que indagaron con distintos métodos acerca de las religiones de los aborígenes para desterrar en ellos las creencias y prácticas tenidas como idolátricas.

En éstas y otras formas de interés por conocer a las gentes de las tierras descubiertas y conquistadas hubo posturas y actitudes en ocasiones muy distintas. Por ejemplo hubo acercamientos con enfoques que caben calificar de etnocentrismo y aun racistas, entendiendo esto como empeños de conocer al otro de cultura diferente teniéndolo como inferior e incapaz, precisamente por no ser igual que el enfoque europeo. Las posturas etnocéntricas muy difícil de erradicar llegaron en algunos casos a condenar costumbres y visiones del mundo y aun de lenguas diferentes como propias de gentes bárbaras y bestiales. Postura contraria a la anterior fue asumida por algunos que hicieron defensa de los méritos y creaciones culturales que afirmaban existían en muchos pueblos indígenas.

Las expresiones de frailes como fray Bartolomé de las Casas, fray Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta aparecen como antecedentes de lo que más tarde se ha llamado indigenismo, contrapuesto incluso a veces a quienes pensaban que sólo su propia lengua y cultura eran valiosas. Esta última postura podría describirse como hispanismo etnocéntrico. Justamente nos fijaremos aquí en la postura y expresión de fray Jerónimo de Mendieta en tierras mexicanas y de Garcilaso de la Vega, el Inca con respecto al mundo andino, como formas de acercamientos de un indigenismo que valora los logros culturales indígenas sin que ello implique un rechazo de todo lo aportado por los españoles, de modo especial la religión cristiana y las normas jurídicas derivadas, en última instancia, del derecho romano.

Mucho tiempo después se fue desarrollando desde el siglo XIX lo que puede describirse como propósito metodológico de comprensión del hombre y su cultura por distintas que fueran de las propias del investigador. Así fue consolidándose la rama del

saber que llamamos Antropología. Situada ella en el contexto de las ciencias sociales y las humanidades, fue abarcando el estudio de la cultura de un grupo, bien sea de aquel al que pertenece el investigador o de gentes distintas. Al referirse al estudio de la cultura se incluyó el de los rasgos somáticos y hábitos del correspondiente pueblo. Así se consolidó la llamada Antropología Física que modernamente comprende a otras disciplinas como la genética.

Otras ramas de la Antropología que tienen antecedentes en algunas de las pesquisas realizadas por frailes del siglo XVI son la investigación acerca del pasado de un pueblo, lo que abarca desde la descripción de vestigios materiales dejados por ellos hasta testimonios que puede calificarse de históricos. Últimamente las ciencias antropológicas abarcan así a la prehistoria y la arqueología y se relacionan también con la historia.

Las lenguas habladas por pueblos diferentes al que pertenece quien busca conocer al otro, han sido también objeto de interés. Ello ocurrió en el Nuevo Mundo desde poco después del encuentro de los europeos con los indígenas. No pocos frailes empeñaron en conocer y describir esas lenguas y prepararon gramáticas y vocabularios de ellos. En los tiempos modernos hay una rama de la Antropología que se nombra Lingüística antropológica

Finalmente para abarcar todo lo concerniente al conocimiento del hombre y su cultura no como realidades estáticas, sino siempre en procesos de cambio e intercambio se han concebido conceptos como los de Etnografía - descripción de modos de vida y pensamiento de un pueblo-; Etnología -análisis y comprensión de lo que al respecto se ha podido describir - y Antropología cultural que comprende el estudio del “todo social y cultural de un pueblo”. Es más contamos ya con muchos tratados en los que se ha ido conformando una teoría antropológica.⁹⁶ Autores universalmente conocidos han especificado muy bien el contenido, método, objetivo y aportaciones de esta nueva ciencia. Como ejemplos recordaré al inglés Edward Burnett Tylor, autor de *The Anthropology. Introduction to Study of Man an Civilization*, New York, 1881; a Lewis Henry Morgan, autor de *The Ancient Society*, New York, 1887; a Melville Herskovitz,

⁹⁶ Sobre la relación antropología - historia puede consultarse el capítulo “Razas e historia” de Claude Lévi- Strauss en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979. También el libro de José Alcina Franch, *En torno a la antropología cultural*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1975. De este mismo autor, *Arte y antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

autor de *Man and his Works: the Science of Cultural Anthropology*, New York, 1948; a Lévi- Strauss con su famosa *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958;⁹⁷

Ahora bien, si volvemos los ojos a la historia encontramos que desde la antigüedad hubo autores que registraron el pasado de pueblos ajenos a ellos con enfoque humanístico, como un quehacer más allá de la simple tarea de conservar el pasado; supieron ellos conferir al relato histórico una dimensión crítica y aun filosófica y captaron el valor de las culturas, lo que hoy se llama etnología. Tenemos entre otros ejemplos, los nombres de Herodoto, Jenofonte, y Tácito. Pero tanto ellos, como otros posteriores, nos dejaron la información etnológica en su propia lengua, adaptándola a su propio punto de vista y a la mentalidad de sus lectores.

Precisamente en el siglo XVI, cuando se produce el gran cambio muchos de los historiadores de Indias llevan su humanismo muy lejos y desarrollan la facultad de aprender lenguas y de adentrarse a fondo en otras culturas, casi siempre con afán apologético y reivindicatorio. Son ellos pioneros en el conocimiento y revalorización de otros hombres y así han sido considerados las Casas, y Sahagún, si bien el grupo puede y debe ampliarse a otros que trabajaron por lo mismo.⁹⁸ Es el caso de Mendieta y Garcilaso, ellos también supieron las lenguas de las culturas que historiaron y se involucraron en los sentimientos de nahuas y quechuas. Ambos lo hicieron desde diferentes perspectivas aunque buscaban similar objetivo: defender la naturaleza humana del indígena y exaltar sus creaciones culturales.

A la luz de esta realidad es hora de preguntarnos si la Antropología es una forma de investigación utilizada por los historiadores de siglos pasados o es más bien una forma de saber, una disciplina con método científico que se ha ido perfilando en los siglos XIX y XX. Creo que es, a la vez, ambas cosas: como forma de saber, con su propia teoría y método, es una disciplina moderna, pero como forma de conocimiento de pueblos y culturas ha sido utilizada por los historiadores que nos precedieron, entre ellos los ya citados las Casas, Sahagún, Mendieta y Garcilaso. Estos dos últimos

⁹⁷ Datos sacados de *The Dictionary of Anthropology*, Edited by Thomas Barfield, Oxford, 1997. Cabe resaltar que este diccionario, muy completo, no cuenta con una definición de antropología, aunque sí con muchas de las diversas ramas de esta ciencia.

⁹⁸ Sobre Sahagún Vid. Miguel León Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún pionero de la antropología*, México, UNAM y Colegio Nacional, 1999; también Adamson Hoebel, *Anthropology. The Study of Man*, New York, Mc Graw, - Hill Book Company, pp. 507-508. Sobre las Casas Vid. Angel Losada, *Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* Madrid, Editorial Tecnos, 1970. p. 356 y ss; Miguel León Portilla, "Introducción" a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Edad, 2004, pp. 32-36.

muestran en sus escritos una conciencia orientada a la comprensión de los indígenas, conciencia que se documenta en las reflexiones que aparecen sobre ellos.

Pienso que tales reflexiones son dignas de una mirada en la que se puede perseguir lo que O’Gorman llama “el meollo conceptual antropológico” de algunos autores del siglo XVI. Para captar este “meollo” me pareció acertado el escoger unos cuantos conceptos que definen y clasifican la naturaleza humana y su capacidad de creación cultural: naturaleza del indígena; racismo o etnocentrismo; indigenismo e hispanismo; policía y barbarie; y, religiosidad e idolatría. El análisis de tales conceptos nos permitirá conocer la forma en que fray Jerónimo y el Inca Garcilaso participaron en el gran debate del siglo XVI, debate que no sólo concierne a América sino a todos los pueblos y a todas las épocas; es de dimensiones universales. Ambos autores, con su pluma ayudaron a comprender sus mundos, rompiendo los moldes medievales etnocéntricos y acercándose así a una nueva concepción histórico antropológica de las diferencias culturales. Como se verá ellos lograron influir, a través de sus escritos en la génesis de una conciencia nacional americana, que se sigue consolidando hasta nuestro presente.

Contenido de la tesis.

La tesis está distribuida en cinco capítulos, más un capítulo introductorio: los dos primeros están dedicados a fray Jerónimo de Mendieta; el tercero y cuarto al Inca Garcilaso de la Vega; y, el quinto versa sobre las propuestas de los cronistas desde una perspectiva comparativa.

El capítulo introductorio es amplio, contiene una exposición general sobre las figuras de Mendieta y Garcilaso y su significado a la luz de la historiografía moderna, así como el papel de cada uno de ellos dentro del contexto histórico del siglo XVI y particularmente como protagonistas del gran debate que se suscitó a raíz de la conquista de América. En él se tratan también otros puntos como son el objetivo de esta tesis y los planteamientos teóricos metodológicos necesarios para desarrollarla.

El capítulo primero trata sobre la vida y la obra de fray Jerónimo tomando en cuenta las interpretaciones de sus muchos biógrafos y mi propia lectura de sus obras. En ella me detengo a observar su juventud en España, su llegada a México y sus años de servicio a la Orden Seráfica. Destaca la imagen del cronista, ferviente y devoto, que se negaba a entregar en manos de la Iglesia secular el poder que habían logrado los

religiosos: del hombre trabajador e incansable a quien no se le cerraba ninguna puerta, capaz de demandar y exigir para el otro lo que no pedía para sí mismo. También describo la preparación intelectual que tuvo el fraile, que junto con su gran pluma lo llevó a convertirse en el gran redactor de su Orden: y a desarrollar otras tareas, como la de administrar conventos. Entre estas tareas destaca la de reformador de la Orden franciscana; también relató su regreso a España en 1570, por cuestiones de orden político y su vuelta a México, en 1573, lugar en el que se quedará siempre, trabajando para su Orden y para los indígenas. Apunto que fue el año de 1597 cuando termina su gran obra la *Historia eclesiástica indiana*, que trata de la historia de la Evangelización, obra que, a mi parecer, en la práctica rebasa el sentido teológico para el que fue escrito. En este capítulo también hago mención de Don Joaquín García Icazbalceta, editor del siglo XIX, ya que fue el primero en recuperar, reunir y publicar todas sus *Cartas* así como la *Historia* que estuvo perdida por más de doscientos ochenta años.

El segundo capítulo trata de la personalidad de Mendieta en el siglo XVI y el contenido antropológico de su obra: su lucha por los más débiles y el espíritu con el que enfrentó la Evangelización, de acuerdo con los principios de sus antecesores, los franciscanos de la estricta observancia. Estos antecedentes junto con sus ideales de justicia y las enseñanzas que tomó de franciscanos que con anterioridad habían estado en Nueva España, como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Motolinía y del dominico fray Bartolomé de las Casas me dieron una imagen concreta de fray Jerónimo. De esta manera, fue más fácil para mí, escoger los cinco conceptos, ya citados, algunos de ellos desdoblados en dos complementarios o contrarios de índole antropológica y que vuelvo a mencionar: naturaleza del indígena; racismo o etnocentrismo; indigenismo e hispanismo; policía y barbarie; religiosidad e idolatría; y a través del análisis de ellos, comprobar y valorar la personalidad de este historiador y así poder sacar una conclusión sobre la labor de Mendieta, de acuerdo al objetivo deseado en este trabajo.

A continuación y con el mismo esquema, con el mismo rigor estructural, dedico también dos capítulos al otro cronista seleccionado, el Inca Garcilaso de la Vega. En el capítulo tercero de la investigación hice una reconstrucción de la vida de este historiador, a partir de los testimonios que otros escritores y biógrafos aportaron sobre él y con datos que él mismo menciona en sus obras, datos autobiográficos que suministran mucha información sobre acontecimientos en los que participó y dan luz sobre muchos episodios de su vida. Los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*, son una gran crónica de la cual “me serví mucho” como dijera Torquemada de la

obra de Mendieta. En ella se narran acontecimientos que abarcan varios siglos de historia. La historia de los Incas, desde su más remoto inicio, de acuerdo con la cronología de Garcilaso, hasta las guerras civiles en el Perú, iniciadas después de la Conquista, por grupos de españoles que buscaban detentar el poder. En este capítulo me refiero a la niñez de Garcilaso en el Cuzco; sus años en España; también hago mención de su biblioteca y recuerdo su muerte en 1616. Además aludo a sus primeros escritos de índole filosófica y humanista: la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo. Me ocupó de los escritos en los que ejerce labor de historiador como son: *La Florida*, *Los Comentarios reales* y *La Historia general del Perú*, libros que, en este capítulo tercero, describo someramente, ya que en ellos encontramos un sinnúmero de datos acerca de multiplicidad de materias: su postura frente a los naturales no incas, de los que Garcilaso no se ocupa mucho, y su Incaísmo en donde, desde un punto parcial ensalza en demasía a la *Panaca*⁹⁹, materna; pero también hago referencia al hispanismo, que refleja todas sus obras. En resumen esta biografía del Inca, más bien un seguimiento de su vida, de acuerdo a mis lecturas, la hice con el fin de que me sirviera como un marco de referencia, que me ayudara a medir la repercusión que en el tiempo han ejercido sus obras: considero dicho seguimiento de vital importancia para entender, de manera más clara, el contexto en que vivió nuestro autor. Además de que así también podré apreciar más su *Historia* y dilucidar su significado ya que, como dijimos anteriormente, las crónicas no son solamente una fuente de información ya que reflejan el pensar y sentir de su autor y el mensaje que dirige a un determinado público.

En el capítulo cuarto, también hago referencia, a los mismos cinco conceptos antropológicos que escogí en Mendieta, para a través de ellos, hacer un análisis de cuyo resultado logré obtener un conocimiento más concreto de la postura de Garcilaso hacia los indígenas: de su Incaísmo y de la influencia que tuvo con su labor de historiador y de literato a favor de que la cultura peruana, que existía antes de la dominación española, fuera aceptada y valorada en el Viejo Continente. El fue la muestra viviente, el mejor ejemplo de la integridad mestiza lo cual le sirvió para promover en los grupúsculos de intelectuales españoles y mestizos, con los que tanto trato tuvo en España, la aceptación de la realidad americana. Su sentido de integración de culturas, puesto de manifiesto en este cuarto capítulo contribuyó a que en la zona andina, continuara en evolución la nueva cultura que había nacido con el choque de dos

⁹⁹ Rama familiar.

mundos, en una sociedad mestiza, en la cual se mezclaban tradiciones y se implantaban normas de vida españolas y nuevos cultos religiosos.

Por último, el quinto capítulo está dedicado a comparar y valorar conjuntamente el pensamiento de estas dos figuras, la de Mendieta como una voz pro indígena en la naciente conciencia de la Nueva España al igual que la de Garcilaso, también como una voz pro indígena en la naciente conciencia del Perú. En él hago una semblanza compartida de estos dos historiadores, español uno y peruano el otro, aunque ambos mestizados por voluntad propia. De nuevo sigo la línea del análisis de los conceptos antropológicos ya citados con objeto de comparar interpretaciones, propuestas y logros acerca de la naturaleza humana y de las culturas de América.

Estos dos cronistas dejaron importantes aportaciones en el contexto de las crónicas que se generaron en América en el siglo XVI. Tales crónicas dieron a conocer la naturaleza, la geografía y la historia de un mundo desconocido y así enriquecieron la historia universal. Por otra parte las crónicas de Indias suponen una gran novedad frente a las crónicas europeas ya que, ante un Mundo Nuevo, con una realidad totalmente diferente a la conocida, tuvieron que dar nuevas respuestas para registrar ese mundo. Sintetizando creo que las nuevas respuestas se dieron en dos niveles: por una parte el mundo real radicalmente distinto al conocido, tenía que ser registrado con nuevos mecanismos; por la otra adoptaron nuevas perspectivas para entender ese mundo que salió de los esquemas de las culturas con anterioridad conocidas en Europa. En suma, además de su aportación exclusivamente histórica, dan respuestas a una serie de realidades difíciles de comprender especialmente las referentes a hombres, lenguas y culturas. Por ello los cronistas americanos han sido muy estudiados en particular desde la perspectiva de la Historia y recientemente de la Historiografía y menos desde la comprensión de las culturas ajenas tema de lo que hoy se conoce como Antropología. Usando un concepto moderno se puede decir que la dimensión antropológica de ellos los hace más completos, más humanos y humanistas, más cercanos a nosotros.

Como conclusión adelantaré que Mendieta y el Inca nos han dejado aportaciones perdurables para la comprensión de la identidad de los países que hoy ocupan la antigua Mesoamérica y la zona andina, donde la mezcla biológica y cultural es evidente, con transformaciones que no cesan. En un mundo globalizante como el nuestro el pensamiento de ambos cobra valor universal ya que en él se refleja un hecho histórico que hoy se repite en proporciones gigantescas: los desplazamientos de pueblos con las

consiguientes mezclas de hombres y culturas. En estos desplazamientos, los que llegan no siempre son aceptados precisamente porque tienen diferentes costumbres y a veces diferentes lenguas, lo cual entorpece el acercamiento y el entendimiento. La lectura de obras como las de estos autores ayuda a crear una conciencia integradora en cualquier espacio y momento histórico, porque ellos supieron apreciar el valor de las diferencias culturales.

CAPÍTULO I. VIDA Y OBRA DE JERÓNIMO DE MENDIETA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DE LA NUEVA ESPAÑA.

Introducción.

La *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta es una de las mejores crónicas que se escribieron en el siglo XVI. Una parte importante de ella se refiere a Mesoamérica y a la Evangelización; es una fuente de primer orden para el conocimiento de muchos aspectos geográficos, sociales, económicos, políticos y religiosos de la naciente vida colonial. La obra no trata tan sólo de sucesos que acontecieron después de la llegada de los frailes a México, sino que abarca casi todo el siglo XVI, e incluso ofrece una amplia visión de la historia prehispánica. Como otros cronistas de su tiempo, fray Jerónimo comienza su *Historia* recordando la colonización de las islas Antillas y ponderando la figura de Colón como el instrumento de Evangelización del Nuevo Mundo. Afirma: “finalmente escogió Dios por medio e instrumento a Colón para comenzar a descubrir y abrir el camino de este Nuevo Mundo”¹⁰⁰

Fray Jerónimo vivió en la Nueva España cerca de cincuenta años, durante los cuales la situación novohispana pasó por diferentes etapas. Recordemos que al término de la Conquista, todo fue confusión y caos, un estar y no ser, angustia ante lo desconocido; de la noche a la mañana los naturales no tuvieron de qué asirse. Los indígenas dudaron de que sus creencias fueran válidas, no comprendían la nueva cultura impuesta a un precio muy alto; también les era difícil cambiar de golpe su cosmovisión ancestral. Así lo deja ver Mendieta cuando escribe: “Mayormente en ese tiempo en que estaban como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado, y finalmente de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas”¹⁰¹. Treinta y tantos años después de la Conquista, todavía eran tiempos difíciles para todos, españoles e indígenas, y para los últimos más porque se les imponía una cultura distinta. Jerónimo de Mendieta trabajó cincuenta y dos años en México intentando aliviar esta situación. Veamos su vida.

¹⁰⁰ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro I, capítulo I.

¹⁰¹ *Ibid.* libro III, capítulo XIII.

La Imagen de Mendieta a través de sus biógrafos.

La vida de Jerónimo de Mendieta ha sido ampliamente estudiada por diversos autores, cada uno con un enfoque diferente según sus propios puntos de vista y el contexto histórico en el cual escribía la biografía del fraile. Me parece apropiado hacer una secuencia de las semblanzas en orden cronológico de sus biógrafos.

El primero que proporcionó algunos datos biográficos de Mendieta fue fray Juan Bautista, discípulo de él, en el “Prólogo” que escribió, en 1606, a su *Sermonario en Lengua Mexicana* en donde dice: “Tuve por maestro al religiosísimo y bendito padre Fr. Hierónimo de Mendieta; siendo mi guardián en el convento de Huexocingo. El cual llegó de España a esta ciudad de México, año de cincuenta y cuatro”.¹⁰² En 1615, Juan de Torquemada, contemporáneo de Jerónimo de Mendieta, escribió un capítulo pequeño sobre él, en el libro XX de la *Monarquía Indiana*, titulado “Vida del muy religioso padre fray Gerónimo de Mendieta” donde ofrece una semblanza de la vida y obra del fraile. Este capítulo, junto con las referencias que hizo el autor sobre el fraile a lo largo de toda la obra, ha sido la fuente principal en la que se basaron autores posteriores que han escrito sobre fray Jerónimo.

Fray Juan de Torquemada destaca diversos aspectos del carácter y la personalidad del fraile: “Y así fue compañero de muchos y le encomendaban negocios arduos y de importancia, confiando de su industria y buen talento, su buen despacho”.¹⁰³ Un aspecto al que hace mención Torquemada es la inteligencia y sabiduría de fray Jerónimo, cualidad que, para él, fueron algunas de las causas por la que se eligió a Mendieta para conformar la tabla con la distribución de los oficios en la Orden, tanto de guardianes como de intérpretes, los cuales eran utilizados por los frailes que no hablaban náhuatl para predicar la religión.

El mismo Torquemada menciona la clara mente de fray Jerónimo, quien al ser encargado de distribuir los oficios logró intuir la inconveniencia de que esta tarea fuera hecha por una sola persona. En una carta que escribió al Ministro General de la Orden, Francisco de Gonzaga en los años ochentas, le sugería que se creara una cofradía encargada de distribuir los cargos dentro del convento para evitar que dichos oficios se

¹⁰² Fray Juan Bautista, “Prólogo”, *A Jesucristo N. S. ofrece este Sermonario en Lengua Mexicana su indigno siervo...*, México, en casa de Diego López Dávalos, 1606.

¹⁰³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, edición de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1977, libro XX, capítulo LXXIII.

concedieran arbitrariamente favoreciendo a unos y perjudicando a otros. Esta cofradía, según Torquemada, estaría inspirada por Dios: “y en orden de que estas cosas de elecciones fuesen ordenadas a sólo el servicio de Dios y buen gobierno de las provincias”.¹⁰⁴ Sin embargo, esta cofradía nunca llegó a integrarse. En ella no se proporciona ninguna fecha, pero se deduce que si el ministro general de la orden era Gonzaga, ésta fue escrita alrededor de 1581. En ese año Mendieta era guardián en el convento de Xochimilco.

Además de ofrecer estos datos, fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana* habla de ciertos escritos que fray Jerónimo redactó y hace una ligera alusión a la *Historia eclesiástica* cuando dice:

Este Mendieta, escribió un libro al que llamó *Historia eclesiástica indiana*, el cual envió a España al padre comisario general de Indias para que lo hiciese imprimir; obra, cierto grandiosa y de mucho trabajo y gusto, no sé qué se hizo.¹⁰⁵

Menciona también otro libro original escrito por fray Jerónimo, que contenía muchos avisos y constituciones para la reforma y vida, así como muchas cartas de gran erudición escritas con diferentes propósitos. El propio Torquemada, confiesa, en su *Monarquía Indiana*, libro XX, “que de algunos borriones de la *Historia eclesiástica* y de este libro me he aprovechado mucho”.¹⁰⁶ Aclara este fraile, en el mismo libro, que Mendieta fue un investigador de las vidas de los santos varones, aunque lo acusa de haberse aprovechado de los libros de otros religiosos que habían escrito sobre el tema. En realidad, Torquemada “se aprovechó” muchísimo de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, como mostró Joaquín García Icazbalceta, tema que se verá en la página siguiente.

Otro franciscano, fray Agustín Vetancurt, a finales del siglo XVII, en la obra llamada *Teatro Mexicano* en la parte correspondiente al “Menologio Franciscano”, narra cómo algunas de las cosas escritas por Mendieta fueron utilizadas por sus compañeros:

Escribió muchos sermones de que se valió el Juan Bautista, como lo dice en el Prólogo que imprimió del Adviento, donde dice también que V.P.

¹⁰⁴ Esta carta de Torquemada, está en su *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo, LXXIII.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ *Loc. cit.*

Mendieta escribió *La Monarquía Indiana*, y que a él se la dejaba, pero que fue a dar a manos del P. Torquemada, discípulo suyo, que le dará no menos espíritu que su Autor.¹⁰⁷

A ciencia cierta no se sabe si la equivocación de llamar *Monarquía Indiana* a la crónica de fray Jerónimo, fue hecha adrede por este autor para hacer énfasis en el plagio que Torquemada hizo de Mendieta o sólo fue una confusión al escribir el título de la obra de Mendieta.

La primera biografía moderna del franciscano la redactó Joaquín García Icazbalceta, en el siglo XIX. En 1860 recibió un aviso de que Don Bartolomé José Gallardo había dejado al morir unos papeles entre los que estaba el manuscrito del documento de la *Historia eclesiástica indiana*.¹⁰⁸ Meses después, en su viaje a España, Don José María Andrade, por encargo de Icazbalceta, lo adquirió. Este historiador recuperó el manuscrito, que no era ológrafo, de Mendieta y rescató del olvido la *Historia eclesiástica indiana*, que estuvo perdida por más de 274 años. Icazbalceta la publicó muy pronto, precedida de una introducción titulada “Noticias del autor y de la obra”, México, 1876. Entre los datos aportados en esta introducción sobre el padre Mendieta, tenemos un resumen de su vida, en el cual destaca su papel como religioso, político y administrador en la Orden. Una de las cualidades que García Icazbalceta resalta del padre es la admiración que todos le tenían como escritor:

Llamábanle el Cicerón de la provincia, y se le recomendaba la redacción de todos los documentos que se extendían en nombre de ella, así como la de las cartas que se habían de dirigir a personas constituidas en dignidad. Pedíanle muchas veces su parecer virreyes y consejeros, por ser conocido y apreciado su buen juicio y aún le confiaban negocios del gobierno.¹⁰⁹

Casi todos los datos biográficos proporcionados por García Icazbalceta se basan en la obra de Fray Juan de Torquemada. Sin embargo, debe resaltarse que una de las aportaciones hechas por el autor es la aclaración del plagio que Torquemada hizo de la obra de Mendieta, ya que no sólo lo denuncia, como lo hiciera Vetancurt en su tiempo, sino que compara ciertos capítulos de la *Historia eclesiástica indiana* con la *Monarquía*

¹⁰⁷ Fray Agustín de Vetancurt, “Menologio Franciscano”, en *Teatro Mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982, p. 46.

¹⁰⁸ Bartolomé José Gallardo fue un célebre bibliógrafo español, de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

¹⁰⁹ Joaquín García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra”, en *Historia eclesiástica indiana*, segunda edición, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, v. I, p. 53.

indiana, poniendo al descubierto la copia que fray Juan de Torquemada hizo de algunos capítulos de la crónica escrita por Mendieta y aclarando que Torquemada mintió con dolo al decir “que sólo tomó en cuenta algunos borrornos de la *Historia eclesiástica*”. Es pertinente aclarar que este plagio tan llevado y traído no le quita a Torquemada el mérito que tiene como historiador ni la importancia de su obra dentro de la historiografía indiana, hoy lo vemos como una costumbre de la época y de la Orden y el propio Mendieta siguió muy de cerca de Motolinía. En realidad debemos a Don Joaquín el haber escrito la primera biografía del franciscano resaltando sus mejores momentos, aquellos en que desempeñó un papel importante dentro de la Orden y aún ante el Virrey, siempre “con buen juicio”, como se dijo en el capítulo Introdutorio”, Icazbalceta además hizo el primer estudio a fondo de la *Historia eclesiástica indiana*: del manuscrito de su historia, de su contenido, de su valor como crónica y de su valor como crítica al orden temporal y espiritual novohispano. Cabe pensar que don Joaquín fue conquistado por Mendieta y no paró de publicar los papeles que pudo adquirir del franciscano. Puede decirse que García Icazbalceta es la persona que ha publicado la mayor parte de los escritos de Mendieta, por etapas y en diferentes volúmenes, en la *Nueva colección de documentos para la historia de México*.¹¹⁰

En el siglo pasado, fueron varios los historiadores que dedicaron su atención a la obra de Mendieta. Recordaré en primer lugar al ya citado Ramón Iglesia con el artículo “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta” publicado en *Cuadernos Americanos*. En él proporciona una perspectiva del momento histórico en que se encontraba la Nueva España cuando Mendieta arribó a América. Al hablar de fray Jerónimo, Iglesia se basa en algunos párrafos de la propia *Historia*, en los que aparece Mendieta en íntima relación con los sucesos que le tocó vivir. El relato que hace Iglesia sobre la situación en Nueva España sirve para aclarar muchas dudas acerca de conceptos que se han quedado anquilosados; por ejemplo, el poder absoluto que las Órdenes ejercieron durante los primeros años de la colonia, lo que propiciaba que éstas, en su afán de tener toda la autoridad, llegaron a cometer abusos. Ramón Iglesia deja

¹¹⁰ Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1886-1892, 5 v. De estos cinco volúmenes, hay cuatro que contienen documentos de Mendieta y han sido posteriormente publicados en ediciones facsimilares. El primero lleva el título de *Cartas de religiosos 1539 - 1544*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941. El segundo, es el titulado *Códice franciscano. Siglo XVI*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941. Los volúmenes IV y V, llevan el título de *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1971.

clara la existencia de estos abusos y el esfuerzo de la Monarquía por impedirlos, cuando cita en su estudio sobre el fraile:

la Corona intervino, promulgando una real cédula en la que prohibía a los frailes castigar a los indios, pues habían llegado a administrar justicia por su cuenta y a tener en sus conventos calabozos, cepos y toda una serie de instrumentos de tortura.¹¹¹

Otro de los temas que destaca el autor, es la relación paternalista de Mendieta hacia los indígenas y el tipo de educación que impartía con apoyo del castigo físico a los naturales, ya que era una de las ideas pedagógicas de la época, a la que el mismo Mendieta hace alusión en su obra:

los frailes deben de conducirse con los indios en la forma y manera y licencia que los padres y maestros tienen por derecho natural, y divino y humano, para criar, enseñar y corregir a sus hijos y discípulos.¹¹²

Iglesia, a diferencia de Torquemada, quien habla de un Mendieta sufrido y resignado, describe el carácter enérgico y fuerte de fray Jerónimo. Como prueba de ello presenta los reclamos constantes que el fraile hacía al rey criticando la poca autoridad que al Virrey se le otorgaba en Nueva España; consideraba que hacía falta concentrar más poder en una sola persona.

El retrato que Iglesia hizo de Mendieta, despertó interés hacia la figura del franciscano y poco después Luis González comenzó a indagar en el significado de la obra de fray Jerónimo. En 1949 publicó el primero de una serie de ensayos en los que, como se ha comentado en el “Capítulo Introductorio”, fue perfilando más y más los rasgos espirituales y académicos del famoso cronista de la Orden Seráfica. En la versión más acabada de la biografía de Mendieta, la de 2002, Luis González lo perfila como “misionero de cruz, palma, vara y brocha”, frase que define varios matices de la personalidad del franciscano. Lo considera indigenista a ultranza y el que hizo mejor la apología de la fe en el Nuevo Mundo a fuerza de imitar el cristianismo primitivo. Hace

¹¹¹ Ramón Iglesia, “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta”, *Cuadernos Americanos*, México, julio- agosto de 1945, v. IV, p.164.

¹¹² *Ibid.* p. 162. Esta nota la sacó Iglesia de la “Respuesta que los religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por su S.M”...., incluida en el *Códice Mendieta*, v. I, p. 1- 17.

suya la tesis de John Phelan de que Mendieta personifica “la interpretación mística de la conquista” dentro de un grupo de frailes menores imbuido de milenarismo apocalíptico.¹¹³ Su retrato termina con un franciscano pesimista que se lamenta por la pérdida de la Edad Dorada y por el triunfo de la Iglesia secular ante la mendicante, y también por la pérdida de la utopía de una cristiandad evangélica. Concluye afirmando que Mendieta es “el más legible de los clásicos por la frescura que tiene su lenguaje para el paladar del lector moderno”.

Como ya se anunció en el “Capítulo Introductorio” la obra de John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, proporciona una nueva imagen de Mendieta y una nueva interpretación de la *Historia eclesiástica indiana*. En el “Prólogo” anuncia el autor que su propósito es “revivir el mundo peculiar de los franciscanos en el que Mendieta habitaba”. Tal mundo era heredero del misticismo medieval sustentado en el Apocalipsis y en la mistificación de la pobreza. Según Phelan, “la imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del Nuevo Mundo”.¹¹⁴ Es más, el imperio español con Colón a la cabeza estaba edificado sobre una base apocalíptica derivada del pensamiento del Abad Joaquín. El libro de Phelan es rico en conceptos y en él se presenta a fondo el milenarismo del citado Abad y de sus seguidores franciscanos como cimiento de la Monarquía universal de los Habsburgos y del nacimiento de la Iglesia Indiana. En tal contexto, Mendieta es el protagonista del milenarismo joaquinista, la figura central de la utopía evangelizadora; es casi un místico del milenarismo, de la pobreza, de la defensa de los indios, a los que Phelan describe como *genus angelicum*.¹¹⁵

La tesis de Phelan fue bien recibida por varios historiadores, como ya vimos en el capítulo introductorio, entre ellos por Georges Baudot quien retomó el gran contexto milenarista-joaquinista de Phelan y lo reinterpretó en el capítulo II de su citada obra *Utopía e historia de México*.¹¹⁶ Inclusive lo extendió al afirmar que el fundador de la Reforma del Santo Evangelio, fray Juan de Guadalupe, era también joaquinista.¹¹⁷ En una palabra, para Baudot, en la obra de Motolinía y en la de Mendieta, “se advierte un amplio designio [...] de dar forma a los sueños del joaquinismo durante el período en

¹¹³ Luis González, “Vida pasión y letras de un indigenista del Antiguo testamento” en *Obras 2*, México, El Colegio Nacional, 2002, pp. 83, 88,93 y 100. Este ensayo es el mismo publicado por la Editorial Clío en 1995.

¹¹⁴ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, op. cit. pp.3-28.

¹¹⁵ *Ibid.* “Los indios, *Genus Angelicum*”, parte II, cap. VI.

¹¹⁶ Georges Baudot, “El descubrimiento espiritual de México” en *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520- 1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp.83-128.

¹¹⁷ *Ibid.* pp. 92-94.

que las Órdenes mendicantes habían tenido, y sólo ellas, el monopolio del porvenir de México.¹¹⁸

La tesis de Phelan tuvo ecos muy fuertes en la historiografía mexicana: Luis González y José Luis Martínez la adoptaron en sus estudios ya citados. A ellos podemos añadir el nombre de Luis Weckmann, autor de un ensayo titulado “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, 1982. Comienza su texto con una elocuente afirmación:

El intento más trascendental de hacer triunfar en la Nueva España un ideal sublime de carácter religioso fue el de un grupo de franciscanos que creyó preparar, con base en los escritos proféticos medievales del abate calabrés Joaquín de Fiore (1145-1202), la llegada de una nueva edad de oro: el *Millenium*, edad de la perfección cristiana¹¹⁹.

Con estas palabras Weckman da comienzo a la descripción de un contexto joaquinista en el cual, Mendieta “fue el campeón de la utopía milenarista”.¹²⁰

En definitiva, es claro que a partir de la publicación del libro de Phelan al español se fue consolidando una corriente pan- milenarista con la cual se explicaba la acción evangélica y hasta el Imperio español. Un eco importante de ella es Enrique Florescano quien la retoma en su *Memoria mexicana*: “Mendieta formuló lo que puede considerarse como la interpretación mística de la conquista [...] y su *Historia* expuso estas ideas en forma articulada y persistente”.¹²¹

Pero no todo fue “pan milenarismo” en el retrato que los historiadores mexicanos nos han dejado de Mendieta. Muy pronto hubo grandes plumas que comenzaron a dibujar la imagen de fray Jerónimo dentro de la mejor tradición franciscana. Una de estas plumas fue la de Elsa Cecilia Frost con su artículo “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, 1976.¹²² En él define bien el significado de la literatura apocalíptica desde la época judía así como los movimientos milenaristas que surgieron en los primeros siglos del cristianismo con su componente de revuelta social, movimientos que la Iglesia consideró heterodoxos. Destaca Frost la

¹¹⁸ *Ibid.* p. 97.

¹¹⁹ Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, julio- agosto de 1982, v. XXXII, no. 1. p. 89.

¹²⁰ *Ibid.* p. 99.

¹²¹ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, 2ª. Edición, México, Editorial Taurus, 2001, p.285.

¹²² Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 3-28.

figura de Mendieta como “un profundo conocedor de los textos bíblicos” y afirma que “se sirve de ellos como una especie de trasfondo. Nunca nos enfrenta a ellos”.¹²³ En esta misma línea de interpretación se sitúa el “Estudio preliminar” de Antonio de Rubial elaborado, como ya se dijo, para una nueva edición de la *Historia eclesiástica indiana* titulado “fray Gerónimo de Mendieta: vida, obra y pensamiento”. En pocas páginas enmarca la figura del franciscano en un panorama general de España y la Nueva España en el siglo XVI. De manera muy clara resalta los cambios sufridos en el Imperio español a partir del Descubrimiento y se centra en la Evangelización de México. Subraya la serie de conflictos que se vivieron en el interior de las Órdenes cuando el clero secular ganó poder con el Concilio de Trento y con el gobierno centralista de Felipe II. A lo largo del estudio destaca muchos aspectos de índole político - religiosa que fray Jerónimo, esboza en su *Historia*, como la pérdida del poder de las Órdenes cuando a los hijos de los conquistadores les quitaron sus encomiendas y la nobleza indígena fue removida de sus cargos políticos, gobernadores, alcaldes, o regidores. Aclara que, como consecuencia de estos cambios, los frailes dejaron de influir en las comunidades:

La llegada de los nuevos funcionarios virreinales y el desplazamiento de sus aliados, los señores indígenas, perjudicó profundamente los intereses de los religiosos [...] así como el surgimiento de una nueva sociedad en la cual ellos ya no encontraban cabida.¹²⁴

Rubial, con gran conocimiento del tema y de la época, logra dar una imagen novedosa de fray Jerónimo. Otro aspecto que el autor trata es el porqué los franciscanos del Santo Evangelio no eran de filiación milenarista sino más bien providencialistas, ortodoxos y afirma que Mendieta es el mejor ejemplo como puede verse a través de sus escritos.¹²⁵

En resumen, la tesis de Phelan es seductora y su libro atrayente para el lector y es por ello que tuvo muchos seguidores, aunque no dejó de despertar polémica. La realidad es que una lectura detallada de *El reino milenarista de los franciscanos* hace dudar del “pan milenarismo” pues un examen de las citas aducidas por Phelan muestra que todas provienen de los Evangelios y no del Apocalipsis. Inclusive llega a decir que: “Mendieta no era un milenarista radical [...] ni tampoco revolucionario; sin embargo, sus ideas no eran completamente inmunes a la revolución social”.¹²⁶ Se necesita un estudio más detallado, quizá una tesis doctoral, que nos de una lectura a fondo del

¹²³ *Ibid.* pp.21-22

¹²⁴ Antonio Rubial García, “Estudio Preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, p. 22

¹²⁵ *Ibid.* p. 22-24.

¹²⁶ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos*, *op. cit.* pp. 109-172.

pensamiento del famoso Abad Joaquín,¹²⁷ de los *fraticelli*, del significado del concepto del milenarismo y del sentido escatológico y por supuesto de la obra de Phelan.¹²⁸

Mientras podemos quedarnos con un Mendieta paradigma del franciscanismo más riguroso, amante de la pobreza, la humildad y el equilibrio de poder entre los que mandan y los que obedecen.¹²⁹

Precisamente en esta línea de franciscanismo se sitúa la interpretación que Patricia Nettel hace en su obra, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1606)*. Su retrato de Mendieta se enmarca dentro de la Orden, llena de significación histórica. En este contexto, la figura de Mendieta cobra vida con dos objetivos claros: la búsqueda del gobierno espiritual de los indios con una iglesia pobre, fuera del clero secular; y la preocupación por dotar a los indios de un gobierno temporal bajo la tutela de los religiosos. Como puede verse, Nettel privilegia un Mendieta práctico que da propuestas para alcanzar la utopía franciscana.¹³⁰

Un último retrato es el que nos proporciona Carlos Sempat Assadourian. A través de los *Memoriales*, Sempat reconstruye la imagen de un Mendieta práctico, preocupado “por la controversia de su tiempo: a qué misión espiritual y temporal estaba obligada su Majestad católica al recibir y asumir el dominio de las Indias”. Sobre esta propuesta, Sempat resalta la capacidad de organización política y social de fray Jerónimo, el hombre que, al llegar a la Nueva España, se siente elegido en “espíritu y conciencia”.¹³¹

Más allá de esta polémica sobre el milenarismo de Mendieta, de la Orden franciscana y hasta del Imperio español hay que recordar el extenso “Estudio preliminar” hecho por Francisco Solano, a la edición de la *Historia eclesiástica indiana* que publicó la Biblioteca de Autores Españoles. En este estudio, Solano resalta la labor ejercida por fray Jerónimo como político e ideólogo; comenta que:

¹²⁷ El Abad Joaquín, fundador del monasterio de San Juan de Flor, en Cantabria, murió en 1202, siete años antes de que San Francisco elaborara una primera regla de vida para sus seguidores. Su obra más famosa, el *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, se publicó por primera vez en Venecia, en 1519.

¹²⁸ Sobre el milenarismo y sus componente social, Vid. *Encyclopedia Británica*, 1955.

¹²⁹ Se puede abundar en este tema en Elsa Cecilia Frost, *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM, 1996. Y también, de la misma autora *La historia de Dios en las Indias*, México, Tusquet, 2002. De Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNASAM, 1996.

¹³⁰ Patricia Nettel, *Utopía franciscana en la Nueva España (1554-1606). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México, UAM, 1989, pp. 12 y 27.

¹³¹ Carlos Sempat Assadourian, “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1988, v. XXXVII, p. 357.

se dedicó a estudiar a Mendieta y su tiempo. O el tiempo de Mendieta, porque en función de las tensiones coyunturales de su época es que actuó Mendieta como historiador y como hombre político¹³²

Otra de las aportaciones importantes que hace Solano es el diseño de un cuadro cronológico sobre los principales acontecimientos en la vida de fray Jerónimo desde 1525, año en que, se presume, nació hasta su muerte en 1604. Desde mi punto de vista este “Estudio preliminar” es muy acucioso y muy completo de los mejores que se han hecho sobre Mendieta, pues analiza con detenimiento a todos los autores que con anterioridad habían escrito sobre él. Llega incluso a corregir algunas informaciones que habían dado antes otros biógrafos, por ejemplo Torquemada, quien escribió, en su *indiana*,¹³³ que Mendieta, al llegar a México había estudiado arte y teología con el maestro fray Miguel de Gornales. Solano comprueba que este dato no es verídico, ya que Gornales llegó a América en 1555, un año después que fray Jerónimo. También disiente de García Icazbalceta, cuando éste afirma, que una vez en la Península Ibérica, Mendieta no pensaba regresar a la Nueva España; Solano demuestra que Mendieta vacilaba en tomar una decisión, ya que en una carta escrita desde Vitoria al ministro general de la Orden le pedía que le mandara la ordenanza que definiera su situación: “y no he dejado de hallarme perplejo en lo que me conviene para más agradar a Dios, cerca de la quedada en esta Provincia, o de la vuelta para Nueva España”,¹³⁴ acto que hizo con ciertos sentimientos contradictorios entre lo que sentía y lo que debía hacer.

Como vemos la imagen que se ha ido dibujando de Mendieta a través del tiempo es rica y variada, a veces muy influida por teorías históricas como la del milenarismo. Pero es indudable que gracias a sus biógrafos la figura del franciscano adquirió fuerza y complejidad y sobre todo riqueza de matices que lo hacen ser uno de los grandes, autores del XVI.

Juventud en España.

Es difícil añadir algún dato desconocido a este periodo, ya que desafortunadamente no existe mucha información biográfica del autor. Por fray Juan Bautista, discípulo de

¹³² Francisco Solano Pérez - Lila, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, 1973, p. X

¹³³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo LXXIII.

¹³⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Códice Mendieta. Documentos franciscanos*, de los Siglos XVI y XVII, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1971, v. I, p.165.

Mendieta, y por fray Juan de Torquemada se sabe que fray Jerónimo nació en Vitoria, en 1525, tomó los hábitos en la provincia de Cantabria a los 15 años y estudió en el convento Teología y Artes. El mismo Mendieta, escribió de estos primeros años de su vida en una carta, fechada en Vitoria, España, en 1571, titulada “Lo que Fray Hierónimo de Mendieta escribió ahora últimamente al Padre General de la Orden de Sanct Francisco es lo que sigue”:

Yo soy un fraile natural de Vitoria [...] estudié mi curso de artes y teología en esta provincia de Cantabria y siendo leído y predicador pasé a las Indias, con deseo de servir a Nuestro Señor, ayudando a la conversión y la doctrina de los naturales de aquellas partes.¹³⁵

Lo que hay que resaltar no son los simples datos biográficos sino la información que existe detrás del relato. Mendieta fue llevado por su padre al convento, lo cual sugiere que no pertenecía necesariamente a una familia rica, pero sí religiosa y con inquietudes intelectuales. El que Mendieta tomara el hábito siendo tan niño, al margen de que era la costumbre de la época, muestra a un muchacho inteligente y apto, que fue admitido dentro de una Orden como la de los franciscanos, conformada por gente muy estudiosa.

Otro aspecto que nos muestra el carácter y la personalidad de Mendieta, fue el que quisiera venir a evangelizar a Nueva España y además el que fuera admitido para llevar a cabo esta misión. Esto habla de un hombre comprometido con su religión, educación y con su tiempo. Convertir infieles y ganar almas para compensar las que se habían perdido por el protestantismo era una de las metas de cualquier religioso franciscano. En su “Estudio”, Antonio Rubial lo expresa con estas palabras:

Mendieta, explicaba la trascendencia de la ruptura de la Iglesia católica y la conquista de un imperio, con una visión providencialista: la cristianización de América era una compensación que Dios daba a la Iglesia católica por las pérdidas sufridas a causa de la reforma protestante.¹³⁶

Recordemos que fray Jerónimo pertenecía a la rama de los franciscanos observantes, lo que nos hace entender más la visión que tenía el fraile sobre la pobreza y la humildad.

¹³⁵ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p.164.

¹³⁶ Antonio Rubial, *op. cit.* v. I, p.15.

Muchos cronistas resaltan que Mendieta fue el menor de los 40 hijos que tuvo su padre con tres legítimas esposas. Según Torquemada, traía la pintura de la relación genealógica de su padre y sus hermanos, misma que dejó plasmada en algunas paredes de los muchos conventos en donde estuvo. Se sabe poco de la infancia del fraile, vivida entre tantos hermanos. Seguramente desde la temprana edad en que profesó Mendieta, se inclinó por un franciscanismo muy rígido como fraile observante que era, con un espíritu combativo y de amor al prójimo. A través de su obra es palpable la gran admiración que tuvo por los “Doce” franciscanos que vinieron a México; quizá esta admiración lo motivó en su lucha por conseguir sus ideales, y le estimuló para embarcarse a la Nueva España.

Llegada a México. Los primeros años 1554 - 1564.

En 1554, después de cuatro meses de travesía, Mendieta llegó a Veracruz en compañía de otros treinta franciscanos con la finalidad de consolidar la Evangelización de la Nueva España. A su llegada a estas tierras, Mendieta fue destinado a Tlaxcala. Durante los primeros años, en este convento, convivió con fray Toribio de Benavente, Motolinía, Con él completó su preparación académica ya que aprendió geografía y costumbres de los naturales y la lengua náhuatl. Este aprendizaje fue una base muy importante para su vida futura; inclusive, muchas de las enseñanzas de su maestro las recogió Mendieta en el libro I, capítulo XXXI de su *Historia*. Fray Jerónimo aprovechó lo que con anterioridad había escrito Motolinía, en sus *Memoriales* y en su *Historia de los indios de la Nueva España* sobre el pasado y las costumbres de los naturales; creencias, danzas, bailes y ritos. Mendieta no se limitó a repetir lo que recogió Motolinía o a disfrazarlo, sino que añadió detalles interesantes basados en sus propias experiencias: por ejemplo, hizo observaciones acerca de la conformación y la estructura general de los “areitos”¹³⁷ o mitotes indios con mucha claridad.

En estos años fray Jerónimo se dio a la tarea de aprender la lengua náhuatl. Torquemada, en su *indiana*, cuenta que lo hizo con gran facilidad “más por milagro que con industria humana”.¹³⁸ Su avance intelectual y práctico fue tan rápido que muy

¹³⁷ Areito, palabra taína que significa “canto y baile de los indios que poblaban las Grandes Antillas” según el *Diccionario de la lengua española*, Madrid Real Academia Española, 2001.

¹³⁸ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.* p. 367.

pronto empezó a evangelizar a los indígenas y para 1556 estaba en Toluca llevando a cabo su misión.

En el año de 1557 vino a la Ciudad de México desde donde redacta una primera carta escrita en nombre de los religiosos de las tres Órdenes, dirigida al Emperador con el fin de interceder por los indígenas y tratar de evitar que éstos pagaran diezmos. La carta se titula “Respuesta que los religiosos de las tres órdenes de la Nueva España, dieron en el año de 1557, siendo preguntados por el S.M. Del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen”.¹³⁹ Hay que resaltar que esta petición la venían haciendo los frailes desde muchos años antes de la llegada del Visitador Valderrama, en 1563. En esta “Respuesta” también se expone la razón que tuvieron los frailes de las tres Órdenes, para oponerse a la Real Cédula, que les ordenaba entregar las vicarías y curatos a los clérigos. El texto dice:

Querriamos que no fuesen de tal calidad que lo que en treinta años se ha plantado de cristiandad, con tan grandes e inmensos trabajos, lo destruyesen en treinta días; y mire V.M. la obligación que le carga Alejandro VI en la donación de estos reinos.¹⁴⁰

El hecho de que recién llegado este fraile, las tres Órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos, le pidieran que redactara una carta tan importante al Emperador, es signo de la buena fama que debió haber tenido Mendieta de ser una persona estudiosa e inteligente, además de que demuestra la política pro indígena que desde entonces practicaría el franciscano.

Muy pronto Mendieta empieza a inmiscuirse en los asuntos político-religiosos de la Nueva España. Un ejemplo de esto fue la manera de llevar a cabo la Evangelización de los naturales. Una de las formas que consideró mejor para facilitar esta tarea, fue cumplir la política de congregarlos en pueblos en donde no tuvieran cabida los españoles, por considerarlos, en su mayoría, dañinos, ya que muchos de ellos explotaban a los indígenas y los inducían a vicios tan nefastos como el alcohol.

A partir de 1558, fray Jerónimo organizó este tipo de fundación en las regiones de Calimaya y Tepamaxalco cercanas a Toluca. En ambos pueblos trató de reunir a

¹³⁹ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I p.7.

¹⁴⁰ *Loc. cit.*

todos los indígenas que se hallaban dispersos por la zona y, para que la medida tuviera éxito, mandó tirar las casas en que habitaban los naturales. El proyecto no fue tan fructífero como suponía Mendieta; no todos los indígenas fueron partidarios de seguir con estos lineamientos y de vivir reunidos de forma tan distinta a su tradición ni de perder sus tierras. Esta política era parte de un proyecto que la apoyaba y que un grupo de la Orden venía aplicando desde el inicio de la Evangelización. Fray Jerónimo, estaba de acuerdo con que los indígenas vivieran separados de los españoles y en su primera carta, 1562, enviada desde Toluca al entonces Comisario General de la Orden, fray Francisco Bustamante, insiste en que se cumpla. Mendieta narra en ella, cómo algunos de los agraviados, los naturales, se quejaron con la Audiencia, que para estos años había logrado bastante poder sobre todas las autoridades del reino e incluso sobre los actos del virrey, Don Luis de Velasco padre. Cuenta, cómo un oidor de la Audiencia, Jerónimo de Orozco, intervino dándoles apoyo a los indígenas, “y encarcelando a los pobres alcaldes y regidores que ejecutaron mis órdenes”.¹⁴¹ Hay que recordar que esta medida no era nueva se originó desde el inicio de la colonización en las Antillas, ya que en las Ordenanzas de Burgos para el tratamiento de las Indias, conocidas como *Leyes de Burgos* de 1512, se decía: “vos mando que hagáis quemar los Bohíos dar las estancias para que los indios no tengan ganas de volverse ahí adonde os trajeron”.¹⁴² Mendieta siguió esta política al intentar pasar a los naturales al nuevo pueblo que los frailes habían trazado a la manera de las villas de los españoles. El hecho de que los indígenas se opusieran y se quejaron y no se realizaran totalmente las órdenes de Mendieta demuestra que los naturales no eran tan pasivos ni tan fácilmente manipulables como algunos autores han afirmados. Supieron protestar ante cambios tan radicales.

La política de fundar pueblos de indios, como ya vimos, fue una idea constante en la vida de Mendieta y de otros muchos religiosos que comulgaban con esta idea y la vamos a encontrar a lo largo de toda su obra. El motivo principal de estas congregaciones era que facilitaba impartir la doctrina cristiana a los indígenas, pero en realidad también, así era más sencillo controlarlos. En la *Historia*, el fraile, confirma como el proyecto de congregar a los indios separados de los españoles no sólo fue una preocupación personal de él sino de muchos frailes: “los religiosos miraron en esto [...]

¹⁴¹ Jerónimo de Mendieta, “Carta a Bustamante”, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, edición facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1980, p.515-544 (*Biblioteca Porrúa 48*).

¹⁴³, Francisco Solano, *op. cit.*, p. XV

y con su favor se esforzaron a juntar los indios en poblaciones, cada uno a do residía, y así se hicieron muchas, como las hay de hoy”.¹⁴³ Esta política no fue muy exitosa en el centro de México, en donde ya había un cierto grado de concentración urbana como afirma James Lockhart en *Los nahuas después de la Conquista*, al decir: “se ha demostrado para el valle de México que el número de congregaciones en gran escala que se llegó a planear fue muy limitado y que, de éstas, muchas nunca se llevaron a cabo”.¹⁴⁴

Es conveniente recordar que la Corona propició en muchos casos la política de la separación de los indígenas y los españoles. También es verdad que esta política fue discutida casi todo el siglo; unos la aprobaron, por ejemplo Mendieta y ciertos miembros de las Órdenes religiosas, porque la veían como favorable para la mejor Evangelización de los naturales, pero otros, en general la clase administrativa, como la Audiencia, los encomenderos y el clero secular, no estaban de acuerdo. Sin embargo, nunca fue posible reunir solamente indígenas como era la intención de los franciscanos y de la Corona. Lo que prevaleció fue un sistema ecléctico, mixto, que incluía la persistencia de la traza de asentamientos prehispánicos, mezclada con los nuevos poblamientos tipo español. Al respecto Lockhart en el libro, *Los nahuas*, afirma que “el punto de vista general de cada parte [indígenas y españoles] estaba centrado en su propia sociedad y cultura, con un punto de vista simplificado, unidimensional y superficial de la otra parte”¹⁴⁵. De acuerdo con este autor el fenómeno de aislar a cada una de las culturas no resultó, porque al término de la Conquista, entre ambas, existieron criterios de evaluación etnocéntricos que juzgaron al otro con sus propias categorías y sin valorar algunos aspectos esenciales de los otros. Esto no les impidió convivir, aunque sí pudo influir en el proceso de integración.

¹⁴³ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica...*, libro III, capítulo XXXIII.

¹⁴⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 71.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 628.

Secretario de la Orden 1564-1570.

En la década de los años sesenta, Mendieta fungió como secretario de Diego de Olarte, provincial de la orden franciscana y viajó con él por diferentes regiones de México. Es en este tiempo cuando se involucra de manera más profunda en los problemas de la Nueva España y se lanza a escribir un buen número de cartas con el fin de conseguir mejoras, tanto para los indígenas como para los religiosos, ya para entonces, las desavenencias de los franciscanos con la Audiencia y sus oidores crecían, por lo que fray Jerónimo escribió la carta mencionada anteriormente en 1562, a fray Francisco de Bustamante, Comisario General de la Orden.¹⁴⁶

En la primera parte de esta carta, el fraile exterioriza sus quejas al rey sobre la conducta anti franciscana seguida por la Real Audiencia, con motivo de las fundaciones de los pueblos de indios por los frailes. En una parte del documento, Mendieta reclama al Rey el poder que le había sido quitado al clero regular. Este reproche lo hizo, en un tono bastante fuerte, porque ya la Corona no apoyaba como antes a las órdenes mendicantes, especialmente a la de los franciscanos. Le dice:

Si ante el juicio de Dios hubiese de tener la culpa [...] trabajos tendría la conciencia de su Majestad. Digo esto porque si preguntáis al fraile porqué no entiende como ANTES en la obra de la conversión y la instrucción de los indios, responde que no puede, porqué S.M. le ata las manos para que no remedie nada de lo que le conviene [...] y ahora mandó que los religiosos no tengan mano ni autoridad para castigar a los indios ni se entrometan en sus negocios, estando muy claro que quitarles eso, es quitarles la mano para la predicación y doctrina de Jesucristo, y para la debida ejecución de los sacramentos.¹⁴⁷

Mendieta atenúa el reclamo anterior, al Rey, culpando al “demonio maldito” de ser la causa de tantos:

excesos y desatinos de algunos religiosos; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión [...] y otras cosas que redujeron a confusión y Babilonia el régimen de la Nueva España.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, “Carta a Bustamante”, en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, p. 514 -544.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 519.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 520.

En la carta, es obvio el sentimiento de enojo y la impotencia de Mendieta ante la situación por la que atravesaba la Nueva España. En ella propone un plan para salvar de la “perdición”¹⁴⁹ a los habitantes de estas tierras, en donde el demonio había logrado causar envidias, conflictos y toda clase de enredos con el fin de evitar que la evangelización se cumpliera. Le dice al Rey:

lo que más conviene llevar por delante V.R. para alcanzar el sosiego, que nos ponga en la libertad evangélica y apostólica que Jesucristo nos dejó, y en que nuestro padre San Francisco nos encaminó [...] y que no sea su reino diviso con muchas cabezas [...] Quiero decir que su visorey, pues su nombre y título denota que es imagen del rey y que tiene las veces y lugar del rey, de facto lo sea, y no lo supedite, ni apoque, ni deshaga lo que él hace en su oficio y gobierno, otro que el mismo Rey.¹⁵⁰

En este escrito, el fraile, no deja dudas sobre lo parcial de su postura sobre quién debía gobernar en Nueva España, ya que la política que había empezado a llevar la había creado serios problemas dentro de la Orden. Mendieta también se refirió a sus cofrades cuando dice: “Los guardianes de los conventos, en los Capítulos estaban renunciando y los frailes preferían regresar a España por no estar contentos”.¹⁵¹

Dos años después, La Orden tuvo un Capítulo en el convento de los Ángeles en Puebla. Fray Jerónimo seguía siendo el secretario del Provincial, Diego de Olarte. En el *Códice Mendieta*, publicado por García Icazbalceta encontramos siete cartas fechadas en 1564, dirigidas a diferentes personajes: tres al Rey; una al Arzobispo fray Alonso de Montúfar; otra a fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, confesor de Felipe II; una más al Marqués del Valle, y, por supuesto, otra al visitador Valderrama.¹⁵² Cinco de estas cartas, basándonos en lo dicho por García Icazbalceta en la nota “Al lector” del *Códice Mendieta*, fueron firmadas por fray Jerónimo. Esto habla de la capacidad de acción que tuvo este fraile, quien, además de trabajar de secretario del Provincial, continuaba con sus labores misionales y lograba tener tiempo para escribir mucho. Aunque no todas las cartas están firmadas por fray Jerónimo, en todas es posible

¹⁴⁹ Mendieta veía como un hecho reprochable que no se a a los indígenas con más disciplina y se les exigiera que cumplieran con sus tareas de católicos. Debido en buena parte a que se les imponían muchos trabajos; no tenían tiempo para dedicarse con mayor fervor a la religión.

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 530.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 517.

¹⁵² Estas siete cartas están escritas desde Puebla, México y Tlaxcala, reunidas en el *Códice Mendieta*, v. I.

identificar un estilo muy semejante al que utiliza Mendieta; lo más probable y de acuerdo con lo que Solano escribió en su “Estudio”, es que éste fuera el secretario oficial de la Orden. En las cartas se puede ver una fuerte unidad ideológica entre los principales frailes en muchos asuntos.

De las cinco cartas firmadas, hay tres que están dirigidas al Rey, en las que la idea predominante es la oposición abierta, por parte de los frailes, a que se cobre a los indígenas la nueva tasación de tributos que se hizo a partir de la venida del visitador Valderrama a América. Este desacuerdo con la medida tomada por la fue común entre muchos de los frailes de las diferentes Órdenes, debido a que aumentaba la vejación a que se sometía a los naturales por la carga excesiva de trabajo. Fray Jerónimo, que conocía el estado de pobreza y explotación en que se encontraban los indígenas, se daba cuenta de cómo el trabajo se cargaba por igual a jóvenes que a ancianos. Esto está explícito en la carta titulada: “Para El Rey Don Felipe Nuestro Señor. En nombre de los Padres Provincial y Difinidores, escrita en el mismo Capítulo de 1564”. En ella reprueba que los funcionarios traten de acrecentar el tributo:

Porque ven que los oficiales de V.M. ponen toda su eficacia en quererlos (a los indígenas) multiplicar para el tributo, sin que se escape mozo ni viejo.¹⁵³

Mendieta se daba cuenta de lo contradictorio de la medida, ya que tanta explotación propiciaba la disminución de los indígenas. Con esta medida tan desastrosa, al incrementar los tributos a los naturales, éstos eran menos cada año.

En otra de las cartas de este año de 64, fechada el 26 de agosto, también dirigida al rey, conocida como “Otra carta para el rey Don Felipe, Nuestro Señor, en Nombre de los Dichos Padres Provincial y Difinidores”, hay una idea predominante: la denuncia que Mendieta hace al Rey, sobre el visitador Valderrama, debido a que éste empezó a interferir en los asuntos de los frailes y a pedir que se les siguiera juicio de residencia. El enojo que sentía Mendieta por este asunto, está ampliamente reflejado, cuando en una parte del texto, al quejarse con el rey, le dice: “que al paso que llevan los negocios después que vino Vuestro Visitador no puede durar muchos días la conservación de la Nueva España”.¹⁵⁴ En esta misma carta, Mendieta se expresa muy bien del virrey Don

¹⁵³ “Carta al rey Don Felipe”, publicada en el *Códice Mendieta*, v. I, p. 30. Está fechada el 10 de enero, de 1564.

¹⁵⁴ *Ibid.* “Otra carta al Rey”, fechada el 26 de agosto de 1564, *Códice Mendieta* v. I, p. 30.

Luis de Velasco al decir que fue muy condescendiente con los frailes: “verdaderamente fue cristianísimo varón y conservó en todo su tiempo en mucha paz estos reinos.¹⁵⁵ La añoranza que Mendieta tenía por los años pasados, se nota en la admiración que le tuvo al virrey Velasco y a los dos días, el 28 de agosto, escribió otra misiva al rey don Felipe, en donde le pedía se hiciera un reconocimiento a este Virrey, ya muerto, por la positiva labor que había hecho con los religiosos y la gran ayuda que proporcionó a éstos, para un mejor aprovechamiento de la doctrina por parte de los naturales.

Otra carta del citado año de 1564, es la dirigida a fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II, escrita desde Tlaxcala el 1º de mayo, titulada “Carta para el confesor del Rey, fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del padre Provincial”. Atribuida a Mendieta coincide con la estancia del fraile en esa ciudad. En ella se hace referencia a las calamidades que azotan a la nueva Iglesia de México. Al referirse a ésta, lo hace pensando exclusivamente en la que habían formado las Órdenes mendicantes. Se queja de que esta Iglesia se ha visto afectada por los problemas que atraviesan la vida de los religiosos en México, particularmente los de la Orden de San Francisco. Hay un párrafo muy interesante que muestra el pensamiento de algunos franciscanos de la época, cuando le dice a Fresneda:

Su Majestad tiene para con los indios naturales de estos reinos como Rey y Señor en lo temporal, obligación de protegerlos y en lo espiritual es patrón dellos.¹⁵⁶

Señala en la cita que el Rey es solamente un patrón espiritual. En esta cita se explica el porqué Mendieta se atreve a exigirle tanto al Rey puesto que se pensaba, entre los franciscanos, que la Iglesia tenía mayor poder que el Rey, en cuanto a lo espiritual, y que el Rey sólo contaba con poder temporal. En este asunto habían fallado al permitir que se cobrara el tributo, y no conformes le dicen esta misma misiva: “parece que es poner mácula y sospecha en la Real persona de poco amor a sus vasallos o de demasiada codicia”¹⁵⁷

La quinta carta, del año de 1564 es la enviada el cuatro de febrero desde San Francisco de Los Ángeles, Puebla, firmada, simplemente “Capellanes de V.M.” y que se titula: “Respuesta de otra que escribió el Visitador Valderrama a los Padres Provincial y

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 31.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 25.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 26.

Difinidores congregados en el Capítulo de Los Angeles”. Considero se le puede atribuir a Mendieta aunque su lenguaje es más humilde que el acostumbrado. En este documento, él acepta la crítica que Valderrama había hecho a su majestad sobre el uso indebido que algunos frailes hacían de ciertos edificios y en el texto promete que esto se moderará ya que los excesos, dice:

son a pura importunación de los naturales [...] Nunca ha sido ni es la intención de los religiosos de esta orden, exceder en cosa ninguna que redundase en descrédito de Nuestro Señor Dios, ni en el de su Majestad ni en ofensa de nadie.¹⁵⁸

La justificación que se da en este texto, como respuesta a la acusación hecha por Valderrama sobre el maltrato y abuso de los indígenas hecho por los frailes, era, que estos asuntos pasaban debido a que esta Iglesia era todavía muy reciente y en su ministerio se hallaban cosas nuevas, diferentes que los frailes no “usan ni usarían en otra parte,”¹⁵⁹

Además de las cinco cartas citadas, García Icazbalceta piensa que Mendieta redactó un documento titulado “En respuesta de otra que escribió el Arzobispo a los padres Provincial y Definidores congregados en el Capítulo de las Angeles, año, de 1564”. Este Arzobispo era el dominico Alonso de Montúfar, quien tuvo muchos problemas con los frailes franciscanos cuando empezó a quitarles ciertas concesiones de las que gozaban, obedeciendo la política de Felipe II y las disposiciones del Concilio de Trento, así como por el cobro que los sacerdotes querían hacer de los diezmos. En esta carta, escrita con tono de enojo, los religiosos le informan al Arzobispo de las resoluciones que habían tomado durante la celebración del Capítulo que tuvieron en el convento de los Angeles de Puebla en 1564:

trabajar en lo que buenamente y sin detrimento de la religión pudiéremos hacer, que es todo aquello que no trae castigo ni nombre de la jurisdicción, como es el confesar y predicar y doctrinar y bautizar y aun casar a los que no tienen impedimento ni embarazo alguno, pero hacer los casamientos revueltos, y castigar idólatras, y las demás cosas tocantes a la iglesia, suplicamos a VS. mande poner los medios y remedio que para ello fueren vistos convenir, porque los Religiosos desta Orden por

¹⁵⁸ *Ibid.* p 21.

¹⁵⁹ *Ibid.* 22

ninguna vía ni manera entenderán de aquí en adelante en semejante negocios, más de reprender los vicios y pecados que sintieren como predicadores del Santo Evangelio.¹⁶⁰

En este texto se refleja la tensión tan fuerte que existía entre los frailes y los clérigos, porque los sacerdotes querían restarles autoridad a los religiosos ya que, según ellos, los frailes se inmiscuían en todos los asuntos, cuando deberían confinarse tan sólo a sus tareas de Evangelización. Recordemos que en los inicios de ésta, los frailes gozaron de privilegios especiales y, como dice Simpson, “poderes extraordinarios que les concedió el papado”¹⁶¹ en cuanto a ejercer funciones que competían a los sacerdotes, y se resistían a dejarlas. Debido a estas pugnas internas y, a que se sentían rechazados los frailes, fue que en el texto, expresan su firme resolución de no intervenir en ciertos asuntos de la Iglesia y dejar que ésta fuera la que debía cumplir su papel de vigilar la idolatría y el matrimonio monogámico.

Al año siguiente, Mendieta dirigió al Rey otras dos cartas. Una de ellas es la titulada “Carta al Rey en nombre de los dichos padres Provincial y Definidores escrita el año de 1565”,¹⁶² donde se dice: “los naturales de estos reinos que han quedado (son) como reliquia de la innumerable gente que solía haber en ellos”. También le pide “tenga piedad y caridad con estos pobres indios más que si no fuesen prójimos”. Le recuerda que gracias a los frailes, los indígenas no han tomado las armas para hacer resistencia y que los misioneros no les han aconsejado que las tomaran. Es muy claro cuando dice que los naturales no han tomado las armas, pues revela ciertas situaciones cotidianas de rebeldía que deben haber existido entre los indígenas, de las que casi ningún cronista hace mención. Es normal que entre los naturales, haya habido descontento con la nueva situación que estaban viviendo. En esta misma carta, Mendieta responde a la acusación que se le hacía de favorecer mucho a los naturales y no ayudar a los españoles, cuando le dice al rey que ellos, los frailes, también “somos españoles, como los seglares, y que los hábitos no hacen de diversa nación”.

La segunda carta enviada por Mendieta al Rey, la tituló “Carta al Rey Don Felipe II desde Toluca a 8 de octubre de 1565 años. Indigno vasallo y mínimo capellán

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 24.

¹⁶¹ L.B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 96.

¹⁶² *Ibid.* p. 35.

de V.M., que vuestros reales pies y manos besa”. Fue publicada en *Cartas de Religiosos*.¹⁶³ Es una carta muy bien estructurada y redactada; tal vez, como afirma Luis González y González, uno de los mejores documentos escritos por el fraile. En esta carta se nota el peso y la importancia que debió haber tenido fray Jerónimo entre los religiosos, pues a pesar del rigor del lenguaje con que está escrita, fue avalada por los superiores de la Orden. En dicha misiva, el principal reclamo que Mendieta hizo al Rey, era el no haber cumplido éste con las condiciones a que se comprometió cuando, por la donación papal, se le otorgaron estas tierras. En la carta vemos que Mendieta no cuestionó nunca la validez legal de la donación papal y centró su preocupación en 24 puntos. De acuerdo con José Luis Martínez el documento toca tres cuestiones principales:

- 1) Gobierno civil, (Virrey, Audiencia Oidores y Jueces).
- 2) Evangelización e Iglesia.
- 3) Asuntos de Indios.

En el primer punto notamos que, para Mendieta, no era suficiente la Audiencia con su presidente para gobernar. Él quería que el poder se concentrara en el Virrey y que éste fuera de ilustre casta para que no se dejara vencer fácilmente por la "cobdicia", como muchos de los que ejercían el poder público y administrativo. También proponía Mendieta que los oidores de la Audiencia fueran examinados antes de venir a México “y que se mire más a la bondad de éstos, que a sus letras”. Hace mucho hincapié en que el Rey es el representante del Vicario de Cristo y por lo tanto él es quien debe regir estas tierras, ya que el Papa se encuentra muy lejos de ellas. Para Mendieta los indígenas, por su naturaleza, requerían de una sola cabeza para su gobierno “y que esta cabeza tenga más prudencia y buen juicio, que no de ciencia de Digestos ni Códigos, los cuales les han hecho más daño que provecho.” Él se daba cuenta de que las Leyes Nuevas de 1542, apoyadas por la Corona, que se imponían en la tierra favorecían poco a los naturales, lo cual, desde un punto de vista más justo y paternalista, nos muestra que fray Jerónimo tenía razón. Una vez más hablaba de que los indígenas estuvieran apartados de la mala influencia de los españoles para evitar abusos. También hay que ver que atrás de dicha actitud existía una relación de poder, ya que de esta manera era más fácil a los

¹⁶³ *Cartas de Religiosos. 1539-1594*, de la *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, v. I, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, Las notas que a continuación vienen son de esta misma carta.

frailes ejercer su dominio. En lo personal considero que la acción de separar a los indígenas quizá influyó en que éstos no se integraran pronto a la sociedad colonial, lo que repercute hasta nuestros días principalmente en el campo.

Con respecto al segundo punto de la “Evangelización e Iglesia”, Mendieta le pide al rey que mande más religiosos y le recuerda que todos los cristianos, para salvarse, tienen que dar preferencia a la salvación de sus almas. Esta idea es la meta de la doctrina cristiana. Además, se trataba de convertir nuevas almas para compensar las que se habían perdido con el protestantismo. Por todas estas razones fray Jerónimo sentía que el rey tenía que dar preferencia a los religiosos sobre los seculares, ya que a éstos sólo les interesaba hacer fortuna. En la carta no sólo critica a los españoles sino también al clero secular. En un párrafo dice “que los clérigos han hecho más daño que fruto en esta tierra, porque ellos han doctrinado y predicado poco y han turbado y estorbado muy mucho a los religiosos”, y también le recuerda que el principal intento del Vicario de Cristo, cuando le adjudicó el señorío de estos reinos a los reyes de Castilla, fue “para proveer de ministros que predicasen el evangelio a estas gentes que estaban so el yugo del demonio” y le dice que él, su majestad, está obligado a pretender y procurar de estos reinos más la conversión de las ánimas que el acrecentamiento de los tributos. Para Mendieta, con la educación tan rígida que había tenido dentro de una estricta observancia, era primordial la obra espiritual sobre la obra temporal. Él sentía que los naturales necesitaban más de apóstoles que pudieran llevar a cabo esta misión que de sacerdotes, más mundanos, a los cuales no les concedía ningún valor. “Ministros religiosos para su doctrina y administración de los sacramentos, antes que clérigos seculares”.

En el tercer punto, “Asuntos de indios”, trata un tema en particular, el que se refiere al aspecto de la justicia que debería tenerse con los indígenas. Fray Jerónimo pretendía una justicia más equitativa; que en la práctica de ésta, no se favoreciera a los españoles. Quería que los malos españoles fueran castigados con todo el rigor de la ley para evitar la impunidad. Para él, en caso de un pleito entre indígenas y españoles, si hubiera duda sobre quién tenía la razón, ésta debería dársele a los primeros.

Fray Jerónimo, cuando se refería a los indígenas lo hacía como “gente divisa entre sí la más diversa y disconforme que hay en el mundo, y lo más aparejada para andar siempre en pendencia y pleito los unos con los otros”. Es por este motivo que proponía que no se diera pie para que se hicieran líos que sólo conducían a juicios

negativos contra los indígenas ya que dejaban pérdidas económicas y de tiempo. En la carta comenta también que los naturales “antes no tuvieron pleito por escrito ni que durase mucho tiempo”. Con el fin de proteger a los indígenas, Mendieta en esta carta de 1565, como en otros escritos, maneja una visión idealizada de aquéllos y entre las peticiones que hizo al Rey estaba el que nunca entrase ganado de españoles a donde quiera que hubiese sementeras por coger de los naturales, de cualquier semilla que fueran. Mendieta estaba consciente de que ya se había legislado con anterioridad sobre estos asuntos; “tengo entendido que hay leyes puestas [...] pero los corregidores y los jueces disimulan con quien quieren, porque a la vez les va su interés.”

De las cartas enviadas por Mendieta al Rey, ésta de 1565, fue escrita de manera más clara, con menos arrebatos. En ella fray Jerónimo quitó las proposiciones arbitrarias que había hecho en la carta de 1562, dirigida a Bustamante para que llegara al Rey. Desde los primeros años de su estancia en México, se vislumbra a un Mendieta que hace propuestas para un mejor gobierno de la Nueva España, pero en los documentos arriba mencionados, en particular en la carta de 1562 y la del 8 de octubre de 1565, se encuentra el ideario político y religioso de Mendieta. En ellos está el meollo de lo que a su juicio debía hacerse para sustentar y conservar la doctrina cristiana en Nueva España.

Mendieta reformador.

Hasta ahora hemos ido siguiendo, a través de las cartas escritas por fray Jerónimo, el pensamiento¹⁶⁴ del franciscano que vino a los habitantes de Nueva España, con el fin de continuar la labor emprendida treinta años antes por los primeros “Doce” misioneros que llegaron a México. Esta correspondencia nos ha mostrado al hombre incansable en la lucha por sus ideales, un hombre terco que se oponía a que el clero secular tuviera más poder que el regular. Un hombre pro indígena que desde sus convicciones no dejaba puertas sin tocar para exigir una mejor vida para los naturales.

En 1567, al observar la situación tan relajada, en cuanto a disciplina, que se estaba dando en el interior de la Orden, Mendieta sintió la necesidad de proponer una reforma en todos los aspectos que concernían a las normas de conducta y disciplina que debían seguirse. Para esto escribió un documento titulado “Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio”, mismos que fueron publicados por García Icazbalceta

¹⁶⁴ Término amplio que utilizo para describir la tarea intelectual del fraile, a veces teológica, filosófica pero en general con un punto de vista muy religioso y cristiano. Un pensamiento diverso en varias disciplinas.

en el *Códice Mendieta*, v. I. He considerado este documento fundamental para tener mayor acercamiento con el pensamiento religioso del fraile. Podemos constatar, a través de los treinta puntos que conforman el documento, la insistencia que existe de parte de fray Jerónimo en regresar a la disciplina que los frailes observantes habían seguido en la Orden al menos desde que fray Juan de Puebla, 1487, fundó la Custodia de los Angeles y que para la segunda mitad del siglo XVI, se estaba relajando. Mendieta inicia el documento con un estilo humilde y solemne:

Yo, fray Hierónimo de Mendieta aunque pecador y pobrecillo [...] y no pensando en enseñar a mis Padres, de quien yo tengo que recibir doctrina, [...] puse aquí estos avisos para nuestros Padres los Provinciales y los Prelados que fueren desta Provincia [...] todo lo que aquí se pone es muy esencial, y conviene tenerlo *prae manibus* [...] las cosas que causan el perdimiento de la religión y que los Prelados no pueden regir bien en esta provincia, ni los súbditos tener asiento en ella, son las siguientes: a) Recibir sin el debido examen a los novicios; b) criar fuera del convento a los recién profesos; c) tener poco cuidado de estudios y ejercicios para ocupar a los Religiosos; d) necesitarse los Prelados a tener frailes de ruego; e) Tener por motivo principal la provisión de paredes y casas, y no nuestra Religión y concierto.¹⁶⁵

A continuación, voy a destacar los aspectos que considero más importantes de cada uno de los treinta avisos, porque son muy reveladores de la formación religiosa y moral del fraile y ayudan mucho a entender el pensamiento y el actuar del franciscano.

1.-Novicios. El Provincial de la Orden, fray Miguel Navarro, había puesto una tabla en los conventos de Puebla y México, con los requisitos necesarios que deberían cubrir los que quisieran ingresar al convento. Acerca de esta tabla Mendieta sugería tres medidas que deberían tenerse en cuenta: a), no se debía admitir a los nacidos fuera del matrimonio a menos que tuvieran grandes cualidades; b), a los que tuvieran un defecto físico o fueran feos, no se les debía de aceptar a menos que sirvieran de ejemplo en el pueblo y de honra a la orden; c), no se debía permitir que se recibiera a extranjeros, a menos que fueran personas muy honradas y estimadas en el mundo. Por las normas propuestas por Mendieta en este aviso, nos damos cuenta que era muy selectivo, quería un grupo muy cerrado para atender las cosas de la Orden.

¹⁶⁵ “Avisos Tocantes a la Provincia del Santo Evangelio, Año de 1567”, en *Códice Mendieta*, v. I, p.66 - 98.

2.- Legos. Pedía que se les enseñara a trabajar, “sacando” el Oficio Divino. Para él los legos debían aprender oficios necesarios: ropería, barbería y hacer calzado, y en especial hacerse cargo de una huerta y de cocinar; “lo cual hoy en día ya nadie quiere hacer.” Por lo visto la disciplina ya no estaba funcionando como la observancia requería. Fray Jerónimo exigía que para que cumplieran bien con sus deberes, había que enseñarles a tener: a), fidelidad en sus oficios; b), cuidado y limpieza para hacerlos; c), celo de la pobreza para no desperdiciar nada; d), caridad especialmente con los necesitados; e), sujeción total de su Prelado.

3.- Coristas. Explicaba las normas que los coristas deberían seguir como la de no cambiarse de convento hasta que tuvieran un año de profesos. A menos que tuviera el permiso de sus Definidores y el del Provincial, ningún corista podría estar en donde no hubiera frailes en comunidad. Durante el primer año de ingreso los coristas no deberían tener estudios de letras, y sólo entonar lo que se canta en las misas y el Oficio Divino. Fray Jerónimo pensaba que éstos debían dedicarse a los trabajos físicos y a las cosas de religión.

4.-Estudios. En él proponía que existieran tres estudios continuos y formados, “para que los estudiantes dellos salgan con su curso,” dos de gramática, y el tercero de artes y teología, como fuera procediendo. A cambio, pedía estudiantes hábiles, virtuosos y bien disciplinados. No se nos olvide que los franciscanos de esa época consideraban el estudio bueno, siempre que éste llevara a Dios. También hay algunas reglas para los estudiantes menos hábiles: éstos debían de aprender el latín del Misal y del Breviario y adquirir una preparación menos profunda; también proponía cómo deberían de ser las casas destinadas para el estudio: a), tener suficientes bastimentos y éstos no haberlos obtenido explotando y humillando a los indígenas; b), que fueran lugares de poca visita; c), que estuvieran en tierra fría. Este determinante geográfico, era muy importante para Mendieta. Proponía como ejemplo, la casa de Toluca por estar en tierra fría y por contar con todas las partes que se requerían. Uno de los propósitos de Mendieta era que en estas casas de estudio no se sirvieran de indígenas para los oficios, sino de legos ya que había muchos.

5.- Estudios de lenguas. Este aviso constituye una de las propuestas más importantes que hizo Mendieta, a los Superiores de la Orden. Se trataba del estudio de las lenguas indígenas. Fray Jerónimo tenía especial empeño en que se enseñara a hablar la lengua náhuatl y el otomí, que eran las generales. Ellas se deberían enseñar en grupos

de tres o cuatro o más personas, entre los que iban a tomar el hábito, tanto a los de aquí como a los que vinieran de España. Pedía que a los recién llegados, aprovechando el fervor que traían, se les mandara a estudiar las lenguas, “para que así cobraran afición por los naturales”. Proponía que hubiera siempre tres intérpretes de lenguas bárbaras: popoloca, matlazinga y totonaca. Para las lenguas mexicana y otomí, pedía que hubiera al menos dos “estudios”, es decir dos lugares en que se aprendieran. Mendieta calibraba muy bien el poder que otorgaba el conocimiento de las lenguas vernáculas, ya que no era un conocimiento que interesara a la mayoría de los españoles ni siquiera al clero secular. Para Mendieta el saber lenguas garantizaba el éxito de la predicación y la confesión, y aseguraba que los frailes podrían salir fuera de las ciudades a predicar la palabra de Dios y a impartir los Sacramentos en los lugares en donde no hubiera sacerdotes que hablaran las lenguas de los naturales que eran en la mayoría de los pueblos. Los frailes podrían así ejercer el oficio de Apóstoles, siempre y cuando lo hicieran con la humildad necesaria. A Mendieta no sólo le preocupaba la lengua como un instrumento para convertir almas, sino también en sí misma, y procuraba que no se corrompiera el náhuatl, al que valoraba tanto como al latín: “La lengua mexicana no es menos galana y curiosa que la latina [...] cuya inteligencia y uso se ha perdido, y aun el común hablar se va de cada día corrompiendo”.¹⁶⁶

6.- Órdenes Sacras. Pedía que nunca se promoviera a órdenes sagradas “al fraile díscolo o disoluto hasta que se reforme”. Daba algunas reglas referentes a la edad y a los conocimientos con que deberían de contar los que quisieran ordenarse, tanto de subdiáconos como de diáconos o sacerdotes. Con dichas reglas, Mendieta pretendía que tuvieran algo de madurez las personas que se quisieran ordenar, y así evitar que cualquiera, bajo el menor pretexto, se ordenara.

7.- Confesores y Predicadores. En este aviso proponía que los que iban a confesar o a predicar a españoles o a indígenas pasaran un examen. Para el fraile lo más importante en el caso de los predicadores que si iban a destinar a los indígenas, era que se les examinara para ver si se sabían las lenguas de manera congruente y algo de las Sagradas Escrituras. Para ser confesor se requería se tuvieran treinta años o más. Para ser confesor de españoles, Mendieta pedía que supieran bien una Suma y ser “prontos” en casos de conciencia; pero para confesores de indígenas era suficiente con que tuvieran alguna inteligencia; en casos de conciencia, lo principal era que conocieran la

¹⁶⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XLIV.

lengua. Nunca tuvo Mendieta un trato igual para indígenas y españoles y de esto hablaré en el capítulo dos, por considerar que éste es uno de los principales temas de mi tesis.

8.- Conventos. Para Mendieta, en la Provincia del Santo Evangelio, hacía falta un convento construido exclusivamente para el estudio y recogimiento de los jóvenes en donde se conservaran las ceremonias de la Orden. Quería que con la mayor brevedad posible, se construyeran más conventos y ponía mucho énfasis en que los Guardianes de estos administraran bien las provisiones, que no se desperdiciaran y mucho menos se utilizaran para mandarse regalos de un convento a otro. Fray Jerónimo siempre exigía que se siguiera el ideal de pobreza. Como predicadores debían de predicar el desprecio de la vida mundana. Debería haber tres o cuatro confesores ordinarios en México y dos en Puebla, algunos más en cuaresma. El oficio Divino debía decirse en tono y no rezado y se cantarían en determinadas fiestas.

9.- De las casas. En este aviso, especificaba muy clara su posición en contra de que se abrieran más casas. El motivo que daba era que no había religiosos suficientes. Para él había sido muy acertada la medida que se había tomado en los años sesentas de cerrar varias casas porque las consideraba “Degolladeros de frailes a donde se mancan y cobran enfermedades”;¹⁶⁷ sólo servían para que los frailes se distrajeran ya que estaban muy aislados y pocas veces los Prelados los visitaban. Recomendaba que en poblados de poca gente sólo hubiera dos frailes y en los demás pueblos se pusieran cuatro.

10.-De las misas. Pedía que se siguiera la costumbre, que había en la Provincia del Santo Evangelio, de no aceptar misas pagadas ya que esto propiciaba relajación y perdimiento. Para Mendieta deberían de existir dos clases de misas: la conventual que se decía por la misma intención que en España y que se diría diario, pero sólo en los conventos de Puebla y México; y la misa de domingos y fiesta de guardar que se diría también en las casas más pequeñas.

11.-Edificios. Proponía se apresuraran a terminar los conventos empezados y que si éstos eran muy lujosos se redujeran a una traza humilde. Si se tuviera que fundar una casa nueva en la Provincia, lo cual no recomendaba, se debería utilizar como modelo la traza de San Juan Teotihuacán. De tener que fundar otra en un pueblo, porque la casa anterior ya no era suficiente, se utilizaría como modelo la casa de Cholula.

¹⁶⁷ Las casas que se cerraron fueron Chietla, Tehuacán, Tepexic, Xolotzingo, Izaquimaxtitlan y Querétaro. Mancan significa: lisiar, estropear, lastimar, herir, según el *Diccionario de la RAE*.

12.-Ornamentos de la iglesia. Proponía que hubiera una lista, en cada convento, de los ornamentos con que se contaba y que éstos no fueran ricos ni costosos pero tampoco corrientes, ya que el culto divino tenía que tener un respeto. Fray Jerónimo aceptaba que se usara la capa y las “almáticas” por los frailes, siempre y cuando hubiera alguien que las donara. Sobre el uso de vasos y cosas de plata debía seguirse la legislación tradicional que no lo permitía. Sólo se usarían las custodias y los cálices.

13.-Libros. Para Mendieta no se debía permitir que fueran sacados de las librerías, sin licencia del Provincial bajo pena de excomunión. Proponía que en todas las casas hubiera copia de los libros principales, lo cual se haría de acuerdo a la calidad de cada convento. Tal labor servía además para que los Religiosos pudieran prepararse y de esta forma se evitaba que anduvieran cargando libros de un convento a otro. Hay que recordar que Torquemada nos dice que Mendieta nunca estaba ocioso sino que “se ocupaba en rotular los libros de la librería y convento”.¹⁶⁸

14.-Ropa y Comida. En este aviso, Fray Jerónimo ponía mucho énfasis en que se respetara la costumbre que habían tenido por siglos los franciscanos de vestir el humilde sayal. El único sayal permitido era uno mediano, no delgado, de buen color, cuyo precio era de tres tomines. La “cuera”¹⁶⁹ no era permitida. Si se encontraba algún fraile vestido con este material, la ropa se le quemaría. Tampoco permitía el uso de manteles en las mesas ni colchones en las camas. En cuanto a la cantidad de comida, debía de hacerse con moderación evitando la gula, comer en demasía, que es contra el voto de pobreza.

15.-El modo de sustentarse los frailes. En cuanto a este punto, Mendieta decía que había tres formas por las cuales los frailes se podían sustentar: *libenter oblatis*, “de merced”; *laboris*, “de trabajo”; y, *petendo elemosynas* “de pedir limosnas”. La primera forma permitía aceptar todo lo que libremente se les ofreciera a los frailes ya fuera de españoles o de indígenas. La segunda, se refería a que en el caso de que no hubiera limosnas libres, los frailes deberían recurrir a la merced de su trabajo, pero sin excederse. El rey y los encomenderos tenían que pagarles por administrar los sacramentos, como se hacía con los curas. La tercera manera se refería a que su majestad debía junto con los encomenderos dar algo de los tributos a los mendicantes y que esta parte se guardara para que fuera repartido en los conventos necesitados. Otra cosa que proponía era que los Guardianes firmaran de recibido por las mercancías que

¹⁶⁸ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.* p. 369.

¹⁶⁹ Especie de chaquetilla de piel que se usaba sobre el jubon, según el *Diccionario de la RAE*.

se les dieran. De esta manera los Prelados superiores podrían vigilar que los Guardianes no pidieran ni gastaran demás.

16.- Del conversar dentro de la Casa. En este aviso recomendaba respeto a los otros y atacaba el vicio de la lengua, es decir el mucho hablar. También recomendaba que no se hiciera diferencias en el trato entre los que nacieron aquí y los que vinieron de España. Recordemos que éste era uno de los principales problemas en el interior de la orden. No escribir ni hablar mal sobre las cosas de esta tierra para evitar se produjera un sentimiento negativo que provocara que las gentes se quisieran regresar a Castilla.

17.- Corrección de los que pecan. En este aviso indicaba cómo debían de comportarse los confesores con los pecadores, les pedía a los primeros que no juzgaran con ligereza a los segundos y que los perdonaran. “Los pecados de inobediencia y descomedimiento con los superiores así como los que ponían discordia *inter fratres*, “entre hermanos”, quebraban la paz en el convento y deberían ser castigados con más rigor que los pecados carnales.

18.-Los enfermos. Pedía que se tuviera con éstos gran caridad, que las boticas estuvieran bien surtidas de todas las medicinas necesarias y que los pacientes tuvieran la libertad de cambiar de médico cuando quisieran.

19.-De las elecciones. Proponía las siguientes reglas que se deberían de seguir en las elecciones internas de la Orden: a), nunca se debía querer ser elegido y menos demostrarlo; b), el Prelado saliente no debía designar a su sucesor ya que a éste lo escogería el Espíritu Santo; c), no debían los electores hacer política para elegir a algún pariente o amigo de su misma Provincia; d), las elecciones deberían hacerse de acuerdo a la voluntad de Dios y eligiendo a los más aptos.

20.-De las calidades de los Prelados. Comienza Mendieta mencionando algunos defectos que se deberían desechar para no equivocarse al escoger al Prelado: a), el ser parcial, ya que esto propiciaba que hubiera división entre hermanos; b), el ser indisciplinado y relajado; c), que el Prelado fuera como en España, “a donde el Prelado tenía un comportamiento altivo y odioso”¹⁷⁰; d), indiscreto. A su vez, consideraba que un Prelado debería contar con las siguientes virtudes: a), que tuviera suficiente corazón y coraje para tratar a todos sin hacer distinciones de ninguna especie; b), que sea Religioso en su vida y celoso de su pureza; c), que sea humilde y tuviera presente que a

¹⁷⁰ “Avisos Tocantes”..., p. 88.

los que mandaba eran sus hermanos, y no sus “vasallos;” d), el Prelado debía ser prudente. Mendieta pedía que no se diera cargo de Prelado superior ni de Guardián ni Presidente de alguna casa, al que no quisiera a los indígenas, porque podía maltratarlos.

21.-Para la elección de Prelados. En este aviso Mendieta consideraba necesario desterrar y “abominar” la ambición por las Prelacias. Pretendía que las elecciones se llevaran a cabo, procurando el bien común, y que se recordara a los que podían ser electos, que tendrían que dar cuenta de sus actos a Dios. El Prelado que acababa su oficio debería juntar a los frailes y decirles *Ad terrorem*, “para aterrorizarlos” las tres imprecaciones siguientes: a), los que hubieran sobornado a los compañeros con el fin de ocupar un cargo, Dios se lo demandaría; b), el que hubiera hecho peticiones a sus compañeros para que votaran por él, juntos, tendrán que rendir cuentas a Dios; c), “Dios Nuestro Señor demandará hasta el infinito al elector que no eligiera a la persona que consideraba más idónea para el puesto”.

22.-Del conversar fuera y primero con los Señores Obispos. Mendieta no ocultaba el desagrado que sentía por los Prelados que aprovechaban la presencia del Obispo para acaparar su atención. Para él lo mejor era tener el menor trato posible con los Obispos. Sin embargo, les pedía a los frailes menores que se comportaran humildes y respetuosas con ellos. Esta actitud de rechazo era comprensible por el gran poder que los obispos habían adquirido después del Concilio Tridentino, ya que contaban con plena potestad jurisdiccional para actuar en sus diócesis. Si era necesario fray Jerónimo sugería que se les hiciera notar a los Obispos alguna falta o vejación que hubieren hecho a los indígenas, pero con mucho tacto. Decía: “que no era decente a los Religiosos andarse sirviendo a los “Obispos de palillo”¹⁷¹ ni buscar acercarse a ellos.

23.- Con los Clérigos. No quería que se admitiera en el monasterio “de asiento” a ningún clérigo ni persona fuera de la Orden. En caso de que llegaran a quedarse en el convento por una noche, se les trataría con la misma cortesía que a un huésped. Les pedía a los frailes que nunca hablaran mal de ellos en privado, ni tampoco lo hicieran con los seglares puesto que los clérigos eran ministros de Dios, y no había que juzgar ni publicar sus malas obras.

24.-Con los Religiosos de otras Órdenes. En este aviso insistía que se tratara con amor y caridad a los frailes de otras órdenes en especial a los de Santo Domingo y San Agustín, pero también pedía guardar una sana distancia para evitar malos entendidos.

¹⁷¹ Obispos de palillo quiere decir “lambiscones” según el *Diccionario de la RAE*.

25.-Con el Virrey. En este aviso proponía cómo debía de ser el trato de los frailes con el Virrey. Sólo el Prelado Superior o el Guardián del convento de México u otro Prelado de esta dignidad podía tratar con el Virrey asuntos que se refirieran a los naturales o a cosas de la religión. Especificaba normas, con respecto a cierto protocolo que debía seguir el elegido para ir a palacio, lugar al que se debía ir poco, lo mismo que a la casa del Virrey.

26.- Oidores. No permitía que los frailes se dirigieran a los Oidores con asuntos que no fueran escritos y probanzas a menos que éstos fueran muy religiosos y pidieran consejo a los franciscanos.

27.-Corregidores. Recomendaba que se tratara de estar de acuerdo con ellos porque sería para bien del pueblo en donde estuvieren. Por la correspondencia de fray Jerónimo sabemos que con los Corregidores, los franciscanos tuvieron serios problemas. Mendieta pedía a los Religiosos que con estos funcionarios sólo trataran asuntos en los que ellos pidieran consejo; nunca deberían meterse los frailes en negocios de elecciones en los pueblos ni se debían entrometer en nada que tuviera que ver con jurisdicción real. Pero si algún corregidor actuaba mal, el fraile debía escribir al Virrey y decirlo, pero sin que el corregidor supiera quien lo había acusado. Esta conducta que hoy nos parece hipócrita era con el fin de evitar el escándalo, que en esa época era uno de los mayores pecados. Este párrafo demuestra la tensión tan fuerte que a veces había entre los frailes y los corregidores.

28-Espanoles se llama otro de los avisos. En él proponía que los frailes tuvieran una relación cautelosa con los españoles, en especial cuando servían de medianeros en algún asunto con los indígenas:

seamos cautos y estemos muy sobre aviso para no entender en semejante negocio, porque si es compra y venta o alquiler o empréstito, es poquedad nuestra hacernos sus solicitadores y ellos debían de tener vergüenza en encomendarnos; y si son otras cosas en que comúnmente pretenden aprovecharse de los bienes de los indios o de su sudor, ello para siempre en daño de los pobres y en quiebra de la más flaca parte y no lo hacen los indios de su voluntad, ni lo harían, sino por nuestro respeto, lo cual redundando todo en cargo de nuestras conciencias.¹⁷²

¹⁷² “Avisos..., p. 95.

29.-Los Indios. Sobre esta materia proponía que, cuando hubiera que castigar a los naturales, se hiciera en secreto y no en público, en especial si eran principales. Aclaraba que los castigos se debían de hacer con moderación y no con pasión. Mendieta quería que los indígenas entendieran que los frailes lo único que se proponían era la salvación de las ánimas y que el castigo era sólo un paso para enseñarles a enmendarse.

30.-Con respecto a los internos de la Orden, Mendieta, deseaba que estuvieran en armonía. Se procurara la paz, la caridad y el amor. Que éstos fueran celosos de su profesión y de la pobreza en que vivían. Los internos durante el día deberían “baptizar,” predicar, confesar, administrar los demás sacramentos y confortar a los tristes. Trabajar con reposo y devoción el Oficio Divino así como darse tiempo para rezar. Pedía que todos se tolerasen y se aceptaran con sus defectos para que pudieran hacer mejor su labor de conversión y salvación de almas.

Avisos Generales. En este apartado hizo un resumen de cuál debería ser el trato que deberían tener los frailes con las demás personas. Lo que fray Jerónimo quería era que se cumpliera con el mandamiento de la Iglesia que dice: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Para él se debía cumplir con quien se hubiera que cumplir, disimular con quien se deba disimular y “no arrojarse como bola por despeñadero. Porque con nuestras palabras y obras indiscretas solemos dar cuchillo con que otro nos degüelle”.¹⁷³

Por el gran número de avisos y su contenido podemos deducir que Mendieta tenía gran conocimiento sobre la administración de conventos, en parte adquirido antes de venir a México, pero sin duda reforzado en su larga estancia en la Nueva España, en la que no paró de viajar. El tipo de reforma propuesta por el fraile, abarcaba hasta de los detalles más nimios. Pretendió él ocuparse de todos, desde los legos y coristas hasta los guardianes y Prelados de la Orden. Para todos trazó una conducta, un modo de vida lleno de rigor y también de caridad. Instruyó normas para los conventos y casas, pensando siempre en que perdurara el modelo de San Francisco. Ofreció consejos muy atinados sobre el estudio de lenguas indígenas y el acercamiento a los naturales.

En estos avisos hay tres aspectos en los que Mendieta hizo más énfasis y que vale la pena mencionar: los hermanos menores deberían tener especial cuidado en administrar la pobreza, en llevar una vida de oración recatada apartándose lo más posible del contacto con lo mundano y evitar la cercanía con los españoles seglares y

¹⁷³ *Ibid.* p. 98.

con el clero secular. En resumen, en este documento, constatamos la estricta formación religiosa que tuvo el fraile, así como su concepción jerárquica de la vida.

De manera frecuente en todos sus escritos, se refleja que Mendieta añoraba los primeros años de Evangelización, la edad dorada a la que tanto alude en su obra. No lo hace como se ha supuesto porque creyera que Nueva España, durante dichos años hubiera sido un paraíso. La nostalgia del autor por esa época era un recuerdo sublimado de la forma en que los primeros franciscanos vivieron al llegar a México, como apóstoles en tierra de misión. Para él, éstos habían vivido y evangelizado en un estricto cumplimiento de las reglas de la Observancia que los “Doce” franciscanos aportaron para la creación de la Provincia del Santo Evangelio.

En definitiva, Mendieta se proponía con estos “Avisos de 1567” un mayor rigor en los estatutos de la Orden, con el fin de rescatar el espíritu religioso y recuperar el prestigio político y social que ésta había tenido en las primeras décadas del siglo XVI. Para llevar a cabo dichas reformas, el fraile se basó en las reglas que habían seguido por siglos los franciscanos. La regla primordial dentro de los franciscanos era la pobreza y Mendieta recurrió a ella constantemente. Es evidente que la vida de los frailes después de la Conquista se fue haciendo un poco más fácil, lo que debe haber llevado al relajamiento en el cumplimiento de leyes tan austeras. Esto no quiere decir que todos los frailes hayan actuado así, indudablemente muchos siguieron fieles a este tipo de vida tan rigurosa.

Su estancia en España. Luchas y logros 1570 - 1573.

En 1567, cuando Mendieta escribió estos “Avisos”, era Guardián en el convento de Tlaxcala y fray Miguel Navarro fue electo provincial de la Orden. Dos años más tarde en 1569, éste le pidió a Mendieta que fuera con él a España para arreglar asuntos referentes al clero novohispano y para que ambos asistieran al Capítulo General que iba a celebrarse en Florencia, Italia, en 1571, pero que se celebró en Roma, ya que el Papa lo cambió a esa ciudad, según informa Mendieta en una de las cartas que envió a Ovando desde el convento de Vitoria.¹⁷⁴

Este viaje de regreso a España marcó una época muy importante en la vida de Mendieta. Para nosotros, los estudiosos del fraile, su estancia en la Península es

¹⁷⁴ “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al muy ilustre Sr. Don Juan de Ovando”, *Cartas de Religiosos*, p. 117.

fundamental ya que es de gran utilidad para ahondar en la personalidad del fraile. A través de las *Cartas* que escribió en estos años, ha sido posible constatar ciertos datos biográficos, que él mismo menciona. También estas *Cartas* me han servido para conocer al hombre que, conforme pasaron los años y la Evangelización, no logró lo que él, junto con sus compañeros de misión, se había propuesto y manifestó momentos de desaliento. Recordemos que en la carta que escribió al Ministro General en 1571, en Vitoria, ya citada al inicio de la biografía, Mendieta se desnuda, se muestra débil, temeroso, lleno de remordimientos y contradicciones. En estas cartas de España se reflejan los sentimientos de flaqueza que tuvo Mendieta al volver a su tierra con sus parientes, y cómo deseaba no regresar a las Indias, decisión que él había criticado muchas veces en otros frailes. Sin embargo, en ellas también encontramos párrafos que indican lo contrario, las dudas que él sentía sobre volver a México. Su conciencia y sus intereses indigenistas lo llamaban. Tanta confusión de sentimientos lo hizo caer en una serie de contradicciones y culpas sobre cuál debería ser la conducta a seguir.

Durante su estancia en España escribió siete cartas. Cuatro fueron enviadas desde Vitoria y están dirigidas al Lic. Juan de Ovando; una más para fray Francisco de Guzmán; otra al Ministro General de la Orden, Cristóbal de Cheffontaines; y la última para fray Miguel Navarro desde Castro de Urdiales, antes de regresar a México en 1573.

Aludiré en primer lugar a la dirigida al Ministro General de la Orden. En ella explica el porqué del viaje de Fray Miguel Navarro y él, a España. El motivo principal había sido ir a la Península para promover que los Prelados en América fueran españoles ya que en México, el Comisario General de la Orden, fray Francisco de Rivera favorecía a los frailes de origen criollo, que se estaban ordenando. Este fraile, junto con el obispo de Tucumán, fray Jerónimo de Albornoz, trató de evitar que la intervención de Mendieta y Navarro tuviera éxito. De este asunto dejó constancia fray Jerónimo, en la citada carta de 1571, escrita desde el convento de San Francisco de Vitoria al padre al Cristóbal de Cheffontaines, en donde le dice:

No obstante la contradicción que puso Fr. Hierónimo de Albornoz, Obispo de Tucumán, el cual a la sazón se halló en Roma y pretendió de persuadir a V.P. Rma., que la vuelta del P. Miguel Navarro ni la mía convenía para aquellas partes de Indias.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, “Carta al Padre General de la Orden de San Francisco”, incluida en *el Códice Mendieta*, v. I, p. 166.

El resultado de esta disputa fue doble: por un lado, se reforzó el partido de los españoles y, por otro, se dividió el espíritu religioso que había reinado entre los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio. Uno de los grandes problemas fue la envidia que se suscitó entre los frailes ordenados en España y los ordenados en estas tierras.¹⁷⁶ Todas estas políticas en el interior de la Orden fueron las causas, además de su mala salud, de que el fraile se quedara en España casi tres años. En todo este tiempo fray Jerónimo no dejó de ocuparse de los asuntos de las Indias.

Recién llegados a España en febrero de 1570, Mendieta y Navarro se entrevistaron en Madrid con Juan de Ovando quien era miembro del Consejo de S.M. en la Santa Inquisición y Visitador de su Real Consejo de Indias. En esta reunión, Ovando se interesó por saber la opinión de los frailes sobre algunos aspectos de gobierno que pudieran mejorar la situación en las Indias. Mendieta, en la *Historia eclesiástica*, libro III, capítulo XXXII, hace referencia a esta entrevista:

Entre otras cosas tocantes a estas tierras [Ovando] me preguntó qué modo se podría dar para que se hiciesen poblaciones de españoles en ellas, sin perjuicio de los naturales [...] yo le di la respuesta por escrito, no confiando en mi lengua.

Meses después, en abril de 1571, en una de las cuatro cartas que antes mencioné, escrita en Vitoria, Mendieta envió a Ovando las respuestas a las tres preguntas que éste le había hecho a su paso por Madrid: primera, cuál sería el medio para que los Obispos de las Indias y los frailes que residían en ellas tuvieran conformidad; segunda, cuál sería el medio que se daría para evitar que los indios en el pagar de los diezmos no fuesen vejados y tercera, cuál sería el orden que se “pornía” para que los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales. Las respuestas están en la carta titulada, “Del Padre Jerónimo de Mendieta al ilustre Consejero de S.M. En la Santa Inquisición y Visitador de su Real Consejo de Indias”.¹⁷⁷

A la primera pregunta, el fraile respondió diciendo que era un asunto difícil de solucionar:

porque éstos provenían de dos designios diferentes, *immo*, “contrarios”, que los unos y los otros tienen: los unos de ampliar las rentas de sus iglesias y el fausto de la dignidad episcopal, y los otros de ayudar a los

¹⁷⁶ Francisco Solano, “Estudio Preliminar”, p. XXIX. Apoyado en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI, para la historia de México*, México, 1914, doc. núm. LIV, p. 298-300.

¹⁷⁷ En *Cartas de Religiosos*, p. 101 - 115. Las siguientes respuestas proceden de esta misma carta.

pobres a salvar sus ánimas sin interés, redimiéndolos de la vejación que les podrían dar los que lo pretenden.

En esta primera respuesta, propuso que hubiera dos Obispos en Nueva España, al estilo de las naciones de Oriente. Uno del clero secular para los españoles; “por españoles se entienden todos aquellos que no son puramente indios, conviene a saber, los españoles puros, los mestizos, los negros y mulatos”. Y para los indios hubiera otro Obispo, que fuera fraile mendicante y supiera las lenguas de los naturales. A la segunda pregunta, Mendieta respondió oponiéndose al cobro de los diezmos: “sólo pagarían el diezmo los que tuvieran en cada un año diez crías de ganado, o cogieran diez hanegas de trigo o diez libras de seda”. A la tercera pregunta, Mendieta respondió, diciendo que él sólo consideraba tres fines como válidos para que los españoles poblaran las Indias y éstos eran: 1), que poblaran en las partes despobladas y en las costas, para defenderse de los corsarios extranjeros; 2), aprovechar las muchas buenas tierras que se hallan incultas y despobladas de gente; 3), recoger en pueblos formados y “poner en asiento los muchos españoles que andan vagueando por aquella tierra”.

En las dichas respuestas a Ovando, una vez más están plasmados los temas que a Mendieta le preocuparon toda su vida: proteger a los indígenas de la explotación de los españoles, y la conveniencia de hacer poblados de indios y poblados de españoles, separados. Las tres restantes cartas a Ovando giran sobre el mismo tema, y están publicadas en la citada obra *Cartas de Religiosos*.

En este tiempo, el fraile se sentía muy mal de salud; así lo deja ver en otra carta, la sexta, fechada en 1572, dirigida al “Reverendísimo padre nuestro Comisario General de todas la Indias, fray Francisco de Guzmán, en Sanct Francisco de Madrid”, informándole que había recibido su carta y la comisión junto con las cédulas reales y las limosnas que le conferían la tarea de recoger algunos religiosos de esa Provincia y llevarlos a México. Mendieta aceptó cumplir la orden pero pedía que se nombrara a otro fraile suplente, para que en caso de que él muriera lo supliera en la misión.

Aceptando la obediencia y mandato de V.P. Rma. y comenzando con mis flacos y desencarnados huesos a ponerme en el camino de esta peregrinación, y con mi lengua balbuceante a convidar a los siervos de Dios a la cultura de su viña [...] no lo dejaré hasta caer o morir; que

humanamente si Dios no provee de fuerzas sobrenaturales, se entiende que será en breve.¹⁷⁸

La última carta de su estancia en España está fechada en Castro de Urdiales, en 1573. En ella Mendieta le escribió a fray Miguel Navarro, aconsejándole que tuviera paciencia mientras le llegaba el permiso que le permitiría volver a Nueva España. También le reitera que él no quería regresar: “Si hubiere de ir me lleve Dios de los cabellos, y lo tenga yo obligado pues me lleva por fuerza”.¹⁷⁹

Durante su estancia en España, Mendieta no cejó de hacer política a favor de los indígenas: no estaba de acuerdo con el cobro del diezmo, insistiendo que los naturales estuvieran separados de los españoles, y tratando de que fueran más frailes religiosos a Nueva España por considerar que ellos eran los que más convenían a los indígenas. De esta política indigenista, hecha en la Península, Mendieta consiguió varios logros: El nombramiento del Comisionado General para las Indias con sede en Sevilla; el que ochenta religiosos vinieran con él a Nueva España, y, el más importante de todos a mi parecer, el encargo de escribir la *Historia eclesiástica indiana*. Logros todos muy importantes si consideramos que fray Jerónimo no sólo se dedicó a estos asuntos. Por los remites de las cartas sabemos que estuvo viajando por varias ciudades españolas, Burgos, Vitoria, Castro de Urdiales, Madrid entre otras. Nunca dejó Mendieta de cumplir con sus obligaciones de predicador y fraile.

Regreso a México 1573-1590.

En 1573 fray Jerónimo regresó a la provincia del Santo Evangelio, en compañía de varios religiosos más, decidido a continuar con su labor social, a llevar cabo reformas dentro de la Orden y a cumplir con el encargo de escribir la *Historia eclesiástica indiana*.

Al regreso, Mendieta pasó al Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco donde estuvo por espacio de dos años. Fue aquí donde empezó la elaboración de la *Historia*, en un ambiente rodeado de libros y de estudiosos de gran nivel y leyó la obra de Andrés de Olmos. Este colegio contaba con una excelente biblioteca. En este tiempo consolidó más su formación intelectual.

¹⁷⁸ Esta carta está publicada en el *Códice Mendieta*, v. I, pp. 173 -174.

¹⁷⁹“Carta para el padre fray Miguel Navarro, Castro de Urdiales, 6 de enero de 1573, en *Códice Mendieta*, v. I, p 167 - 168.

En 1574, en la Orden Franciscana había gran agitación por ciertas historias que corrían en México. Es en este año cuando, desde el convento de San Francisco en México, Mendieta escribió la carta titulada “Para el Reverendísimo Padre Comisario General de las Indias en la Corte de su Majestad.”¹⁸⁰ En ella hacía alusión a la preocupación y el disgusto que ocasionaban ciertas noticias entre los Religiosos. Una de las noticias era que a partir de ese momento, por orden del Rey, se le quitaría el gobierno de la Orden Franciscana a los frailes superiores o inferiores puesto que el Virrey sería el que nombraría, tanto al Comisario General como al Guardián o al Provincial. Esto, para Mendieta era “una esclavonía”. Otra de las imposiciones que se harían a los frailes era que estuvieran sujetos a los Ordinarios; también se decía que en los pueblos de indios se iban a instituir beneficios en los que participarían frailes y clérigos. Para Mendieta todo esto era una afrenta terrible y así lo expresa en esta carta: “No se yo si para la destrucción de la Orden de San Francisco se podría inventar más apropiada traza, y por ser una cosa tan monstruosa y también por no la haber oído de boca del señor Visorrey no he dado a ella entero crédito”.¹⁸¹ Una vez más, constatamos la pérdida de poder sufrida por la Orden como consecuencia del fortalecimiento del clero secular en su unión con la Corona, acuerdos religiosos que fueron tomados en el Concilio de Trento¹⁸².

En 1575, fray Jerónimo fue trasladado como Guardián al convento de Xochimilco. Como parte de su labor evangelizadora, pintó un mural en la portería del convento representando escenas de la Evangelización, un recurso muy utilizado en la época para facilitar la enseñanza. Sin embargo, esta actividad pictórica tuvo que ser suspendida debido a la gran peste que asoló a la Nueva España y la cual provocó grandes estragos causando la muerte de más de la mitad de la población indígena. Mendieta en su *Historia*, narra cómo fue de terrible esta epidemia conocida como el *cocoliztli*:¹⁸³ “En el año siguiente de 1576, corriendo por todas partes una general pestilencia, de que murió mucha gente en casi todos los pueblos de esta Nueva España”.¹⁸⁴ En este mismo año Mendieta comenzó a escribir una relación sobre los misioneros franciscanos que más se habían destacado durante su estancia en la Provincia del Santo Evangelio. La crónica empezaba desde la llegada en 1523 de los

¹⁸⁰ En *Códice Mendieta*, v. I, p. 196 - 198.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 197.

¹⁸² Concilio Ecueménico convocado en Trento Italia de 1545 -1563, pero se llevó a cabo en tres periodos, en diferentes ciudades, Trento y Bolonia, y bajo tres distintos Papas: Pablo III, Julio III y Pió IV.

¹⁸³ En náhuatl *cocoliztli* es enfermedad; la epidemia de 1575 se cree que fue tifus.

¹⁸⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XXIV.

primeros flamencos, pasando por los “Doce” franciscanos, incluyendo algunos de sus contemporáneos. No la concluyó. Cuando fray Francisco de Gonzaga, Ministro General de la Orden, escribió una gran crónica de la Orden de San Francisco, aprovechó la relación que Mendieta había empezado, misma que Pedro de Oroz y Francisco Suárez terminaron y que fue mandada a Roma.¹⁸⁵

La situación de los frailes en Nueva España, como hemos visto a lo largo de esta investigación, cada día se estaba desestabilizando más, debido a las políticas tan diversas que se habían llevado a cabo en materia religiosa y social. En estos años Mendieta además de cumplir con su misión evangélica y su actividad administrativa dentro de la Orden, de ir y venir por diferentes conventos, trabajó en la preparación de su obra más importante, la *Historia eclesiástica indiana*.

La década de los años ochenta fue de lo más productiva en la vida de Mendieta, tanto en su labor pastoral como en la enorme cantidad de *Cartas* que escribió. Estas *Cartas* fueron un medio para conseguir ciertas concesiones que mejorarían el bienestar de los naturales y una normatividad más estricta que sirviera para recuperar el tan pretendido espíritu de la primitiva Iglesia. Ellas son de mucha ayuda para conocer la visión tan clara que Mendieta tuvo respecto de la política de gobierno que España estaba llevando en la Nueva España, con la cual no estaba de acuerdo. En ellas, como veremos, encontramos diferentes propuestas económicas, sociales y religiosas hechas a las distintas autoridades del gobierno encargadas de administrar estos ramos. Para Mendieta, se cometía un gran error, por causa de la codicia, al llevarse el oro y la plata que se producían aquí, a España. Proponía que, al menos, la mitad del dinero se debía quedar en México, para hacer producir estas tierras; proponía también evitar la explotación del indígena ya que si éste se extinguía, además de dejar a los españoles sin mano de obra, dejaría de cultivar sus tierras, lo que vendría en detrimento de todo el país.

El repartimiento forzoso fue otra de las prácticas del gobierno a la que Mendieta se oponía. En varias cartas mostró una franca oposición en contra de él para el servicio de los españoles. Prueba de ello es que en el año de 1580, nuevamente en Tlaxcala, Mendieta escribió al virrey Martín Enríquez tres cartas en las que trataba este asunto. De éstas solamente mencionaré la que está fechada el diecinueve de septiembre; en ella hace una acusación directa al Virrey por propiciar el repartimiento de los indígenas para

¹⁸⁵ Francisco Solano, “Estudio Preliminar,” p. XXIX. Varios estudiosos de Mendieta resaltan que la relación escrita por el fraile, sirvió mucho a Gonzaga.

minas, sementeras y otros servicios de los españoles. En uno de los párrafos, desde su posición de fraile, le aconsejaba:

por el deseo que como fiel capellán de V.E. tengo de ver su ánima descargada de tan onerosísima carga en que todo el mundo le Condena y le Condenarán los que vinieren de aquí al día del juicio, si por ventura se acaban los indios en la Nueva España [...] porque toda la culpa de esta inhumanidad han de imputar a V.E., por causa de la gran prisa que en tiempo de su gobernación se les ha dado a sacarlos con violencia lejos de sus casas.¹⁸⁶

Mendieta, decía que ningún español ni pobre ni rico quería trabajar, todos pretendían servirse del trabajo indígena. La solución que Mendieta proponía para acabar con esta explotación era que los españoles trabajaran, ya que eran bastantes y podrían hacerlo de acuerdo a rangos sociales y económicos. También sugería que los indígenas, en vez de trabajar para los españoles durante todo el año, trabajaran su tierra, sus sementeras y criaran aves, lo que tendría por resultado que todos, españoles mestizos e indígenas, estarían en mejores condiciones. Para Mendieta era válido que el indígena sirviera al español siempre y cuando su trabajo fuera remunerado. Es interesante destacar que, el virrey Enríquez, copió casi literalmente en un documento titulado “Advertimientos que hizo Martín Enríquez al Conde la Coruña, su sucesor”, las mismas sugerencias que Mendieta le había hecho a él:

Tenga usted perpetuo cuidado de mandar a la justicia que después de acudir a estos edificios lo hagan también al beneficio de sus sementeras y hacer una comunidad en cada pueblo, porque les cuesta poco trabajo y les viene hacer de provecho como V.S. irá entendiendo.¹⁸⁷

En este mismo año de 1580, hubo otro Virrey, Don Lorenzo Suárez de Mendoza y Figueroa, conocido como el Conde la Coruña, con quien Mendieta también sostuvo correspondencia y en una de las cartas que le escribió, titulada “Carta de Hierónimo de Mendieta, para el señor virrey nuevo Don Lorenzo Xuárez de Mendoza y Figueroa, Conde de la Coruña, Tlaxcala, 1580”. Vale la pena destacar dos aspectos que Mendieta ya había comentado en cartas al Virrey anterior: uno, la denuncia que hizo sobre el mal

¹⁸⁶ “Carta de Fray Hierónimo de Mendieta, para el mismo Señor Virrey Don Martín Enríquez”, en *Códice Mendieta*, v. I. p. 225.

¹⁸⁷ *Los Virreyes españoles en América durante el reinado de la Casa de Austria*, Edición de Lewis Hanke, con la colaboración de Celso Rodríguez, Madrid, Ediciones Atlas, 1976, p. 206 y 207.

gobierno de los españoles en la Nueva España: “De algunos años acá parece no se ha tenido ojo a otra cosa en el gobierno de la Nueva España, sino en coger de golpe todo el fruto de ella, enviando de presente mucho dinero a la vieja España”.¹⁸⁸ Y el otro, la petición que fray Jerónimo hizo al Rey para que llevara otra política económica diferente a la que se había llevado hasta ese momento en estas tierras: “no pretendiendo el oro ni la plata [...] sino la cristiandad y la conservación y aumento de estos naturales”.¹⁸⁹

En 1581 se celebró un Capítulo de la Orden, en Tlaltelolco y en él, Mendieta presentó un documento titulado “Traza de ermitorios para religiosos que desean recogerse. Año de 1581”. En él proponía un modelo para construir ermitorios para los Religiosos que quisieran vivir en recogimiento y austeridad suma. El proyecto contenía una serie de reformas para enmendar la manera en que se estaba siguiendo la observancia dentro de la Orden. Mendieta, lo que pretendía con estas reformas, era que los superiores ayudaran a evitar que los frailes:

nos fuésemos relajando como claustrales¹⁹⁰ o peores, sino que hubiese alguna muestra de aquella simplicidad, pureza y observancia en que aquellos benditos Padres primeros fundadores de la fe y religión en esta tierra vivieron, que es la misma que suena la Regla de nuestro Padre Sanct Francisco y la guarda del Santo Evangelio.¹⁹¹

Deseaba un regreso a la austeridad franciscana y al modelo del cristianismo primitivo, en donde los apóstoles estuvieron entregados a su labor misional. Mendieta añoraba los primeros años de Evangelización en Nueva España con los “Doce” quienes además de ser virtuosos contaban con más poder, cedido por la , para adoctrinar a los indígenas. Todas estas reformas que Mendieta propuso nos dejan ver que estaba preocupado por la conducta de los frailes, algunos de los cuales para los años ochenta deben haber estado algo sueltos. El documento de Tlaltelolco abarca diferentes temas de índole social, económica y política. A pesar de que el documento no fue aceptado en el Capítulo, Mendieta no cejó en sus intentos de imponer el espíritu de la estricta observancia en estos tiempos. Esta idea reformadora está presente en la carta que le envió al Ministro

¹⁸⁸ En *Códice Mendieta*, v. I, p. 229.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 230.

¹⁹⁰ Rubial, en *La hermana pobreza...*, nos dice que los conventuales o claustrales, era una rama de los franciscanos que desde los tiempos de San Francisco, promovían una mayor laxitud en cuanto a la pobreza, p.23.

¹⁹¹ En *Códice Mendieta*, *op. cit.* p. 234.

General de la Orden, fray Francisco de Gonzaga, titulada “Carta para el Ministro General Fray Francisco de Gonzaga, persuadiéndolo a tratar cierta espiritual y muy provechosa cofradía”.¹⁹² En ella explica la importancia de formar una cofradía, que se encargará de que se obedecieran las reglas estrictamente, por el comportamiento tan alejado de los preceptos cristianos, que se estaba dando en la Orden “no es maravilla que el espíritu divino nos desampare [...] caigamos en grandes errores [...] pues nosotros usurpamos su oficio y nos alzamos con el gobierno [...] queriendo concertar lo que a nosotros se nos antoja”¹⁹³.

Sería interminable seguir comentando las cartas escritas por Mendieta en esta década de los ochentas, a pesar de que como se ha dicho, hay cosas de gran interés en ellas. Por ejemplo, en una carta fechada el 15 de abril de 1587 titulada: “Después compelido por el dictamen del Espíritu, hube de escribir esta carta al Rey D. Felipe Nuestro Señor”, vale la pena destacar el lenguaje aparentemente milenarista que usa Mendieta, cuando le dice al Rey que si los que han gobernado estas tierras fueran igual de codiciosos por salvar almas como lo han sido por el dinero:

ya hubiese ese mismo Dios y Señor allanado por manos de S. M., todas la herejías [...] y convertido a su fe católica a los chinos y a otros muchos infieles para la reformación y “renovación que esperamos del universo”, porque sin duda escogió Dios “en el fin en que estamos de los siglos” para esta su obra a los Reyes de España.¹⁹⁴

Este lenguaje era propio de la época con alusiones constantes al fin de los tiempos; sin embargo no por eso creo que Mendieta fuera milenarista ya que como afirma Elsa Frost en su libro *La historia de Dios en las Indias* [en su obra] refleja un pesimismo en lo referente al triunfo de la Evangelización.

Describe amargamente algo que pudo haber sido, pero que se perdió y dejó un presente cargado de tintes sombríos [...] por lo que puede concluirse que la esperanza apocalíptica si bien no ha desaparecido para fines del siglo XVI [...] no tiene ya la fuerza, la vida que la cristianización de los indios le dio durante los primeros años de la misión.¹⁹⁵

¹⁹² Esta carta está publicada en Torquemada, *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo 73.

¹⁹³ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, *Ibid.*

¹⁹⁴ *Códice Mendieta*, v. II, p. 16.

¹⁹⁵ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, México, Ediciones Tusquets, 2002, p. 271.

Para los milenaristas, Cristo vendría a reinar mil años en la tierra cuando todos sus habitantes estuvieran convertidos al cristianismo. Y fray Jerónimo nunca habla de este reino de mil años.

Mendieta en la década de 1580, sostuvo correspondencia con cuatro virreyes que hubo en Nueva España: Martín Enríquez de Almansa que estuvo de 1568 a 1580; Lorenzo Suárez de Figueroa, Conde de la Coruña, quien gobernó de 1580 a 1583; El Arzobispo Pedro Moya de Contreras que tuvo gran poder, ya que fue Arzobispo y Virrey al mismo tiempo, aunque sólo ocupó el segundo cargo de 1584 a 1585; y, por último, Álvaro Manrique de Zúñiga, Marqués de Villamanrique, quien gobernó de 1585 a 1590. Las *Cartas* reflejan una forma de pensar y sentir común en muchos de los religiosos de la época, que era comentada por algunas autoridades. En efecto muchas de las ideas vertidas por fray Jerónimo en sus *cartas* las encontramos en las cartas que los Virreyes mandaban al Rey y a las demás autoridades de España, aunque con diferente interpretación. Mientras Mendieta, en algunos de sus escritos, regañaba al Virrey, por no intervenir y hacer que cesara el repartimiento, y porque aumentaba los tributos, el Virrey, a su vez, le enviaba al Rey otra carta en que le decía que el repartimiento era necesario para sacar utilidades para la Corona, y que había que aumentar el tributo, pero que los religiosos dificultaban esto.

Uno de los aspectos muy importantes que hay que comentar en esta década fue el conflicto tan grave que hubo dentro de la Orden Franciscana cuando, en 1584, llegó fray Alonso Ponce como Comisario General. La llegada de este comisario no fue aceptada por el provincial de la orden, el criollo fray Pedro de Sebastián, quien calumnió a fray Alonso, al decir que había venido a rebajar y a humillar a los partidarios de los criollos de la Nueva España, por lo que un grupo rebelde apoyó al Provincial de la Orden y desconoció a Ponce. Ante esta actitud tomada por los novohispanos, fray Alonso mandó excomulgar a los desobedientes. Mendieta, quien había sido nombrado por fray Alonso como guardián del convento en Tlaxcala, actuó como intermediario de ambas partes. Así lo especifica fray Jerónimo en un documento publicado, en el *Códice Mendieta*, en donde dice:

Cerca de las diferencias y disensiones que han pasado en la resistencia que los padres Provincial y Discretos de esta Provincia han hecho al Padre Comisario General Fr. Alonso Ponce, yo he procurado que de entrambas partes se atajasen los escándalos que han sucedido por las vías

que he podido; y esto se entenderá por algunas copias que me quedaron de cartas que sobre este caso escribí.¹⁹⁶

En una carta dirigida al Padre Comisario General fray Alonso Ponce, desde Tuchimilco, Puebla, 16 de marzo de 1586, le dice:

Supliqué a V.P. de llevar consigo todo el trabajo de este mal suceso por el bien de sus ovejas, procurando cuanto de su parte fuese posible dejar a todos los religiosos quietos [...] me pareció estaba yo obligado a suplicar a V.P. de nuevo mire por las llagas de Jesucristo los daños grandísimos y irreparables que de porfiar sobre este negocio se seguirán, pues es tirar coces contra el aguijón; y V.P. por mucho que la conciencia le dictase de no dejar la Provincia en manos del Padre Provincial, no está obligado á llevarlo hasta el cabo con tan gran contrapeso de inconvenientes y dispersión de sus ovejas.¹⁹⁷

Mendieta, ante todo, quería mantener en paz la Provincia del Santo Evangelio y se sentía obligado a recordarle a Ponce que cooperara a este fin.

El virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, Marqués de Villamanrique, apoyó a Pedro de San Sebastián y a sus seguidores y expulsó a fray Alonso Ponce de la Provincia del Santo Evangelio e incluso lo mandó encarcelar. De este acontecimiento tan penoso no hace mención Mendieta en las cartas, a pesar de ser amigo y fungir como nahuatlato de fray Alonso en algunos de sus viajes por la provincia. No lo menciona en la *Historia*, en donde sólo hizo una leve alusión, al decir que a Ponce no le fue permitido quedarse como Comisario General en Nueva España, ya que “tuvo que sufrir destierros del Príncipe que gobernaba y otras persecuciones con ánimo invencible”,¹⁹⁸ quizá por no hablar mal de los franciscanos y para atenuar en su crónica este bochornoso incidente. De este mal trato y prisión que sufrió fray Alonso, hizo referencia fray Antonio de Ciudad Real, su secretario:

A todo esto se añadió la Prisión de Fray Alonso Ponce, hecha por tres veces, y la postrera con tan grande escándalo e injuria de la Iglesia, que

¹⁹⁶ “Cerca de la segunda Cédula de los Curatos,” en *Códice Mendieta*, v. II p. 51.

¹⁹⁷ “Carta para el Padre Comisario General Fray Alonso Ponce”, en *Códice Mendieta*, v. II, p. 53.

¹⁹⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XLII.

luteranos no hicieron más de lo que esta ciudad se vio la víspera de Navidad, arrastrando a un sacerdote de Dios y descubiertas sus carnes.¹⁹⁹

El estado de gran efervescencia política que se estaba viviendo en la Colonia no mejoró hasta la llegada del nuevo Comisario General, Bernardo de San Cebrian, quien se congració con todos y expulsó de Nueva España a fray Pedro de Sebastián. En 1588 Mendieta regresó una vez más a Tlaxcala para organizar a los tlaxcaltecas que iban a evangelizar y a pacificar con su ejemplo a los chichimecos. En estos años, la postura de fray Jerónimo contra el repartimiento forzoso cobró más fuerza.

Últimos años 1590 – 1604.

Mendieta, a lo largo de su vida sostuvo correspondencia con los siete Virreyes que hubo en Nueva España. Toda esta correspondencia giró siempre sobre los mismos temas. Esto habla de la continuidad en su pensamiento y lo reiterativo que era en sus opiniones y en sus propuestas. En los noventa, continuó con su vida de trabajo itinerante y exhaustivo, que fue mermando su salud. De manera sucinta, veremos algunas cartas que muestran cuán intenso era el trabajo que el mendicante hacía por aquellos años. En 1590 estaba en el convento de Tepeacac, desde donde escribió una carta dirigida al virrey Don Luis de Velasco hijo, “Cerca de las necesidades de la Provincia de Tepeacac”. Y en ella le dice:

En lo que toca a la ciudad y provincia de Tepeacac, adonde al presente resido, por la obligación que tengo de descargar mi conciencia, puedo certificar a V.S. que aunque es verdad que toda esta Nueva España está depravada en costumbres y necesitadísima de remedio, a lo que yo alcanzo y entiendo ninguna provincia hay más perdida ni de más confuso gobierno que este de Tepeacac, y todo lo causa la cohabitación de españoles entre los indios.²⁰⁰

En esta carta, a propósito de los abusos cometidos por los españoles en contra de los naturales propone seis puntos para intentar evitar dichos excesos: la esclavitud, la usurpación y despojo de sus tierras, los obrajes, el robarse a los indios, que no se hagan justicia los españoles por su propia mano, y que se tenga un alcalde que lleve un padrón

¹⁹⁹ Fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, 1976, p. XXXIV.

²⁰⁰ Jerónimo de Mendieta, *Códice Mendieta*, v. II, p.103.

de toda la gente del pueblo y cuenta de los servicios que los indígenas han efectuado, de manera que no se les duplique el trabajo. Hay otras cartas dirigidas al virrey Don Luis de Velasco que se refieren al mismo tema, publicadas en el tantas veces citado *Códice Mendieta*. Lo más importante de destacar es que éstas fueron enviadas desde diferentes ciudades lo que habla de que, a pesar de su edad, vivió viajando de un convento a otro.

En una de las cartas, fechada nuevamente en Tlaxcala, pedía que no se diera pie a que indios revoltosos levanten pleitos. De 1592, existen tres cartas más, pero fechadas en Xuchimilco. En una de ellas propone que en lugar de mandar a los indios libres e inocentes a trabajar a las minas se enviara a los indios chichimecos. Esto es un pensamiento contradictorio de Mendieta, que parece inexplicable, pero muy acorde con los tiempos, y si nos fijamos en la formación de fray Jerónimo lo raro es que se abogara y quisiera, un mejor trato para el indígena que no era bárbaro. El mismo caso se dio en las Antillas a donde se validaba esclavizar a los indios que eran antropófagos rebeldes. Recordemos que en España y en otros países la esclavitud era válida. En otra carta del mismo año consta que seguía muy activo ejerciendo su labor como fraile y traductor:

Este domingo pasado, cuando les hablé en público, después de leída la Cédula de S.M. vuelta en su lengua, los animé a que con toda voluntad acudiesen a lo que en su real nombre se les pedía.²⁰¹

En 1596, desde Huexotla, Puebla, escribió fray Jerónimo una carta al virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, en la cual intercedía una vez más por los indios. En ella dice, “el gravísimo mal que hacen (los españoles) en consumir y acabar con esta miserable gente a quien deben mucho y ella no les debe nada”.²⁰² Esta es la última carta publicada en el *Códice Mendieta* por García Icazbalceta. Sabemos que Mendieta volvió a Xochimilco, en donde estuvo hasta 1602, en que vino al convento de San Francisco de México, donde murió en 1604.

En suma, estas últimas décadas de la vida de Mendieta fueron de gran fecundidad con la pluma. Sus numerosas cartas lo confirman. Todas las tareas que efectuó en el interior de la Orden, su constante ir de un convento a otro, la labor evangelizadora, así como los conocimientos y experiencias obtenidos en estos años fueron los datos y las vivencias que sirvieron a Mendieta para redactar una obra de la magnitud de la *Historia eclesiástica indiana*, que es una de las crónicas más completas

²⁰¹ *Ibid.* p.118.

²⁰² “Carta para el Virrey Conde de Monterrey, por los indios”, en *Códice Mendieta*, v. II p. 124.

del siglo XVI. Pero antes de describir esta obra, además de sus *Cartas y Memoriales*, veamos rápidamente cual era el contexto historiográfico que fray Jerónimo conoció del que se benefició para hacer su síntesis de la *Historia eclesiástica indiana*.

El contexto historiográfico de Mendieta.

Cuando fray Jerónimo llegó a la Nueva España en 1554 hacía más de medio siglo que Colón se había encontrado con el continente americano. El acontecimiento tuvo tales alcances que la *Primera Carta*²⁰³ del Almirante en la que se narraba aquel primer viaje de 1492, causó conmoción, podríamos decir “tipográfica” en Europa. En efecto, dicha carta, publicada en Barcelona en 1493, se reimprimió doce veces en ese mismo año en Roma, Amberes, Basilea, París y Florencia, en diversas lenguas e inclusive algunas de las ediciones están en verso.

La carta abrió a la humanidad un Nuevo Mundo y un deseo de conocerlo, aunque fuera de lejos. Porque además de esta carta siguieron otras muchas entre ellas las del propio Colón. A las cartas acompañaban noticias de viva voz de los que regresaban de las expediciones a las nuevas tierras y contaban sus experiencias a los que se habían quedado en España. Puede decirse que, para fines del siglo XV, se empezaba a gestar un conocimiento no sólo geográfico - histórico sino también historiográfico que vino a cambiar el mundo. Parte de este conocimiento se hizo a través de cartas, de auténticas epístolas que hoy tenemos por testimonio de gran valor.

Al comenzar el siglo XVI, ya circulaban en los países europeos noticias inimaginables acerca de las tierras y gentes de más allá del Océano. Los humanistas, para quienes todo lo nuevo era apasionante, fueron los primeros interesados en las novedades y, entre ellos, Pedro Mártir de Anglería, un italiano invitado por los Reyes Católicos a su corte de Castilla en 1487. Instalado en España se convirtió en una atalaya desde la cual iba sacando todo lo que el “preñante Océano daba a luz” como dice en sus *Décadas*²⁰⁴

Pedro Mártir comentaba las nuevas noticias con sus amigos europeos en especial italianos, en un sin fin de cartas que finalmente reunió y dio a la imprenta en forma de *Opus Epistolarium*, Alcalá 1530. Además, mientras escribía las cartas, redactaba una secuencia histórica de los acontecimientos del Nuevo Orbe y desde 1516, publicaba en

²⁰³ Un resumen de las ediciones de esta *Carta*, puede verse en Demetrio Ramos, *La primera noticia de América*, Valladolid, 1986, p. 7

²⁰⁴ Pedro Mártir de Anglería *Décadas del Nuevo Mundo*. Traducción del latín de Agustín Millares Carlo, México, José Porrúa e Hijos, 1964, v. I, p. 395

Alcalá una primera versión de sus *Décadas* que luego amplió y publicó en aquella misma ciudad en 1530²⁰⁵. En definitiva Colón, con sus *Cartas* y Pedro Mártir con sus *Cartas y Décadas* daban principio a una nueva corriente historiográfica consagrada a relatar la historia y los sucesos de los habitantes de las nuevas tierras, llamadas Indias y bautizadas como América a principio del siglo XVI.²⁰⁶

Mientras tanto, en el teatro de los acontecimientos empezó a gestarse un nuevo tipo de historiador que llegó a las Indias como funcionario de la Corona y vivió los acontecimientos como protagonista. Así el geógrafo Martín Fernández de Enciso, quien describió las costas de las nuevas tierras en su *Suma de Geografía*, Sevilla 1519, y sobre todo Gonzalo Fernández de Oviedo, autor de un *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo 1526.²⁰⁷

La nueva corriente historiográfica sufre un fuerte impulso con un hecho histórico muy importante: la llegada de Hernán Cortés a la Nueva España en 1519 y finalmente la Conquista del Imperio Azteca, el más brillante y representativo del Nuevo Mundo. Ante tal Imperio los pueblos y culturas del Caribe y costas de Centroamérica pierden protagonismo. Hernán Cortés, consciente de su empresa escribe al Emperador cinco *Cartas de relación*. Como es bien sabido tales cartas constituyen un documento epistolar de enorme valor histórico y un paso firme en la naciente historiografía americanista. Si bien hoy tenemos otros documentos acerca de los sucesos narrados en las *Cartas*, siguen siendo ellas un testimonio insustituible para conocer los hechos que sucedieron entre abril de 1519 y el regreso de Cortés de las Higueras, 1526.

La *Primera carta* se perdió y se suple por la *Carta de Cabildo*, Veracruz, julio de 1519. Las demás corrieron mejor suerte: la segunda, Sevilla, 1523, la tercera, Sevilla 1523, y la cuarta, Toledo 1525, Pronto se imprimieron fuera de España: Amberes, 1522, Nuremberg, 1523, Venecia 1524, Ausburgo 1550 y Rotterdam, 1555. La quinta no se

²⁰⁵ Se publicó con el título de *Orbe Novo*. Un comentario de las obras de Anglería puede verse en Ascensión Hernández de León Portilla en "Tempranos testimonios europeos sobre los códices del México Antiguo", en *El impacto del encuentro de dos mundos. Memoria*, México, Amigos de la Universidad de Tel Aviv, 1987, p. 45-45.

²⁰⁶ El nombre de América tiene su origen debido al éxito que tuvo un texto escrito por Américo Vespucio en 1507, que se editó en el ducado de Lorena. Vid. Carmen Bernard y Serge Gruzinsky, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura económica, 1996, p. 158.

²⁰⁷ El *Sumario* es un antecedente de su magna obra, *Historia general y natural de las Indias*, publicada parte en Sevilla, 1535. La obra se publicó completa en el siglo XIX.

publicó hasta el siglo XIX porque Pánfilo de Narváez, viejo enemigo de Cortés, logró que, en 1526, retiraran de la circulación las ya impresas²⁰⁸.

Otros conquistadores, además de Cortés, dejaron también su versión de los hechos como Bernardino Vázquez de Tapia, Andrés de Tapia y Bernal Díaz del Castillo, el más famoso. Son los que se han llamado “soldados cronistas”. Este grupo de cronistas, que habían sido conquistadores, atrajo siempre la atención de los estudiosos de la historia ya que la información que ellos reunieron en sus obras, si bien recoge un momento histórico de singular importancia, se centra en torno a la Conquista, llena de dramatismo y de acciones difíciles de explicar. Así para José María Muriá, escriben para ganar méritos y servicios ante la Corona. Para José Luis Martínez, lo hacen para narrar un suceso en verdad de alto relieve histórico. Para Ramón Iglesia, quien se ocupó bastante de Gómara y Bernal, estos historiadores dejaron en sus obras un testimonio profundamente humano de los acontecimientos que les tocó vivir y en cada uno de ellos hay que buscar motivaciones y porqués y descubrir la verdad de sus perspectivas. Por último, para Enrique Florescano en su obra, *Memoria mexicana*, la forma de historiar cambió con la Conquista, sufrió un cambio la elaboración del registro histórico. Piensa él que hubo apropiación de la naturaleza americana por los citados cronistas, un nuevo discurso histórico de base hebrea cristiana y que este nuevo discurso se impuso entre los novohispanos a la forma de registrar el pasado propio de las culturas americanas,²⁰⁹

Más allá de todas estas consideraciones historiográficas importa destacar que gracias a las cartas, crónicas de conquistadores, relatos de viajeros que regresaban a España, memoriales e informes de misioneros al Rey o a su Orden, se había ido creando un corpus de escritos sobre el Nuevo Mundo gracias al cual se estaban haciendo ya grandes síntesis. La primera, no tan grande es la ya citada de Pedro Mártir de Anglería *De Orbe Novo*, 1530, seguida por la *Historia* de Fernández de Oviedo, 1535. Mucho más extensa es la de Francisco López de Gómara *Historia general de las Indias*, Zaragoza, 1552. El autor, capellán de Cortés, quiso hacer una obra bien documentada en la que destacara el capitán extremeño. Sin embargo, la rueda de la fortuna volvió a fallar

²⁰⁸ Estos datos están tomados de José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 859 y ss.

²⁰⁹ Vid. José María Muriá, *La historiografía colonial. Motivación de sus autores*, México, UNAM, 1981, p. 21-32 José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la Conquista de México*, México, Crónica de la ciudad de México, S.A., p. 31- 32 (la obra de Iglesia se publicó en 1942, en El Colegio de México).

Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, Taurus, 2001, p. 259-265. Véase también de este mismo autor *Historia de las historias de la nación mexicana*, el capítulo III, intitulado “El canon occidental versus el canon mesoamericano” México, Taurus, 2002, p. 95-134.

para el conquistador y un año después fue retirada por Felipe II ante las presiones de Bartolomé de las Casas. Claro que se tradujo y publicó en otras ciudades de Europa.

Todas estas síntesis históricas sobre el Nuevo Mundo sirvieron de fuente para la elaboración de la primera gran obra sobre toda América, la *Historia natural y moral de las Indias*, de José Acosta, Sevilla 1590, en la que aparecen bien dibujados el pasado y el presente de las dos grandes culturas del Nuevo Mundo, Mesoamérica y el área Andina. Finalmente citaré la extensa obra de Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, Madrid, 1601 -1615. Entre paréntesis, cabe añadir, que la obra de Gómara fue un estímulo para que el viejo soldado de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, (muerto en 1584), escribiera en su madurez la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, publicada en Madrid, 1632. Se considera que fue escrita para decir lo que Gómara ocultó, y es sin duda, la más bella crónica de la Conquista.

En definitiva y simplificando, a lo largo del siglo XVI se fue consolidando una cadena de trabajos históricos en los cuales se describían e interpretaba los acontecimientos de las Indias, su impresionante naturaleza y sus hombres y culturas, radicalmente diferentes a las europeas. Los hombres del Nuevo Mundo pudieron seguir paso a paso, aunque sin la rapidez actual, el proceso de delimitación geográfica e histórica de un continente.

Pero ¿qué pasaba en la Nueva España una vez terminado el caos de la Conquista? Entre otras cosas, se crearon escuelas junto a los conventos de las tres Órdenes, - franciscanos, dominicos y agustinos - donde los alumnos empezaron a escribir con el alfabeto latino. Aprendieron la nueva escritura sin dejar la de los *tlahcuilos* y con esta doble herramienta - escritura pictográfica y alfabética- emprendieron un proceso de recuperación de la memoria histórica. Pero además enseñaron a sus maestros, los misioneros, su lengua y su cultura, es decir los estimularon a que se interesaran en lo que genéricamente se llamó “las antiguallas”.

Respecto a los nahuas, desde el primer momento de la Evangelización surgieron focos donde se recogió el pasado. Así en Tlaltelolco, en fecha tan temprana como 1528, un autor anónimo escribió en náhuatl, los *Annales históricos de la nación mexicana*, en los que se registra la historia de Tlaltelolco y la primera versión de la Conquista desde la perspectiva de los vencidos²¹⁰. En otras ciudades de la región central de México --

²¹⁰ Con esta versión y con otras más amplias como la de Sahagún contenida en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro XIII, Miguel León Portilla pudo rastrear la versión indígena de los hechos en su *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 1958.

México, Texcoco, Tlaxcala, y Cuauhtinchan - se empezaron a elaborar documentos, a veces mixtos, es decir en los dos sistemas de escrituras y a veces sólo en náhuatl, con ilustraciones que recuerdan los códices.²¹¹ Estos documentos estaban destinados principalmente a recuperar la memoria histórica, a reivindicar mercedes personales y títulos de tierras para la comunidad.

Así surgieron multitud de textos en el siglo XVI, entre los cuales, a modo de ejemplo se pueden recordar los *Anales de Cuauhtinchan* y la *Leyenda de los soles*, de hacia 1550, atribuidos a un discípulo de Sahagún, Alonso Vegerano. En Texcoco, el antiguo señorío donde se cultivaba la lengua y la poesía, merece recordarse la elaboración de tres famosos códices- *Tlotzin*, *Quinatzin* y *Xólotl*. Lugar destacado tiene la familia Pimentel Ixtlizochitl - Antonio, Pablo y Toribio - descendientes de los reyes texcocanos quienes guardaron papeles y recuperaron testimonios sobre su pasado. Su archivo pasó a manos del gran historiador Fernando de Alva Ixtlilzóchitl, autor de una de las mejores síntesis historiográficas del principio del siglo XVII.

Además de México y Texcoco, otros centros importantes de recuperación del pasado por los propios indígenas fueron Tlaxcala y Cuauhtinchan. De Tlaxcala quedan documentos muy tempranos como las *Actas de Cabildo* escritas en náhuatl. Conocido de todos es el *Lienzo de Tlaxcala*, memoria tlaxcalteca de la Conquista y uno de los códices más celebrados del siglo XVI. El recuerdo histórico continuó de la pluma de varios tlaxcaltecas de los cuales recordaré a Tadeo de Niza de Santa María, quien escribió una *Historia de la Conquista*, y sobre todo a Diego Muñoz Camargo, noble tlaxcalteca que viajó a España, desempeñó varios cargos administrativos en su tierra y nos dejó una amplia *Historia de Tlaxcala* elaborada hacia fines del siglo XVI²¹².

Cerca de Tlaxcala, en lo que hoy es el Estado de Puebla hay que recordar al Señorío de Cuauhtinchan. En la tradición de esta comunidad perduraban testimonios de las migraciones toltecas al ocurrir la ruina de Tula y ello favoreció la redacción de obras tan importantes como *La Historia Tolteca - Chichimeca*, en náhuatl con un conjunto de

Los *Anales de Tlaltelolco* fueron traducidos y publicados por primera vez por Heinrich Berlin en 1948.

²¹¹ Un resumen de estos primeros focos donde se generaron documentos históricos puede verse en Ascensión Hernández de León Portilla, *Tepuztlahcuilolli, Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, México, UNAM, 1988, v. I, pp.9-24. Reciente Miguel Pastrana y Silvia Limón han dedicado tres ensayos a este tema "Códices anotados del la tradición náhuatl"; "Los códices transcritos del Altiplano Central de México" y "Códices con pictografías", en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Coordinación, José Rubén Romero Galván, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

²¹² De las *Actas de Tlaxcala* puede decirse que son muy tempranas alrededor de 1540. Existe una publicación de ellas con traducción al español hecha por Thelma, D. Sullivan, *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547, 1567*, Archivo General de la Nación 1985.

Vid. Hernández León Portilla, *Tepuztlahcuilolli* v. I, p.64-67

pinturas de tradición mesoamericana. Pueden recordarse también los *Mapas de Cuauhtinchan*, en los que se registran secuencias de varios acontecimientos acompañados de pictografías²¹³.

Los textos aquí citados generados muy pronto en Tenochtitlán, Texcoco, Tlaxcala y Cuauhtinchan, son sólo una parte del corpus de documentos que desde las primeras décadas del siglo XVI contribuyeron a crear una corriente historiográfica de tradición náhuatl, de rescate de códices y de la tradición oral del preclásico, un eslabón de continuidad y transmisión cultural que desemboca, a fines del siglo, en los grandes historiadores mestizos como Fernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain Cuauhtleuanitzin y Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, en lo que se unen las conciencias históricas de nahuas y españoles.

La importancia de esta corriente historiográfica de tradición náhuatl en la que se registró el pasado del preclásico y el acontecer cotidiano del siglo XVI es fundamental para conocer la perduración del pensamiento mesoamericano en el nuevo orden novohispano. Los nuevos escribanos conocedores del alfabeto latino y del arte de los *tlahcuilos*, son el mejor testimonio de perduración de lo que Enrique Florescano llama el “canon mesoamericano” frente al “canon occidental”²¹⁴. Una perduración que abarca todo el siglo XVI y que se refugia indefinidamente en comunidades del país. Prueba de ello es el cúmulo de documentos redactados en náhuatl y en otras lenguas vernáculas, documentos que se guardan en numerosos archivos y que hoy son objeto de estudios por parte de los americanistas.

Este “canon mesoamericano” influyó en gran manera en otra de las grandes corrientes historiográficas del siglo XVI: la de los misioneros. Recordemos que al mismo tiempo que los frailes enseñaban el alfabeto y las oraciones a sus discípulos en las escuelas conventuales, eran conquistados por la lengua de los discípulos y también por la cultura que toda lengua conlleva. Esta realidad apareció muy pronto entre los franciscanos, quienes para 1531 tenían hecho *Arte y Vocabulario* de la lengua náhuatl y entendían el sentir de los indios como ha mostrado Francisco Morales²¹⁵. En esa misma década de 1530 fray Andrés de Olmos comienza a recoger lo que se llamó “antiguallas”, convirtiéndose en el primer fraile etnógrafo de la Nueva España. De él se conservan varios escritos, de los cuales cito el primer *Arte de la lengua mexicana* y la primera

²¹³ Más datos sobre el Señorío de Cuauhtinchan en Hernández León Portilla, *op.cit.* p. 23-24.

²¹⁴ La idea de canon mesoamericano y canon occidental está desarrollada por Enrique Florescano en su reciente libro *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2003, capítulo II y III.

²¹⁵ Francisco Morales, O.F.M., “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl. Un nuevo testimonio”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1993, v. 23. p. 53-81.

colección de literatura oral náhuatl formada por textos canónicos que se recitaban en los momentos solemnes de la vida humana, los llamados *Huehuetlahtolli*²¹⁶.

La incipiente tradición historiográfica comenzada por Olmos fue seguida por su hermano de Orden fray Toribio de Benavente, uno de los *Doce* llegado en 1524. Como Olmos, aprendió también el náhuatl, si bien no escribió nada en esta lengua, pero la hablaba y podía recoger de ella no sólo sensibilidad lingüística sino cultural.

Este hecho y su contacto cercano con las comunidades nahuas de México, en especial Tlaxcala y Texcoco, le permitieron tener contacto con ancianos sabios y con papeles antiguos. Con ellos, y con su propia experiencia del presente dio forma a la primera síntesis histórica novohispana, la *Historia de los indios*, elaborada durante su estancia en Tlaxcala entre 1536 y 1543 según Georges Baudot, quien ha estudiado a fondo la vida y la obra de fray Toribio.²¹⁷ Destaca Baudot que en su *Historia*, Motolinía proyecta una nueva imagen amerindia dentro del proyecto utópico y milenarista de los franciscanos en México.

Interesa aquí destacar que Motolinía, en esta primera gran síntesis de la historia antigua de México y del nuevo orden novohispano, inicia un modelo historiográfico propio de los franciscanos en el que abre un camino a la comprensión del pasado indígena de México y en el que está presente un espíritu de Evangelización abierto a todo un pensamiento diferente al europeo y cristiano y a todos los valores de la cristiandad medieval. Interesa a él valorar el sentido de la joven Iglesia que poco a poco se construye en la Nueva España, en la que los nuevos fieles tienen creencias y formas de vidas rescatables y aún admirables como la humildad, la pobreza y la religiosidad.

La corriente iniciada por Motolinía tuvo su mejor continuador en su discípulo y admirador, fray Jerónimo de Mendieta. Puede decirse que la senda abierta por el maestro fue hecha camino por el discípulo en su *Historia eclesiástica indiana*, elaborada entre 1573 y 1597. En ella amplió el horizonte histórico con una rica información y registró un largo presente que él vivió como espectador activo. En su obra, la lengua, el pensamiento y los valores del mundo indígena adquieren un valor primordial y puede decirse que también un protagonismo notable. Como ningún otro

²¹⁶ Andrés de Olmos comenzó a recoger antiguallas aconsejado por el Presidente de la Segunda Audiencia de México, Vid. Miguel León - Portilla, Sebastián Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas” *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1969, v. 8, p. 8-49. Un estudio extenso de su vida y su obra lo ofrece Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid Espasa Calpe, 1983, capítulos III y IV.

²¹⁷ Varios son los trabajos de Baudot dedicados al estudio de la vida y la obra de Motolinía. El más extenso es el contenido en *Utopía e historia en México*. El más reciente está incluido en *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996.

cronista religioso supo dar vida en sus escritos a los ideales evangélicos de la temprana Iglesia Indiana, en especial de la Iglesia mendicante y enalteció el espíritu de la utopía que guió a los franciscanos del Santo Evangelio en América.

La escuela histórica - etnográfica creada por Motolinía, y seguida más tarde por Mendieta, alcanzó su cenit con Bernardino de Sahagún quien vivió en México de 1529 a 1590; seis décadas durante las cuales participó en el nacimiento de la Nueva España. Su vida como evangelizador no puede separarse de su vida como etnógrafo interesado en el pensamiento y la lengua de los pueblos nahuas. Tuvo la suerte de ser fundador del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, al cual se ligó de por vida. El Colegio llegó a ser el centro de estudio y de investigación humanística más importante en el encuentro de culturas del siglo XVI. Gracias a los colegiales trilingües a los que Sahagún enseñó latín y español y de los que aprendió náhuatl pudo él realizar la primera enciclopedia antropológica de la historia a la cual llamó *Historia general de las cosas de la Nueva España*.²¹⁸ Con él culmina la tradición histórica - etnológica franciscana. En el meollo de esta tradición está la presencia de la lengua y el pensamiento de los pueblos nahuas, de una cultura radicalmente diferente a la propia, y de la génesis del concepto de la alteridad, que tanto se valora en la moderna antropología; la alteridad es uno de los ejes del pensamiento de nuestro tiempo.

Sin ánimo de alargar este capítulo hay que recordar que, mientras los franciscanos se convertían en historiadores y etnógrafos, los dominicos no perdían el tiempo; en especial uno de ellos escribía sin cesar, Bartolomé de las Casas. Su vida fue un alegato histórico - jurídico a favor de los naturales del Nuevo Mundo, como ya se dijo en el “Capítulo Introductorio”. Dejó una magna obra en la que además de denuncia y polémica ensalzó y rescató el pasado de las culturas americanas; por ello se le reconoce dueño de un pensamiento jurídico y antropológico.²¹⁹ Sus *Tratados*, su *Historia de las Indias* y su *Apologética historia*, lo sustentan. Fue también historiador de su presente y miembro destacado del grupo de evangelizadores que vinieron América y se interesaron por sus pueblos y culturas. Menos conocido pero muy valioso es su hermano de Orden fray Diego Durán, autor de la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. Durán es otro ejemplo notorio de los que vivieron prendidos del pasado y presente de la Nueva España y con tal actitud pudieron lograr

²¹⁸ La bibliografía sobre Sahagún es casi interminable. Recordaré como síntesis sobre su vida y su obra el libro de Miguel León Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica y Colegio Nacional, 1999.

²¹⁹ Sobre el pensamiento jurídico antropológico de las Casas, *Vid.* Miguel León Portilla, “Introducción” a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Edaf, 2004, p. 32

una Evangelización más profunda. En definitiva, ambos dominicos, forman parte de los grandes historiadores de la Iglesia mendicante, abierta a pueblos y culturas.

Esta exposición breve e incompleta de la tradición historiográfica que se fue generando en ambos mundos desde la *Primera carta* de Colón, hace del XVI un siglo lleno de novedades en el pensamiento histórico universal. La tradición se mueve y se enriquece gracias a la fuerza creadora de los hombres que se preocupan por registrar el pasado y muchas veces también el presente. Mendieta supo aprovechar la tradición historiográfica de su momento histórico para elaborar su *Historia eclesiástica indiana*. También hay que destacar que tuvo a la mano lo que se publicó en España y lo que se escribía en la Nueva España, en especial en el Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco, conoció varios centros escolares franciscanos y estuvo en contacto con los dominicos en especial con las Casas, al cual cita y en el que se inspiró para narrar la desafortunada historia de las Islas. Su larga estancia en la ciudad de México, le facilitó el acceso a los papeles de los conventos de San Francisco y Santiago y hay que repetir a los de la Santa Cruz donde laboraban Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún. De ellos y de otros grandes maestros evangelizadores recogió experiencias, sabiduría, actitudes, y de todo este ambiente cultural extrajo la información que él transformo en creación plasmada en su *Historia eclesiástica indiana*. En ella, la naciente Iglesia misional pasa ser el eje histórico de la vida e incluso del destino de la Nueva España.

Mientras terminaba de redactar su obra, seguramente conoció a la nueva generación de historiadores que despuntaban a fines del siglo XVI y principios del XVII. Al menos conoció a Francisco Chimalpain y a Fernando Alvarado Tezozómoc quienes tuvieron contacto con los viejos maestros de Santa Cruz de Tlaltelolco.²²⁰ La figura de Mendieta y sus escritos, probablemente influyeron en ellos y en otros historiadores como Fernando de Alva Ixtlizochitl y Cristóbal del Castillo, autores de nuevas crónicas en las que se muestra ya una síntesis entre la historia de Mesoamérica y la del Viejo Mundo. En estas síntesis, además de un cuerpo de conocimiento histórico, se logra armonizar el pasado indígena con el nuevo orden novohispano; la historia de los pueblos del altiplano con la historia universal desde la creación bíblica. Ellos escribieron lo que Florescano llama “crónicas de la nobleza indígena”,²²¹ y José Rubén

²²⁰ Así lo afirman varios historiadores entre los cuales otra vez, cito a José Rubén Romero Galván en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, p.315 y 332. En esta obra Romero dedica estudios monográficos a varios autores aquí citados: Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin y Fernando de Alva Ixtlizochitl.

²²¹ Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999, p.262.

Romero “Historias de síntesis”.²²² Quizá son ellos emblema de la conciencia de un nuevo siglo en el que empieza a consolidarse y tomar personalidad el orden novohispano.

Mendieta historiador: Cartas y memoriales.

Antes de escribir la *Historia eclesiástica indiana*, fray Jerónimo había escrito muchos papeles, en su nombre y en el de la Orden, como ya hemos visto. Estos papeles contienen mucha información histórica, y también datos biográficos en los que aflora su pensamiento y su postura ante el nuevo orden político – social de la Nueva España. Vale la pena aclarar que, como en el caso de otros autores, sus escritos se dispersaron y fue necesario hacer un gran esfuerzo para reunirlos y publicarlos.

Tal esfuerzo lo realizó Joaquín García Icazbalceta a la segunda mitad del siglo XIX, mientras preparaba la edición de la *Historia eclesiástica indiana*. Don Joaquín reunió manuscritos conservados en Madrid, en el Archivo de Indias y en la colección de José Fernando Ramírez; estos últimos fueron vendidos después en Londres y se conservaron en la sección de Manuscritos de la lengua española del Museo Británico. Se conocen con el nombre del *Códice Harl*, 3750. El propio García Icazbalceta los describe así:

Son diez cartas y ocho memoriales que proceden de un *Códice* de letra antigua que perteneció al Sr. José Fernando Ramírez, el que, después de pasar por varias manos, fue vendido en Londres. Por fortuna había yo tomado a tiempo copia idéntica de él.²²³

El primer escrito de Mendieta que García Icazbalceta publicó fue la “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta dirigida al comisario general de la Orden, fray Francisco Bustamante en 1562”, escrita desde Toluca. García Icazbalceta la incluyó en su *Colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta del autor, 1858 – 1866, 2 v. El primer volumen de esta colección lo dedicó a la *Historia de los indios de Nueva España* de Motolinía, precedida de una breve biografía de fray Toribio que escribió José Fernando Ramírez. En el segundo volumen, además de la citada carta de Mendieta, Icazbalceta incluyó otros documentos del siglo XVI. Vale la pena recordar

²²² José Rubén Romero Galván, *op. cit.* p. 16.

²²³ Joaquín García Icazbalceta, *Cartas de Religiosos de Nueva España (1539 – 1594)*. Incluido en la *Nueva colección de documentos para la historia de México*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, v. I, p. 5.

que la carta de Mendieta de 1562 es el primer testimonio que tenemos de él como del hombre que abre su conciencia y da salida a sus preocupaciones acerca de la falta de “calor y fervor” de la Evangelización y de la defensa de los naturales, temas recurrentes en sus escritos. Añadiré que esta carta era la única que se conocía de Mendieta a través de fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana*.

Dos décadas después, entre 1886 y 1892, García Icazbalceta publicó la *Nueva colección de documentos para la historia de México* en 5 volúmenes. En esta colección, el editor incluyó un gran número de cartas, muchas de las cuales ya se han citado. Son de especial interés los volúmenes I, II, IV, y V. El I lleva el título de *Cartas de Religiosos de Nueva España 1539-1594*. Además de la carta a fray Francisco Bustamante anteriormente citada,²²⁴ incluyó la carta a Felipe II de 1565, varias dirigidas a Juan de Ovando durante la estancia de Mendieta en Vitoria; otra al Ministro General de la Orden, fray Francisco de Gonzaga y varios escritos más. Doce en total.

El volumen. II de la colección lleva el título de *Códice Franciscano*. En él, Icazbalceta incluyó una “Relación particular y descripción de toda la provincia del Santo Evangelio”, que los franciscanos enviaron al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando hacia 1570 y que don Joaquín intuyó que la redactó Mendieta.

Los volúmenes IV y V constituyen el llamado *Códice Mendieta*. En él se reúnen muchos escritos de fray Jerónimo, algunos firmados y otros no, pero de su autoría, según dice en el “Prólogo” García Icazbalceta. Entre ellos se registra la correspondencia con varios virreyes, con el Ministro General de la Orden, con su cofrade, fray Miguel Navarro, con el Comisario General de la Orden, fray Alonso Ponce y con otros personajes del XVI. A través de ellas se puede seguir la vida de la Orden en la segunda mitad del XVI.

Quizá valga la pena añadir que el volumen III de esta *Nueva colección* está dedicado a los *Romances de los Señores de la Nueva España* del Tezcocano Juan Bautista del Pomar. Es un texto de gran valor literario que nada tiene que ver con Mendieta.

Antes de finalizar estas páginas referentes a la *Nueva colección de documentos para la historia de México* recordaré que en ella se guardan los “Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio”, cuya importancia ya ha sido puesta de relieve. Se

²²⁴ Que él ya había publicado en su *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, en este nuevo volumen.

encuentran en el *Códice Mendieta*, volumen. I, es decir el IV volumen de la *Colección*. Los “Avisos”, recordaré, son un testimonio de gran valor para calibrar el pensamiento de un franciscano observante decepcionado ante el relajamiento de la Orden. En ellos se ofrece un camino, un modelo para reformar la conducta y alcanzar de nuevo el rigor de los primeros del Santo Evangelio. Pretendía él una reforma a fondo de la Orden, una recuperación de la religiosidad y la pobreza y con ello dar ejemplo a los nuevos conversos y a los españoles.

El repertorio de cartas publicadas por don Joaquín en el siglo XIX constituye un verdadero corpus que puede ser considerado como un repositorio muy importante entre las grandes fuentes históricas del siglo XVI. A este corpus pueden añadirse dos cartas más que el P. Mariano Cuevas descubrió y publicó en su obra *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, 1914.²²⁵ La primera de ellas se intitula “Carta de Fray Jerónimo de Mendieta a un Ilustrísimo Señor, México 20 de marzo de 1574”. En ella, fray Jerónimo, entre otros temas, trata el de los requisitos que deben cumplir los que quieren tomar el hábito de la Orden, tanto los nacidos aquí como los nacidos en España. Afirma también que se “halla en esta tierra, bendito Dios, con mucha más salud que en España”.²²⁶ La segunda carta lleva por título “Carta de Fray Jerónimo de Mendieta a un Ilustrísimo Señor. Santiago Tlaltelolco, 8 de septiembre de 1574”. En ella comenta sucesos del momento de la ciudad de México y se queja de que los frailes de San Francisco no pueden proteger a los indígenas como lo hacían antes en la época de Fernando Cortés, Antonio de Mendoza y Luis de Velasco.

A estas dos cartas puede añadirse un último documento: el *Memorial de 1585*, que Mendieta envió al Ministro general fray Francisco de Gonzaga para que éste pudiera elaborar su gran historia de la Orden. Tal descubrimiento fue publicado por Fidel Jesús Chauvet en 1947.²²⁷

En definitiva, Mendieta es uno de los autores que deben ser tenidos muy en alto dentro de la literatura epistolar de todos los tiempos. Sus cartas, como se ha dicho constituyen un registro de los acontecimientos de la vida en la Nueva España en la segunda

²²⁵ Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª edición, México, Editorial Porrúa, 1975, pp. 298-304.

²²⁶ *Ibid.* p. 300.

²²⁷ *Apud.* José Luis Martínez, “*Gerónimo de Mendieta*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1980. p. 140- 141. este *Memorial* contiene un menologio franciscano que dirigió al General de la Orden fray Francisco de Gonzaga. No se conserva el manuscrito.

mitad del siglo XVI y contienen además un capítulo, digno de un estudio monográfico, de la lucha por la justicia del indígena en América.

La magna obra de Mendieta la Historia eclesiástica indiana.

Como hemos visto en las páginas anteriores, Mendieta no tuvo descanso en su tarea de escribir cartas y memoriales, bien en nombre propio, bien en el de su Orden. En este sentido, sus escritos integran un corpus relevante dentro de la literatura epistolar de todos los tiempos; por ello era llamado el “Cicerón de la Provincia” como decía García Icazbalceta en su biografía ya citada.

Tal corpus de escritos sería suficiente para considerarle uno de los cronistas del siglo XVI que más se esforzó por dejar memoria sobre los acontecimientos que le tocó vivir. Pero, en realidad, él es más conocido por su *Historia eclesiástica indiana*, la gran historia de la Evangelización que el ministro general de la Orden Cristóbal de Cheffontaines le encargó que elaborara cuando Mendieta estaba en Vitoria y dudaba de volver a la Nueva España. Mendieta obedeció la orden fechada el 26 de junio de 1571 y, como ya vimos, regresó a México en 1573. Continuó su trabajo como secretario de la Orden y cabe imaginar que comenzó a recoger y ordenar una gran cantidad de datos históricos, y a relacionarlos con su propio presente. Poco a poco fue redactando la obra pedida por Cheffontaines, que terminó en 1597.

Aunque aparentemente son bastantes los años que dedicó a escribir su *Historia*, en realidad hay que pensar que no fueron tantos si tenemos en cuenta que ante todo, tenía que cumplir una intensa labor pastoral, participar en las tareas de la Orden, viajar por conventos de la Provincia y escribir cartas y cartas. Sus biógrafos piensan que Mendieta aprovechó mucho el tiempo y citan la frase que le escribió el virrey Martín Enríquez de Almansa en una carta fechada en 1580: “Vuestra Reverencia, si no es con su rincón y sus papeles, no tiene amor con nadie”.²²⁸

En verdad Mendieta tuvo que trabajar muchas horas extra para sacar adelante su gran crónica que, si bien toma como centro la Evangelización, cubre los sucesos acaecidos en América desde 1492 y ofrece al lector una perspectiva histórica propia en la que se adentra en sutilezas de la vida novohispana. Así como cuando dice, en el

²²⁸ “Carta del 20 de julio de 1580, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 222. *Apud*, José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, *Ibid.* p. 185.

capítulo VIII del primer libro de la *Historia*, que el gobierno de los padres Jerónimos en la isla de la Española duró poco, debido a que varios españoles hicieron política para que los frailes se regresaran a la Península por interferir en sus intereses personales de explotación al indígena; o, cuando, años después se refiere a ciertas cartas escritas en náhuatl, que tuvo en su poder después de haber hecho un recorrido con el Provincial de la Orden por los alrededores de Puebla y Tlaxcala. En estos documentos los indios de Cuauhtinchan, que estaban afligidos porque ya los franciscanos se habían ido de allí, pedían que regresaran a su pueblo dichos padres ya que no aceptaban a los Dominicos. Me parece importante la manera, tan discreta con que Mendieta se refiere a este caso, ya que lo describe como si fuera una simple plática en donde nos cuenta sus experiencias, y sin embargo, narra las fuentes de donde saca información para su gran obra: “Yo hube en mi poder algunas (cartas) [...] las traje conmigo [...] para aprovecharme de los curiosos vocablos y maneras de hablar que contenían en su lengua”.²²⁹ Esta serie de datos van mucho más allá de lo que es la tarea de historiar los sucesos de la Conquista y Evangelización.

Necesario es aquí resaltar que la perspectiva propia está enmarcada dentro de la perspectiva de la Orden y ésta, a su vez, dentro del proyecto franciscano de cristianizar y servir a la luchando siempre por crear un espacio de comprensión e incluso de relativa igualdad para todos aquellos que siguen a Cristo. Esto constituye un atractivo para cualquier lector y confiere a la *Historia* una dimensión espiritual digna de ser tomada en cuenta. En cuanto a la dimensión física tiempo es ya de describirla: consta de cinco libros a los que haré referencia de manera sumaria.

El primero, trata del descubrimiento de la isla Española o Santo Domingo que para Mendieta fue providencial, igual que fue el hecho que:

el fraile franciscano del monasterio de la Rábida, Fray Juan Pérez de Marchena, alcanzase a saber de estas tierras y gentes a los nuestros ocultas, no por ciencia humana, sino por alguna revelación divina.²³⁰

Resalta también que Marchena le tuvo mucha confianza a Colón y le animó para que llevara a cabo la empresa del descubrimiento. Este primer libro está compuesto por 17 capítulos en los que presenta un panorama de la situación existente en las islas a la llegada de Colón, ponderando cómo la conquista de los habitantes del Nuevo Mundo le fue concedida a los Reyes Católicos por la silla apostólica, la cual por medio de la *Bula*

²²⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, *Ibid.* libro III, capítulo LVIII.

²³⁰ *Ibid.* México, 1945, libro I, capítulo I.

de Alejandro VI en 1493, les dio en donación las nuevas tierras para que introdujeran y plantaran la fe de Cristo. Continuamente en estos capítulos se refiere a la Biblia y hace comparaciones de sucesos de la Conquista con el Evangelio. También denuncia la mala labor que hicieron los españoles para cristianizar a los indígenas en la Española, tanto Colón y sus gentes como los sacerdotes y frailes quienes, llenos de codicia explotaron sin medida a estos indígenas hasta acabar con ellos. Así lo describe Mendieta:

Subjetados los indios (que habría un millón y medio de ellos en toda la isla) repartiólos Colón entre sus soldados y pobladores y otros criados y privados de los reyes [...] para que les tributasen como sus pecheros y vasallos [...] esto no fuera causa de destrucción, si después no entrara de rota batida la desenfrenada cobdicia [...] porque al fin todos aquellos indios se acabaron.²³¹

Para escribir este primer libro, Mendieta se basó en la apología que Las Casas había hecho de los naturales y de los levantamientos de éstos en Cumaná y Maracapaná en donde mataron a algunos frailes. Fray Jerónimo también los defiende aunque con un tono más moderado. Critica a los cronistas Fernández de Oviedo, y Pedro Mártir por acusar a los indígenas que, como el cacique Enrique, una vez desposeído de todos sus bienes, huyó al monte y se rebelaron. Fray Jerónimo los disculpa de haberse levantado y atribuye este levantamiento a los pésimos tratos que los españoles les habían dado a los naturales. De todas las atrocidades cometidas con los indígenas en las islas exculpa a los Reyes Católicos.

El segundo libro consta de 41 capítulos. Se inicia con un prólogo en el que Mendieta elogia la sabiduría de fray Andrés de Olmos y su gran conocimiento sobre las antiguallas de los indígenas. Aclara que, para escribir sobre los ritos de los indígenas, él tomó datos de Olmos y Motolinía. El contenido general de este libro es la cosmología, la teogonía, la creación del primer hombre, así como las formas de culto propias de los pueblos nahuas aunque da noticias también de otros pueblos como los totonacos y los tarascos. En este libro, en el capítulo XXXII, habla de la llegada de los nahuas a México y a otras tierras cercanas. Apoyándose en Olmos cuenta que un viejo principal de Texcoco decía:

que todos habían venido de lejos tierras en “Doce” o trece capitanías o escuadrones [...] no se sabe a que años habrá que vinieron [...] El dicho

²³¹ *Ibid.* libro I, capítulo VI.

P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes vinieron los pasados de quienes descenden estos indios; de Babilonia [...]o en el tiempo que los hijos de Israel entraron a la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos [...] o que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel.²³²

Mendieta aprovecha dicha información, dada por Olmos, para introducir a los indígenas a la historia universal, siguiendo la tesis hebraísta vigente en la Europa renacentista. En varios libros de su *Historia* hace referencia de ciertos paralelismos que encuentra entre las dos religiones: la católica y la de la "infidelidad", pero sin comprometerse en detalles. Claramente alude a la posibilidad de que hubieran tenido antes conocimiento de Dios. En este segundo libro también ofrece una amplia referencia de los señores que reinaron en México antes de la venida de los españoles.

El libro tercero está formado por 60 capítulos. En él Mendieta se adentra en el tema fundamental de la crónica: cómo se introdujo y se plantó la fe de Cristo entre los naturales. Empieza narrando algunos rasgos sobresalientes de la Conquista, alaba mucho a Cortés, por el que sentía gran admiración, ya que consideraba que había venido a salvar a este miserable pueblo. Menciona a los religiosos que vinieron a predicar la religión católica y con gran entusiasmo cuenta la llegada de los primeros "Doce" apóstoles franciscanos, los esfuerzos que pasaron para aprender la lengua náhuatl y cristianizar a los indígenas. Se refiere a toda la organización que estos religiosos fueron armando para poder implantar la fe; cómo destruyeron los templos y los ídolos que tenían los infieles y la ayuda que los niños indígenas les prestaron a los frailes para que éstos pudieran aprender el náhuatl. Cuenta la forma en que empezaron a impartir el bautismo, primero adocrinando a los niños que acudían al monasterio y después catequizando a los adultos. Niega categóricamente que ningún fraile haya impartido con hisopo el bautismo cuando se juntaban en gran multitud los indígenas, como decían algunas gentes. Al hablar del bautismo se refiere a lo escrito por Motolinía:

muchas veces este padre hizo cuenta de los indios que él y sus compañeros podrían haber bautizado, y más en particular la hizo el año

²³² *Ibid.* Libro I, capítulo XXXII.

de 1536, y halló que para entonces se habrían bautizado cerca de cinco millones de ánimas por manos de los frailes menores.²³³

Posteriormente menciona los demás Sacramentos: confirmación, confesión, penitencia, eucaristía, matrimonio y extremaunción y lo difícil que fue admitir que el Sacramento del matrimonio se administrara a los recién convertidos indígenas. Todo el libro tercero es un reconocimiento a la Orden Franciscana, a la que considera superior a las otras, por la forma de llevar a cabo su labor misionera.

El libro cuarto consta de 46 capítulos, en donde se describe el arribo de los dominicos y de los agustinos, posterior al de los franciscanos, y menciona la llegada de algunos clérigos. También trata en este libro sobre la fundación de los conventos de Michoacán, Yucatán, Guatemala y Nicaragua por franciscanos. Hace referencia al progreso de la conversión y del “aprovechamiento poco o mucho de los indios”. Habla del ingenio y de la habilidad que tenían los indígenas para todos los oficios y de la educación que habían recibido, así como de algunos milagros que habían sucedido en los primeros años de Evangelización. Hace un examen crítico sobre ella y dedica varios capítulos a mencionar diversas causas que provocaron el que decayera la cristiandad en los indígenas. Entre ellas menciona la poca información que le llegaba al Rey sobre la situación verdadera de los naturales en Nueva España; denuncia el hecho de que ya no llegaban al Rey los avisos que las tres Órdenes hacían conjuntamente pidiendo se pusiera remedio a la situación tan conflictiva que se estaba dando en México. Habla de las terribles pestes y enfermedades que asolaron a la población como ejemplo citaré viruela y sarampión aunque hubo otras. Pero para Mendieta sin embargo, las “pestes” más dañinas fueron: el repartimiento y la explotación que se hacía de los naturales y la avaricia tan grande de los españoles Porque algunos españoles querían que a pesar de su enfermedad siguieran trabajando lo que ayudó a que muchos naturales se murieran. Es por eso que el cronista, se refiere a que “la peor peste que se presentó” fueron la el repartimiento (al que siempre se opuso), la explotación y la avaricia ya que éstas eran las causantes de que la Evangelización no hubiera continuado en los términos tan buenos con que empezó. Estas son sus palabras:

Más como yo, habiendo gozado de buena parte de aquellos prósperos principios, haya visto los adversos fines en que todo esto ha venido a parar [...] no puedo ofrecerle [...] para fin de mi *Historia*, mas antes me

²³³ *Ibid.* libro III, capítulo XXXVIII.

venía muy a pelo sentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas [...] lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura.²³⁴

En este libro, cuarto, dedica otro capítulo a dar una lista cronológica de los diferentes Provinciales que hubo en el Santo Evangelio y los Comisarios Generales que tuvo Nueva España.

En el quinto y último libro, que consta de 68 capítulos, hace una biografía de algunos religiosos franciscanos. En el “Prólogo” pondera a los frailes que vinieron a hacer la Evangelización por la vida tan sacrificada que llevaron y las tentaciones que tuvieron que vencer. Los llama santos pero aclara que no porque hayan sido canonizados en su mayoría, sino por la fama que dejaron de su santidad. Dice que si los frailes no hicieron milagros fue debido a que era más importante enseñar una doctrina sólida a los nuevos fieles y que éstos no se fueran a confundir creyendo que eran dioses. Sin embargo, pensaba que el que no hubiera habido tantos milagros como en la Iglesia primitiva no quería decir que Dios no hubiera hecho también cosas maravillosas, como en la antigüedad, “porque el mayor milagro era haber traído a un número tan grande de ídólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros.”²³⁵ Este libro lo divide en dos partes, una primera con 58 capítulos en la que se refiere a los frailes que murieron de muerte natural en la Nueva España como fray Martín de Valencia, a quien ensalza como el más santo de los santos. Y otra segunda, con 10 capítulos, en donde narra la vida de los frailes que murieron mártires por la predicación del Santo Evangelio. Sin embargo, en esta segunda parte, al hablar sobre la vida de los mártires, además de ensalzar sus virtudes describe los diferentes poblados por los que anduvieron estos frailes, los monasterios que fundaron, lo terrible y penoso que fue enfrentarse a los chichimecos, convertirlos y ofrendar su vida por el prójimo.

La *Historia* cuenta con un valor autobiográfico, ya que conforme el autor va narrando los episodios, va proporcionando una visión de sus propias experiencias. En toda la obra son importantes los asuntos cotidianos, religiosos y culturales de los indígenas. Mendieta como buen historiador, en su obra sigue un tiempo cronológico y comienza su relato remontándose al pasado de los naturales del Nuevo Mundo, en especial el de los indios de las Islas y los de México. De esta manera, al lograr recopilar

²³⁴ *Ibid.* libro IV, capítulo XLVI.

²³⁵ *Ibid.* libro V, “Prólogo”, p. 260.

dicho pasado realiza mejor el proyecto que le había sido asignado, el de evangelizar; es decir, el proyecto, además de ganar almas que se fueran al cielo, también le sirvió para escribir su *Historia*. En ella se encuentran muchas respuestas a las dudas de orden filosófico, teológico y ético que le habían surgido en la práctica cotidiana de su vida en Nueva España. Nos damos cuenta a través de los datos, observaciones, puntos de vista y reflexiones críticas, que no es posible separar la vida del fraile de su obra ya que ésta es una trama entretejida de hechos que le sucedieron a Mendieta en los 45 años que vivió en la Nueva España. Toda su vida fue muy activa, participó de la dinámica de una época y trascendió a la posteridad.

En su *Historia*, Mendieta constantemente se apoya en diversos textos bíblicos. José Luis Martínez comenta:

que esto no le resta importancia a su documento, ya que no lo hizo por un afán de lucimiento erudito [...] sino para explicar mejor y con una mayor consistencia los temas religiosos para la conversión”.²³⁶

Las fuentes principales en que se basó Mendieta para hacer su *Historia* fueron los *Memoriales* de Motolinía, la *Apologética historia* de Las Casas y los *Huehuetlahtolli* de fray Andrés de Olmos, por quien sentía una gran admiración. En menor medida aprovechó obras publicadas en Europa como la *Historia general de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y otros escritos que José Luis Martínez identifica en su estudio ya citado. En su relato importan mucho sus propias experiencias y los testimonios aportados por diferentes personas. Además de su gran valor histórico, la *Historia* de Mendieta está escrita con muy buena pluma – recordemos que le decían el Cicerón mexicano – y desde luego, con una perspectiva que actualmente podríamos llamar antropológica, como pronto veremos. Para terminar esta descripción de la *Historia* repetiré otra vez que la primera edición de esta obra fue publicada en 1870 por Joaquín García Icazbalceta. El texto va precedido por un artículo escrito por el editor, llamado “Noticias del autor y de la obra”; le sigue una tabla de correspondencias entre la *Historia eclesiástica indiana* y la *indiana* de fray Juan de Torquemada; después viene publicada la “Obediencia”, escrita en latín, y enviada a Mendieta en 1571, por el General de la Orden, el padre Cristóbal de Cheffontaines y continúan 3 escritos preliminares de fray Juan de Domayquía, guardián del convento de San Francisco, en la ciudad de Vitoria; una “Carta Dedicatoria al Padre fray Antonio de

²³⁶ José Luis Martínez, *op. cit.* p.144.

Trejo, Lector jubilado y Comisario General de toda la familia de Indias”; un “Prólogo Al Devoto Lector” y por último “Advertencias Preámbulos y lo que contiene esta *Historia*”.

Esta primera edición fue reproducida en México en 1945, por Editorial Salvador Chávez Hayhoe en 4 volúmenes. El mismo año apareció una biografía titulada “Jerónimo de Mendieta” en la antología *Vidas Franciscanas*, “Prólogo y selección” de Juan B. Iguíniz, México, UNAM, 1945. (*Biblioteca del Estudiante Universitario*, 52). La editorial Porrúa publicó, en 1971, una edición facsimilar de la primera edición con copia de los dibujos originales que llevaban las portadas de cada uno de los cinco libros, dibujos que fueron pintados por Mendieta. En 1973 en Madrid se hizo una edición de la *Historia* por la Biblioteca de Autores Españoles con “Estudio preliminar” de Francisco de Solano. Recientemente en 1997, se hizo otra edición de la *Historia eclesiástica indiana*, por el Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, con un estudio preliminar de Antonio Rubial García, 2 v. En realidad puede afirmarse que la *Historia* de Mendieta se mantiene viva, siempre hay una edición en el mercado porque es de consulta necesaria para comprender el proceso de Evangelización y el transcurrir de las primeras décadas del siglo XVI novohispano.

En suma, a lo largo de estas páginas he tratado de ofrecer una síntesis del evangelizador y del historiador que supo armonizar su tarea pastoral con una pluma fecunda al servicio de sus ideales religiosos y de los recién conversos de la Nueva España. Por su sinceridad, valentía y buena pluma llegó a ejercer como Secretario de la Orden Seráfica, y como tal se convirtió en el cronista del acontecer de la Nueva España, de los logros y carencias de la joven sociedad que surgía a raíz de la conquista.

Por su capacidad intelectual y humana fue escogido para hacer la historia de la Orden y la hizo con esmero, precisión y rigor. Durante siglos, su *Historia* permaneció en algún rincón olvidado hasta que el amor al pasado de los eruditos del siglo XIX la descubrió y publicó. Hoy constituye uno de los mejores testimonios del XVI en el que se guarda una defensa de la cultura de los pueblos nahuas y de la lucha por los ideales - a veces utópicos - de los franciscanos del Santo Evangelio.

CAPÍTULO II. EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE MENDIETA.

Introducción.

Es atrevido hablar del pensamiento antropológico en la obra de Mendieta o de cualquier otro historiador de su época, ya que la Antropología, como ciencia o como disciplina del conocimiento, es de reciente creación. Nuestro saber antropológico fue adquiriendo aires de teoría con método científico en la segunda mitad del siglo XIX. La primera cátedra de antropología se fundó en la Universidad de Liverpool, 1908, a cargo de James Frazer. Pero la búsqueda y la comprensión de las diferencias culturales son tan antiguas como la historia. Retomando la idea expresada al hablar del concepto de Antropología en el Capítulo introductorio recordaremos que, entre algunos de los que llegaron a América se desarrolló el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de los hombres y pueblos que encontraba. Allí se dijo que este interés obedeció a varios propósitos: de conquista, de organización administrativa, de conocimientos de nuevas tierras, de implantar la fe, entre otros. Se habló también de las diferentes posturas que surgieron en cuanto a la valoración de dichos pueblos y hombres; entre todos se hizo hincapié en la adoptada por los que hicieron defensa decidida de los méritos de las creaciones culturales de pueblos radicalmente distintos a los europeos, lo cual abrió un campo inmenso al estudio y comprensión de las diferencias humanas. Tal estudio correspondió a un grupo selecto de gente abierta a lo diferente, humanistas, que se interesaron por la lengua, el pensamiento y las costumbres de los naturales de América. Mendieta fue uno de ellos. Desde su función de evangelizador, cultivó la postura pro indígena de la Orden Seráfica y aportó ideas y argumentos personales en la defensa de los naturales contribuyendo a enriquecer el gran debate sobre la naturaleza del indígena y su papel en la historia del hombre universal. En este capítulo se abordará el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de los pueblos de mesoamérica en la pluma de fray Jerónimo de Mendieta, basándonos en los conceptos antropológicos mencionados en el capítulo Introductorio. Recordaré que se refieren a: Naturaleza del Indígena; Racismo o etnocentrismo; Indigenismo e hispanismo; Policía y barbarie; Religiosidad e idolatría. Pero antes de analizarlos, vamos asomarnos a su personalidad en el contexto histórico de su época.

Personalidad de Mendieta en el contexto histórico del siglo XVI.

Mendieta nació en Vitoria en 1525, en una época en la que su país sufría una serie de transformaciones ante una expansión que parecía no tener fin. Criado en una familia piadosa, eligió desde muy joven la vida religiosa y se hizo franciscano. Con sólo veinticinco años, en 1554, llegó a Veracruz para evangelizar en las nuevas tierras y afianzar las nuevas almas. El hecho de embarcarse para América nos habla de su admiración por la Reforma del Santo Evangelio, la más rigurosa dentro de la estricta observancia franciscana. En la Nueva España participó plenamente en el espíritu de esta Reforma y ya en su madurez, al escribir su más lograda obra, la *Historia eclesiástica indiana*, pudo dejar una constancia histórica de los logros y frustraciones de sus compañeros de la Orden y de la Orden como tal.

Cuando llegó a México, la Reforma del Santo Evangelio ya se había consolidado como una fuerte corriente evangelizadora, posiblemente porque había sabido poner en práctica los ideales evangélicos de piedad, pobreza y humildad que los “Doce” cultivaron según el pensamiento de su guía, fray Juan de Guadalupe. Recordemos que este franciscano, muerto en 1506, seguía los ideales de fray Juan de la Puebla, fundador de la Custodia de Santa María de los Ángeles, en 1487. Entre los propósitos de fray Juan estaba el de mejorar la vida espiritual de los habitantes de la Sierra Morena, en Andalucía, cuya educación religiosa había estado descuidada por falta de clérigos. Al morir el beato Juan de la Puebla en 1495, continuó su obra fray Juan de Guadalupe quien instituyó la Reforma del Santo Evangelio, con reglas muy rigurosas entre sus integrantes. Desde 1496, este grupo decidió separarse de la jurisdicción de los observantes por considerar que éstos ya se estaban relajando en sus costumbres. En 1499 con el objeto de extender su reforma, fray Juan de Guadalupe fundó en la ciudad de Granada un eremitorio que dependía del Ministro General de la Orden. Su misión no tuvo éxito debido a que fray Hernando de Talavera, franciscano observante confesor de la Reina, tenía a su cargo la conversión de los moriscos de esta ciudad y le obstruyó su labor. Meses después, fray Juan de Guadalupe viajó a Roma y consiguió que el Papa Alejandro VI dictara un breve, por el cual autorizaba a su grupo a depender directamente del Ministro General.

En 1500 en Trujillo, Extremadura, fray Juan de Guadalupe fundó la primera casa; tiempo después fundó otras más. Estas casas integraron la Custodia del Santo

Evangelio y a esta rama tan radical de la observancia se la conoció como Capuchos.²³⁷ Fue hasta el 22 de Julio de 1519 cuando en el capítulo anual de la Orden, se le otorgó a la Custodia del Santo Evangelio el título de Provincia de San Gabriel de Extremadura constituida por once conventos, en los cuales se logró aplicar al máximo las reglas de San Francisco: pobreza extrema, ascetismo; los frailes debían andar descalzos, vestir con sayal y dormir sobre tablas. Lo innovador era que tenían casas de estudio en donde se estudiaba gramática, artes y teología.²³⁸ De esta provincia de San Gabriel fueron escogidos, por fray Francisco de Los Angeles, Ministro General, los primeros “Doce” misioneros franciscanos observantes, que con un espíritu muy riguroso vinieron a América, “los más apegados al ideal de San Francisco por el cual tanto habían luchado”. Dichos franciscanos llegaron a Veracruz el 13 de mayo de 1524. Mendieta vino treinta años después y recogió profundamente el ideal de estos “Doce”. De aquí proviene la formación espiritual de fray Jerónimo, quién además fue un gran humanista en toda la extensión de la palabra.

Al hablar de fray Jerónimo humanista, justo es recordar que poco se sabe de su formación académica, aunque sin duda aflora en sus escritos. Es de creer que ya desde sus años de noviciado aprendió bien el latín, con lo cual tuvo acceso a los clásicos, los autores favoritos del humanismo renacentista. Cabe pensar también que, ya en la Nueva España, participó del humanismo que los franciscanos habían promovido inclusive entre sus estudiantes indígenas en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco. Para mediados de siglo, fecha de la llegada de Mendieta, el Colegio contaba con una generación de “gramáticos” o latinos que eran trilingües, gobernados por un rector indígena, Pablo Nazareo. En él, existía una biblioteca con autores clásicos y un *Scriptorium* donde se elaboraban códices y manuscritos, doctrinas cristianas y vocabularios. En Santa Cruz los trilingües colaboraban con Sahagún para escribir la *Historia general de las cosas de Nueva España*.²³⁹

²³⁷ Antonio Rubial, *La hermana pobreza, El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM, México 1996. En este libro, Rubial escribe de manera muy clara toda la historia de la formación del grupo de los franciscanos capuchos. P.63.

²³⁸ *Ibid.* p.63.

²³⁹ Para el funcionamiento del Colegio. Vid Ascensión y Miguel León Portilla, “El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlaltelolco” *Tlaltelolco*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1990, p. 37- 65.

Como ya se ha dicho, al llegar a México, Mendieta fue destinado a Tlaxcala aunque no hay certeza de que fuera en este convento en donde tuvo por guardián y fue “súbdito” de fray Toribio de Motolinía;²⁴⁰ con él aprendió el náhuatl, además de la práctica evangelizadora y a continuar con la pobreza como virtud, ya que no hay que olvidar que Motolinía significaba “el que es pobre”. Tampoco podemos olvidar que fray Toribio estaba escribiendo su famosa *Historia de los indios*, crónica que abrió un camino en etnografía del Nuevo Mundo y en la apreciación de otra cultura. Y, finalmente, fray Jerónimo como miembro de la Orden, durante sus estancias en la ciudad de México, conoció las actividades del Colegio de Santa Cruz, la preparación que en él recibían los colegiales y el ambiente de diálogo intercultural que en él se respiraba. Más de una vez visitaría su biblioteca para consultar a Aristóteles o leer a Plinio, entre otros clásicos.

En definitiva, si bien Mendieta no recibió una educación universitaria formal, con sus lecturas y experiencias aprendió a crear un pensamiento propio, como ya se vio páginas atrás. Con él logró dar sentido a su interpretación de la historia franciscana en México, basada en la búsqueda de la armonía de los hombres y culturas, en un humanismo indígenista.

Por otra parte, este humanismo se alimentó de los principios y las actitudes que la Orden Seráfica había puesto en marcha al llegar a Nueva España. Los primeros en esta tarea fueron los tres franciscanos flamencos enviados por el Emperador en 1523, Pedro de Gante, Juan de Ayora (de Auwera) y Juan de Tecto (van Dekkers). Los tres fundaron escuelas en Texcoco y México y se dieron a la tarea de aprender la lengua náhuatl. Muerto Ayora y Tecto pronto, le correspondió a fray Pedro la tarea de abrir un difícil camino en el aprendizaje de la lengua y la cultura de los recién conquistados para poder evangelizarlos mejor. Con la lengua se introdujo en la cultura de los nahuas, en su pensamiento, y sentimientos y este hecho marcó una orientación en los objetivos de la Orden: no sólo había que convertirlos sino entrar en su mundo y participar de él a fondo. En este contexto recordemos que para 1529 Gante escribía en náhuatl a su familia, lo cual nos muestra su aprecio singular por la lengua de los naturales en un mundo en que las lenguas clásicas eran las apreciadas y apenas se abrían camino las lenguas vernáculas europeas como idiomas cultos.

²⁴⁰ Joaquín García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra” en *Historia eclesiástica indiana*, op. cit. p. IX.

Esta incipiente labor de Gante fue reforzada por su prelado, fray Juan de Zumárraga quien llegó a la ciudad de México el año de 1528. Al llegar quiso poner orden en la ciudad agobiada por las injusticias de los miembros de la Primera Audiencia que dirigía Nuño Beltrán de Guzmán, quien dice Mendieta: “estaban apoderados de los indios”. El enfrentamiento con ellos fijó el poder de la incipiente iglesia indiana y el pro indigenismo de la Orden. Cuenta nuestro autor, que Zumárraga “en sus enfermedades y trabajos lloraba con los indios y nunca se cansaba de los servir y llevar sobre sus hombros como verdadero pastor”.²⁴¹ Zumárraga fue un convencido de la importancia de evangelizar en la lengua de los recién conversos y propició la impresión de doctrinas en mexicano siguiendo el sentir de San Pablo y de Erasmo de que las “Divinas letras” se habían de traducir a todas las lenguas del mundo.²⁴² Este indigenismo de la Orden está expuesto plenamente en el “Parecer de los franciscanos de la Nueva España sobre la capacidad de los indios”, 1533, documento ya comentado en el “Capítulo Introdutorio”. Allí se valoró el contenido del documento como testimonio de la actitud positiva de los franciscanos ante la Evangelización y los frutos que ella estaba produciendo en las almas de los naturales. En el documento se ataca frontalmente al dominico Juan de Betanzos y se hace con un instrumento: el de la necesidad de aprender lenguas; así se le dice a Carlos V:

Pregúntele a S.M. a quien tal dijo, mayormente si fue religioso, si aprendió la lengua de los indios y cuáles de los sermones que escribió y cuáles de los sudores y afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta como dice el apóstol: *orate proa me ut aperiat nobis Dominus hostium sermones*. Y pues esta puerta no le fue abierta para entrar a contemplar los secretos de esta gente ni los sentimientos de sus almas ¿Por qué quieren ser testigos dormidos de lo que nunca vieron, como los guardas del Sepulcro de nuestro Señor?²⁴³

El “Parecer” abunda en la necesidad de aprender lenguas “para romper el muro y entrar en las almas” y aquellos que no logran aprenderlas “callen y tapen la boca a piedralodo”. Los firmantes del documento justifican el aprendizaje de las lenguas

²⁴¹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulos XXVII y XXVIII.

²⁴² Miguel León - Portilla, “fray Juan de Zumárraga y las lenguas indígenas de México” en *La utopía mexicana del siglo XVI*, México, Grupo Azabache, 1992, p. 41.

²⁴³ Publicado por Carlos Sempat Assadourian como “Apéndice” del ensayo “*Hacia la Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero- marzo de 1998, v. XLVII no. 3, p. 527.

recordando la predicación apostólica y terminan su carta a Carlos V ponderando las virtudes de los naturales en su gentilidad y después de su conversión. La carta es un testimonio temprano de la capacidad de acercamiento a los indígenas en su vivir cotidiano, de un acercamiento espiritual y físico, de comprensión de la lengua y la cultura. La firman fray Jacobo de Tastera, Martín de Valencia, Antonio de Ciudad Real, Juan de Ribas, Luis de Fuensalida, Francisco de Soto, Francisco Jiménez y Cristóbal de Zamora, muchos de ellos integrantes de los “Doce”.

Del padre Tastera, nacido en Francia, sabemos por Mendieta que imaginó el método de predicar usando pinturas en grandes mantas y que fue uno de los que abrieron camino a la predicación en Yucatán y Michoacán. También pondera Mendieta que a fines de 1530 viajó a España y consiguió que Paulo III influyera ante el ministro general franciscano para traer un buen número de frailes a la Nueva España que aliviaron la penuria de una década.²⁴⁴ Assadourian en el artículo citado, destaca sus vínculos con Bartolomé de las Casas y piensa que el famoso dominico se inspiró en él cuando puso en marcha la empresa de conversión pacífica en la Verapaz. Cuando Tastera viajó a España se encontró con fray Bartolomé y fue quien primero abogó ante Carlos V para la supresión de las encomiendas. En realidad ayudó mucho en la promulgación de las Leyes Nuevas.²⁴⁵ Murió al regresar a la ciudad de México en 1553.

Un año después de la muerte de Tastera llegó fray Jerónimo a la Nueva España, como ya hemos dicho. Al llegar, encontró una Orden consolidada no sólo en el campo de la Evangelización sino en el de la adaptación a las nuevas tierras y la comprensión de sus habitantes. El franciscanismo había logrado abrir la puerta del sentimiento de los naturales a través de la lengua y con ello se había producido un sentimiento de empatía con los nuevos conversos. La Orden Seráfica era pro indígena y lo era en el vivir cotidiano, en el acercamiento y conversión que los frailes de San Francisco practicaban con los naturales día a día en los conventos y las escuelas. Era un indigenismo diferente al de Bartolomé de las Casas, practicado en foros académicos, en la Corte española y en tratados sobre destrucción de las Indias; pero era igualmente eficaz ya que significaba un ejemplo para los españoles y un alivio para los indígenas; y en algunos casos, cristalizó en denuncia escrita, inclusive ante el Emperador como en el “Parecer” citado y en las numerosas *Cartas* y *Memoriales* de Mendieta como ya se vio en páginas anteriores. En suma, fue este contexto histórico el que fray Jerónimo encontró al llegar a

²⁴⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.* libro V, cap. XLII y libro III, cap. LIII.

²⁴⁵ Carlos Sempat Assadourian, *op. cit.* p. 518.

México y donde se desarrolló su personalidad de franciscano observante y decidido defensor de los indígenas como parte importante de la nueva iglesia verdaderamente evangélica, pura y sin contaminar de ambiciones terrenales. En esta nueva iglesia, vale repetir, siempre se ejerció el sentimiento pro indígena y nunca se puso en duda la naturaleza y las creaciones de los indígenas. Veamos cómo aparece este tema en fray Jerónimo.

La naturaleza del indígena.

Cuando Mendieta llegó a México ya había sido reconocida plenamente la naturaleza humana del indígena, como ya se vio en páginas anteriores: el 9 de junio de 1537, el papa Paulo III promulgó la trascendental *Bula Sublimis Deus*, en la que se dice que “Todos los Indios y todos los que se descubran más tarde por los cristianos no pueden ser privados de su libertad ni de sus propiedades aunque no estén en la fe de Jesu Cristo”. El contenido de la *Bula* se refrendó en otra, *Veritas Ipsa*, que condenaba fuertemente la esclavitud de los indios. No sería extraño que Francisco de Vitoria, catedrático de teología de la Universidad de Salamanca, haya sido influido por Paulo III, afirma Lewis Hanke.²⁴⁶ Sin embargo, la realidad en la práctica era otra, ya que mucha gente con intereses personales muy fuertes seguían considerando al indígena con muy pocos derechos, casi como esclavo, con el fin de tener más libertad de explotarlo. Es debido a esta situación que Mendieta en sus escritos se dedicó a reiterar la humanidad de la naturaleza del indígena, a quien sin lugar a dudas consideraba poseedor de plena razón. Desde el primer libro de la *Historia* vemos varios capítulos que comprueban el pensamiento del autor a este respecto; por ejemplo, en el capítulo IV de dicho libro, cuando hace una comparación de la parábola del Evangelio de San Lucas, que trata sobre los invitados a la cena del Señor, con la situación que estaba viviendo la española, dice:

Tenemos pues, de aquí, que la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado a llamar a la gente para la cena del señor, a la letra se verifica, en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene a saber, [...] se le ha dado especialmente el encargo de hacer este llamamiento de todas gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles [...] Y es de

²⁴⁶ Lewis Hanke *Estudios sobre fray Bartolomé...*, p. 66.

mucho notar que las tres maneras de vocación expresadas en el Evangelio, o tres salidas que hizo el siervo para llamar a la cena, concuerdan mucho con la diferencia de las tres naciones ya dichas, en cuyas sectas se incluyen todas las demás que hay esparcidas por el mundo [...] Pues para con estos *indios gentílicos*, que además de la ignorancia del camino de la Verdad, están ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del Evangelio.²⁴⁷

Es obvio que Mendieta, en este pasaje, está incluyendo en la historia universal a los indígenas, para igualarlos, y los cataloga de gentiles y de seres susceptibles de evangelizar. Además no hay que olvidar que él, en algunas partes de su obra, deja ver que éstos ya tenían conocimiento de Dios y que era probable que hubieran venido, como ya se citó en la primera parte del capítulo, “de las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel”,²⁴⁸ lo que los hacía más dúctiles para ser convertidos al cristianismo.

Sobre la naturaleza humana del indígena, en el capítulo XI del primer libro, en que recuerda algunos acontecimientos desastrosos que sucedieron en las Indias, se refiere a los naturales como, “la gente más mansa, pacífica y modesta que Dios crió”. Una vez más, al llamarlos criaturas de Dios, los está insertando dentro del plan divino. En el libro tercero hay otros capítulos en que refuerza la naturaleza humana de los indígenas como en el capítulo IX cuando dice: “Y porque en esta tierra de la Nueva España ya dicha, siendo por el demonio y carne vendimiada, Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró”.²⁴⁹ Se está refiriendo a que la muerte y crucifixión de Jesús fue por todos los humanos, hecho que reafirma en el capítulo X, del mismo libro, cuando dice, “Librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redemidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de muerte”.²⁵⁰ En estas citas queda muy claro cómo Mendieta integra a los habitantes del Nuevo Mundo en el sacrificio que Cristo realizó

²⁴⁷ Jerónimo de Mendieta *Historia...*, libro I, capítulo IV.

²⁴⁸ *Ibid.* libro I, capítulo XXXII.

²⁴⁹ *Ibid.* libro III, capítulo IX.

²⁵⁰ *Ibid.* libro III, capítulo X.

para la salvación de la humanidad, puesto que si el fraile no hubiera visto a los indígenas como hombres, no creería que la sangre de Dios los había redimido.

Este sentir y pensar que tenía fray Jerónimo sobre el indígena, también está expresado en uno de los escritos del *Códice Mendieta* titulado “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España”. Allí el fraile, expuso ideas precisas y concretas que no dejan lugar a dudas sobre su postura cuando afirma: “considero que son hombres racionales descendientes de Adán y Eva como lo tenemos por fe, y por consiguiente capaces de la buenaventuraza”.²⁵¹ En otro de los párrafos expresa de manera implícita que los indígenas son racionales cuando dice:

Considero que ellos para regirse por si tenían gran prudencia, orden y aviso y así en tiempo de su infidelidad en las cosas de su religión (aunque mala) eran observantísimos.²⁵²

Al reconocer que los naturales, desde antes de la Conquista eran hombres racionales descendientes de Adán y Eva, y además contaban con un gobierno, les estaba concediendo una cualidad inherente al ser humano. En este mismo escrito defiende a los indígenas y a la vez critica a algunos seculares y eclesiásticos por aprovecharse de ellos: “no haciendo más caso de ellos que si no fuesen prójimos o hombres como nosotros”.²⁵³ Explícitamente está otra vez confirmando su humanidad. Mendieta en todo su discurso nunca planteó la posibilidad de que los indígenas no fueran humanos.

Como se puede ver, Mendieta incluía a los naturales en el plan de Dios. Pero, además, llegó a sublimarlos al referirse a ellos como ángeles. En la *Historia eclesiástica indiana*, describe a los indígenas como seres “angelicales”, incapaces de maldad y sin ambición ni codicia; les concede una bondad innata. Esto es muy claro en el capítulo XXI del libro IV, en donde emite un juicio elocuente, para ensalzar las cualidades de los naturales:

Puédese afirmar por verdad infalible, que en el mundo no se ha descubierto nación o generación más dispuesta y aparejada para salvar sus animas [...] que los indios de esta Nueva España [...] Más de éstos

²⁵¹ Joaquín García Icazbalceta, *Códice Mendieta* II, Este apartado se titula “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los Indios de la Nueva España”. p. 28.

²⁵² *Loc. cit.*

²⁵³ *Ibid.* p. 35.

puédolo decir, pues los he confesado predicado y tratado cuarenta años.²⁵⁴

A los que va ponderando hasta verlos cómo ángeles cuándo dice:

No se me ha olvidado lo que tengo escrito en el capítulo XXI de este mismo libro, de algunas naturales y buenas condiciones o costumbres que conocimos en los indios de esta Nueva España, muy favorables para su salvación. Y porque algunos viendo y experimentado las contrarias en muchos de ellos, no me arguyan de pecado, voy declarando las muchas ocasiones que por diversas vías se les han dado y tienen, para que, puesto cosa que ellos fueran como ángeles, se vuelvan poco menos que unos demonios.²⁵⁵

Fray Jerónimo admiraba en los habitantes del Nuevo Mudo su modo de vivir, su modestia y su recatamiento. Contemplaba la pobreza y la humildad con que vivían los indígenas, cualidades que eran signo de inocencia. La pobreza era vista por todos los franciscanos como una gran virtud. Una virtud que muy poca gente tenía; en esto estriba que el fraile viera a los naturales como seres angelicales. No consideraba que éstos fueran demonios; al contrario, los veía como hombres que habían estado bajo su poder de quién dice:

que estaba hecho tan señor y servido [el demonio] cual pluguiera a Cristo que su Divina Majestad lo estuviera de todas sus criaturas racionales, o siquiera de los que indignamente usurpamos el nombre de cristianos.²⁵⁶

A pesar de las creencias, ritos paganos y ceremonias tan ajenas a toda la religión cristiana y a toda la Europa occidental, siempre disculpó a los indígenas diciendo que en su paganismo actuaban por miedo.

Fray Jerónimo expresaba en sus páginas que hubiera deseado que los cristianos fueran tan cumplidos en su religión como lo habían sido estos infieles antes de convertirse, con sus ministros y con el príncipe de las tinieblas. Para él la causa de que

²⁵⁴ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XXI.

²⁵⁵ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXV.

²⁵⁶ *Ibid.* libro I, capítulo VII.

los indígenas, que eran tan virtuosos, hubieran cambiado, se debía al mal ejemplo que habían recibido de los españoles, lo que ocasionaba que ya no aprovecharan la religión católica como en los primeros tiempos de la Evangelización, situación que el autor a veces llevaba a la exageración. Decía que él los había conocido “en un tiempo que por maravilla hallaran indio que le vieran esternudar [...] y ahora esternudan hasta los niños de teta”.²⁵⁷ De esta manera tan exuberante, el fraile hacía hincapié en el daño que, para él, significaba el contacto de los naturales con los españoles.

Existe una contradicción en este pensamiento de Mendieta que a mi modo de ver es sólo aparente y que hay que señalar: ¿Cómo es posible que éste viera en los indígenas a unos seres angelicales si estaban bajo el poder del demonio? ¿Cómo explica que su naturaleza no se hubiera corrompido y se mantuviera intacta? Este su “buen natural”, como lo llama, lo justifica con la Providencia Divina y con las enseñanzas evangélicas. Así lo vemos En el capítulo XXXIX del libro IV:

Cerca de este punto, es mucho de notar que no sin misterio llamó Dios a estos indios a su fe católica y al gremio de la Iglesia al cabo de tantos años que sus padres y antepasados estuvieron en poder del demonio, y en tales tiempos como en los que estamos, y siendo tan bajos como (a nuestro parecer) son de entendimiento, sino para verificar en este su llamamiento y elección lo que siempre ha usado para con sus criaturas racionales, que es lo que dice S. Pablo: “Elegir a los que parecen tontos al mundo para confundir a los sabios de el, y a los flacos para confundir a los fuertes y a los bajos y despreciados y que parecen no tener ser, para confundir y destruir a los que a su parecer tienen ser y valor”.[...]Y así por ventura quiso en estos últimos tiempos llamar a esta tan baja nación, que nos parece el estiércol y basura de los hombres, para confusión, primeramente de los luteranos, que siendo hijos de padres y abuelos y más que rebisabuelos católicos, se apartaron de la fe de sus pasados por doctrina de un fraile apóstata, y también para confusión de muchos católicos de nombre, que presumiendo de grandes ingenios y habilidades, no emplearon aquellos cinco talentos en servir y agrandar a Dios, tanto como muchos de estos desechados emplean el medio talento que recibieron.²⁵⁸

²⁵⁷ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXV.

Al leer este texto, de primera impresión, pareciera que se expresa de manera muy grosera y ruin de los habitantes del Nuevo Mundo. Sin embargo, en una lectura más profunda de la obra se aprecia el verdadero discurso del cronista, tocante a varios de los adjetivos con que califica a los indígenas. Adjetivos que considero fueron utilizados con el fin de hacer una defensa de los naturales, tanto en la tierra como en el cielo. Por ejemplo cuando Mendieta dice que los indígenas eran de naturaleza débiles y flacos, respecto a los españoles, no lo hace porque los viera inferiores, sino que encontraba en la diferencia de espíritu una conveniencia para defenderlos; decía:

el apocamiento que vemos en los indios, de sujetarse a toda otra nación [...] el mostrarse aptos para recibir injurias, y fáciles de perdonarlas, antes se debe tener por don y merced que Dios les hizo [...] son muy conformes a la ley de Dios, y aun son parte de la perfección evangélica.²⁵⁹

Aquí puede verse el fondo evangélico de las Bienaventuranzas: “bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos De igual manera alababa que no tuvieran “apetito del dinero” ya que así les sería más fácil ser mejores cristianos y salvarse y no como a los cristianos viejos que la codicia los llevaba al infierno. O, cuando dice: “los podemos llamar débiles, párvulos o pequeñuelos por el pequeño talento que recibieron.”²⁶⁰ En esta cita, no está haciendo ninguna alusión a que son tontos o blandos. Con estas palabras Mendieta se está refiriendo al “talento” como los recursos económicos e intelectuales que todos recibimos en la vida tal y como se dice en el evangelio de los talentos. También se puede interpretar a que les faltó educación y preparación, en cuanto a la palabra de Cristo y no al talento como signo de inteligencia.

En todos sus textos fray Jerónimo destaca la falta de talento del indígena como una consecuencia de su falta de preparación. Situación que persiste, hoy en día, en cualquier nivel social. Cuando Mendieta enfatiza la debilidad física del indígena, lo que está haciendo es tratar de defenderlo de la explotación tan brutal a que era sometido, dice:

²⁵⁸ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXIX.

²⁵⁹ “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España” en *Códice Mendieta...*, v. II, p.32.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 28, Todo este capítulo esta narrado casi igual en la *Historia...*, en el libro IV, capítulo XXXIX, titulado “Que por ser los indios de menos talento y fuerzas que nosotros, no nos es lícito tenerlos en poco, antes hay más obligación para tratarlos mejor”.

Esta su pequeñez no nos da en ley natural licencia [...] y de ellos no hagamos cuenta más que si no fuesen gentes, y nos apoderemos y sirvamos dellos porque no tienen defensa ni resistencia contra nosotros.²⁶¹

Hay que señalar que lo que para Mendieta era falta de preparación en los naturales, fue en parte resultado de la Conquista que los sacó de organización y no ayudó a que se integraran a la nueva cultura que se les impuso. Al respecto, Mendieta decía:

Considero que puestos en subjección de los españoles, totalmente se acobardaron y amilanaron y perdieron el estilo de su gobierno, no tomando tampoco el de los españoles, porque aun no es para ver [sic], quedaron en el estado, capacidad y talento como de los muchachos de nueve o diez años, necesitados de ser regidos por tutores o curadores.²⁶²

Para concluir sobre el tema de la naturaleza del indígena vale la pena recalcar cómo Mendieta, a través de su obra, va armando toda una trama para que los indígenas sean aceptados como iguales. El autor empieza por reconocer su naturaleza humana, después los incluye en la historia universal, en el plan de Dios cuando insinúa en varios párrafos que podían venir de los judíos, que tuvieran un origen común, por lo que, probablemente, ya hubieran tenido antes conocimiento de Dios. Posteriormente menciona todas sus cualidades: son gente pacífica y mansa (cualidades que Cristo menciona en las ocho bienaventuranzas), simplicidad, pobreza y consentimiento, obediencia y paciencia, cualidades que hacían a los naturales del Nuevo Mundo seres dignos de ser salvados y parte de la perfección evangélica. Seres que poseían los valores que el cristianismo enseñaba y enseña hasta la fecha, y que los apóstoles y santos predicaron. Todos los hombres tienen para Mendieta una naturaleza y un destino común, puesto por su Creador.

Racismo o etnocentrismo.

Según *el Diccionario de antropología*, editado por Thomas Barfield,²⁶³ el racismo se ha definido de diversa maneras: en términos de prejuicio, ideología, doctrina, teoría, visión

²⁶¹ *Ibid.* p. 29.

²⁶² *Ibid.* p. 28.

²⁶³ Thomas Barfield, editor, *Diccionario antropológico*, México, Siglo Veintiuno, 2000 p. 429.

del mundo, convicción etc. En este *Diccionario* también se dice que el racismo ha sido un tema muy descuidado por los antropólogos, y se define de la manera siguiente:

El racismo es, según indican las evidencias, un fenómeno social históricamente específico e históricamente cambiante con dimensiones cognoscitivas, emocionales y materiales que permean el dominio económico, político y sociocultural.

En dicho *Diccionario* se aclara que actualmente este tema de racismo ha sido retomado por algunos antropólogos como Eugenia Shanklin quien lo definió:

como una clase especial de prejuicio, dirigido contra quienes se piensa posee características biológica o socialmente inherentes que los distinguen.²⁶⁴

En el *Diccionario Grijalbo*, se define al racismo como “una doctrina que afirma la superioridad de una raza sobre las demás”.²⁶⁵ En realidad, el concepto de racismo es tema de investigación en la antropología, se encuentra frecuentemente en los capítulos dedicados al estudio de las razas en relación con las culturas. Como ejemplos recordaré dos nombres muy conocidos, los de Melville J. Herskovits y Claude Lévi – Strauss. Herskovits en su libro, *El hombre y sus obras*, publicado en 1948 dedica un capítulo, el IX, al estudio del tema que nos ocupa bajo el título de “El tipo físico y la cultura”. Define a una raza como “una división principal del género humano caracterizada por rasgos físicos hereditarios”. Pero, inmediatamente después de dar esta definición estrictamente biológica, anuncia que las razas se han mezclado desde milenios y que es muy difícil hablar de razas puras; y recuerda además, que existe una sola especie, *el homo sapiens sapiens*. Más importante es para él mostrar cómo las razas están muy influidas por factores extrabiológicos, en concreto por la cultura. La interacción cultural entre los pueblos a lo largo de milenios influye en el tipo físico del hombre y en sus formas de pensamientos. De aquí que:

El determinismo racial, como se llama la posición que defiende que el tipo físico determina la cultura, con facilidad resbala hacia el campo político, donde esta posición toma el nombre de racismo.²⁶⁶

²⁶⁴ *Loc. cit.*

²⁶⁵ *Diccionario enciclopédico Grijalbo*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

²⁶⁶ Melville J. Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, undécima reimpresión, 1995, p. 167.

En este mismo sentido discurre la línea de pensamiento de Claude Lévi – Strauss expresada en su obra *Antropología estructural*, en el capítulo titulado “Raza e historia”. Lévi - Strauss piensa que los grandes grupos étnicos de la humanidad han aportado, “en tanto tales”, contribuciones específicas al patrimonio común y que “las aportaciones culturales de Europa, Asia, África o América no provienen del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes”.²⁶⁷

Estos y otros antropólogos del siglo XX se han dedicado a demoler el concepto de raza como una entidad superior que, inevitablemente llevó al racismo, cuyo más conocido expositor es el conde de Gobineau en su obra *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853 – 1855. Pero si partimos de que aún en el siglo XVI no existía este concepto de racismo que hoy en día tenemos, no podemos calificar a fray Jerónimo, que no desprecia el aspecto físico de los indígenas, como racista. Es más, no creo que los españoles en general, fueran excluyentes con respecto al otro en términos raciales, porque ellos eran un producto de la mezcla de muchas razas. Mendieta por prejuicios sociales se expresa mal de los negros y ve con naturalidad que sean esclavos, actitud que era parte de la mentalidad de la época y de las justificaciones jerárquicas que se usaban; en su obra hace referencias marginales sobre los negros, tema que no voy a tocar por no ser parte de mi tesis aunque considero que valdría la pena hacer un estudio sobre él.

En realidad, en el pensamiento de Mendieta se percibe un sentido de igualdad que puede calificarse de antirracismo con palabras de hoy. Ahora bien, sí he encontrado algunos rasgos que me parecen etnocentristas. Para estudiar mejor el etnocentrismo consulté algunas definiciones que me parecen valiosas. En primer lugar, la contenida en el *Diccionario de la Real Academia Española*. Etnocentrismo, es “tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos razas o sociedades”. La segunda proviene del *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, según la cual: etnocentrismo es la “tendencia a considerar las actitudes y valores del propio grupo social como paradigma universal”.²⁶⁸ Otra más es la contenida en el *Dictionary of Anthropology* Ed., by Thomas Barfield Oxford, 1997: etnocentrismo es “la creencia de que la cultura propia es superior a las demás; suele ir

²⁶⁷ Claude Lévi – Strauss, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, 12ª. México, Siglo Veintiuno, 1979, p. 304 – 305.

²⁶⁸ *Diccionario enciclopédico, Grijalbo*, 1991.

acompañado por la tendencia a hacer comparaciones injustas. En una forma más débil el etnocentrismo es la tendencia a contemplar otras culturas a través del filtro de las presuposiciones culturales propias. Esto puede llevar a la imposibilidad de apreciar los diferentes marcos de referencia dentro de los cuales funcionan los miembros de otras culturas. Hasta cierto punto todas las culturas, todos los pueblos son etnocéntricos.”²⁶⁹

Pero además de estas definiciones en las que se aplica el concepto a pueblo o grupo, tenemos la de los antropólogos Melville J. Herskovits y Claude Lévi-Strauss, en las cuales el concepto se aplica a un individuo. Etnocentrismo es “punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás”.²⁷⁰ La importancia de este concepto es para Herskovits tal, que en el “Prefacio” de su obra considera que el etnocentrismo es un “militante centrarse en el yo y en el grupo” que dificulta “el ajuste entre las naciones”. Este concepto de etnocentrismo, también está muy estudiado por Lévi - Strauss, en el citado libro, *Antropología estructural...*, de donde saco unas cuantas líneas elocuentes, dentro de la explicación tan amplia que hace su autor sobre esta materia:

La actitud más antigua descansa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos en vista de que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos puestos en una situación inesperada y consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales – morales, religiosas, sociales, estéticas – que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos”.²⁷¹

Estas dos últimas definiciones de etnocentrismo amplían el campo semántico de este concepto ya que no sólo puede haber un etnocentrismo de pueblo o de grupo sino también de una persona en particular. Si tomamos en cuenta estas definiciones, a podemos apreciar un cierto etnocentrismo en Mendieta. Además es importante señalar que en el etnocentrismo podemos encontrar diferentes grados. Existe un primer nivel, que es connatural a todos los hombres, al que el mismo Mendieta hace alusión en pleno siglo XVI, encuadra perfecto con el pensamiento de Herskovitz. Lo expresa con estas palabras:

Costumbre es, a lo que creo en todas las naciones del mundo (excepto la indiana) presumir cada uno de la suya y tenerse los unos por mejores que

²⁶⁹ Tomé la traducción que me envió el Dr. Connaughton.

²⁷⁰ Melville J. Herskovits, *op. cit.* p. 82.

²⁷¹ Claude Lévi Strauss, *Antropología Estructural...*, .p. 308.

otros, y volver cada uno por los de su nación y patria con verdad, o sin ella.²⁷²

Aquí se observa claramente cómo Mendieta, sin contar con el lenguaje de la antropología moderna, está definiendo un concepto de ésta; el etnocentrismo, que proviene de la naturaleza misma del hombre. Sentimiento al que le atribuía el que no hubiera concordia entre los cristianos ya que decía:

de la cual mala inclinación, fundada en carne y sangre, ningún bien ni provecho se ha seguido a los hombres que han vivido en el mundo desde su principio, sino muchos trabajos, discordias, guerras, muertes, robos y asolamientos de ciudades, provincias y reinos; [...] vemos que por esta ponzoñosa víbora nunca se ha podido conservar ni alcanzar a derechas entera paz entre todos los cristianos, y por consiguiente nunca la iglesia ha podido arribar del todo ni prevalecer contra sus enemigos.²⁷³

Sin embargo, aunque él está en contra de este sentimiento etnocéntrico natural en el hombre, él también participa de un etnocentrismo religioso, en el que se pueden distinguir dos grados muy marcados: el de ser cristiano, del que deriva un sentimiento de orgullo, que es el de ser miembro de una Orden religiosa; Llama la atención el etnocentrismo tan arraigado que sentía el fraile, por considerarse parte de la Corona española, considerada paladín del catolicismo. El etnocentrismo de ser cristiano y por lo tanto predestinado para la vida eterna, era el que tenía más acentuado. El hacía distinción entre los cristianos y los no cristianos. Para fray Jerónimo, como para todos los católicos de su tiempo, solamente los cristianos tenían derecho a la salvación. El franciscano, a lo largo de su obra hace referencias a los infieles, llamándolos diabólicos. Es notable que desde el inicio de su *Historia*, en el capítulo II, titulado: “Con cuánta conveniencia el descubrimiento de las Indias cupo en suerte a los Reyes Católicos”, el fraile diga que los infieles eran parte del ejército de Lucifer:

[Lucifer] queriendo oscurecer los hombres de la luz de la Santísima Trinidad [...] levantó tres banderas de gente engañada y pervertida, conque desde el primer nacimiento de la Iglesia le ha ido dando continua batería; que son la perfidia judaica, la falsedad mahomética y la ceguera

²⁷² Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo XI.

²⁷³ *Loc. cit.*

idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes que no menos perniciosa ha sido.²⁷⁴

Mendieta, en este párrafo, define cuatro “banderas” que considera equivocadas y por lo tanto él siente que ellas son inferiores a la verdadera religión, que es la cristiana. Es por esto que sólo los cristianos pertenecían a Dios; y solamente a ellos les competía la misión de redimir a los infieles y convertirlos a la religión católica que era la única y verdadera. Estas son sus palabras:

Dios había escogido a los Reyes Católicos por sus especiales caudillos [...] De manera que limpiaron a toda España de la espurcicia con que tantos años atrás con estas dos sectas [judíos y musulmanes] estaba contaminada, en deshonor y ofensa de nuestra religión cristiana.²⁷⁵

En estas palabras se confirma su etnocentrismo religioso cuando dice que los Reyes Católicos al terminar con las dos sectas malignas - judíos y mahometanos - que había en España, dejaron un país totalmente cristiano y limpio.

Mendieta sentía un gran orgullo por pertenecer a una Orden, en concreto a la Orden Franciscana, a la que consideraba el paladín de la Evangelización de la Nueva España. Era tanto su orgullo de ser franciscano y pertenecer al grupo de donde habían surgido los “Doce”, que, cuando narra la llegada de estos primeros frailes y la manera como los recibió Cortés, arrodillado y besando sus manos de uno en uno, dice que este acto fue la mayor hazaña que el conquistador realizó en Nueva España. A éste lo sublima al grado de decir: “que no lo hizo [el besar las manos] como hombre humano sino como hombre angélico y del cielo”.²⁷⁶ También se ufana de ser franciscano cuando dice: “que la conversión de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debía a los frailes de San Francisco”.²⁷⁷ Juzgaba que el grupo religioso al que pertenecía, era el mejor, con la capacidad para dirigir el comportamiento de los recién conversos. Dicho sea de paso este mismo sentimiento también lo tenían las demás Órdenes.

²⁷⁴ *Ibid.* libro I, capítulo II.

²⁷⁵ *Loc. cit.*

²⁷⁶ *Ibid.* libro III, capítulo XII.

²⁷⁷ *Ibid.* libro III, capítulo XXII.

Al clero secular en general lo menospreciaba y constancia de esto la encontramos en varios de sus escritos. Un ejemplo concreto lo tenemos en el *Códice Mendieta* en una carta titulada “Respuesta que los padres Fray Miguel Navarro y Antonio Roldán [...] con sus Difinidores de la Provincia del Santo Evangelio dieron al Sr. Visorrey Don Martín Enríquez sobre los artículos enviados del Consejo de España en que pretendían obligar a todos los religiosos a ser curas”. En dicha carta escrita en 1574, se nota su rechazo a ser tratados como sacerdotes; se dice entre muchas cosas que si ellos aceptaran ser curas “vendría en pocos días nuestra religión en notable relajación y caída y la doctrina y cristiandad de los indios en mucho menoscabo”.²⁷⁸ Sobre este tema hay más referencias, como en la carta dirigida a Fray Francisco de Guzmán en este mismo año, en la que las Órdenes religiosas daban a la Corona española una explicación sobre “ciertos artículos que S.M. por una Real Cédula [...] parece haber MANDADO nuevamente proveer tocantes a las Religiones que en estas partes residen, y nos pidió la respuesta a ellas, la cual asimesmo le dimos por escrito”.²⁷⁹ Y en otro escrito titulado, “Las razones e inconvenientes que nos mueven a no aceptar el cargo y obligación de curas”, abiertamente explícita, con varios rasgos de suficiencia, su rechazo al clero secular cuando dice:

Porque aceptando ser Curas de ánimas, y por el mismo caso nos sometemos a jurisdicción, visita y corrección de los Obispos, y a ser puestos y quitados por su mano, conforme a lo que dispone el Sacro Concilio Tridentino [...] de lo cual se seguirían innumerables inconvenientes, todos ellos destructivos del gobierno de nuestra Religión, como repugnantes a lo más esencial della, que es el voto de la obediencia.²⁸⁰

Si se lee detalladamente este párrafo, se capta en este escrito el gran orgullo que tenía Mendieta de pertenecer a una Orden y no querer depender del clero secular y la valentía que demuestra cuando critica a los clérigos y a la Iglesia tridentina, exponiéndose no sólo a una reprimenda sino a la Inquisición, que ya estaba establecida en México desde 1572. Otro ejemplo que encuentro para describir esta lucha entre el clero y los religiosos lo encontramos en Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 1995. En donde,

²⁷⁸ Esta carta está publicada en el *Códice Mendieta* v. I p. 198 – 202. La cita es de la página 201.

²⁷⁹ “Carta para el padre fray Francisco de Guzmán, Comisario General de las Indias sobre lo mismo”. *Códice Mendieta*, v. I, p. 204.

²⁸⁰ Escrito incluido en *Códice Mendieta*, v. I. p. 206.

según Ricard, la pugna entre seculares y religiosos empezó por los privilegios que recibieron éstos, de parte de algunos papas, en que se les concede administrar los sacramentos lo que provocó varias rivalidades entre seculares y regulares. También, cuando los primeros escribieron al Rey Felipe diciendo que las fiestas que los frailes hacían en las iglesias eran muy pomposas, a lo que el Rey trato de poner límite. Tanto el obispo Montúfar como sacerdotes allegados a él, quisieron quitar a las Órdenes los privilegios que les había concedido el Emperador de dar doctrina y administración espiritual así como poder impartir los sacramentos. Los clérigos pidieron al Rey que les quitaran a los religiosos los citados privilegios porque les pertenecían a ellos. Esta pugna empezó a tomar tintes más fuertes a mediados de siglo XVI, cuando el obispo Montúfar se opuso a los bailes y danzas que hacían lo indios apoyados por los religiosos, en los atrios de las Iglesias. Otra de las causas que contrarió a las Órdenes, especialmente a la franciscana, fue la prohibición de que los indios no pudieran rezar las horas canónicas ni decir la “misa en seco” donde no hubiera un sacerdote. Sólo se les autorizaba para que rezaran el oficio parvo de la Virgen Santísima sólo por los días de fiesta.²⁸¹ Para terminar este tema mencionaré que las Órdenes se opusieron a la aparición de la virgen de Guadalupe, especialmente los franciscanos.

El 8 de septiembre de 1556 el provincial de ellos, fray Francisco Bustamente se declaró con extrema violencia hacia el culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Dijo que no tenía fundamento y que la imagen había sido pintada por un indio; censuró gravemente a Montúfar por tolerar una devoción “nueva” “y peligrosa, pues él veía en tal devoción una disfrazada idolatría.”²⁸²

Vemos aquí la diferencia de opinión entre el obispo y los franciscanos. Orden que tuvo mayor conflicto con el clero. A todas estas diferencias hay que agregar que después de Concilio de Trento, la Iglesia fueron ganando poder y las Órdenes lo fueron perdiendo.

A partir del Obispo Moya de Contreras (1572), que emprendió la tarea de sacar a los frailes de su labor misional para remplazarlos por el clero ordinario, la lucha, en el seno mismo de la iglesia, se hizo más cruenta. Insinuaciones, políticas malintencionadas, lograron hacer temer a la monarquía las sublevaciones de indios, incitados por las Órdenes. La verdad es que los religiosos constituían la única defensa de los indígenas frente a las usurpaciones y las violaciones de los encomenderos. La sustitución de las

²⁸¹ Roberto Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de 1523-1524 a 1572*, p.297.

²⁸² *Ibid* p 298.

órdenes mendicantes por sacerdotes seculares minó en pocos años “los fundamentos de la iglesia indiana”, cuyo lugar ocupó la iglesia que los historiadores han llamado “de la Contrarreforma”. [...] La iglesia criolla que la sucedió fue, por principio, solo un traslado de la iglesia del viejo mundo con todas sus taras.²⁸³

Con excepción de la influencia a los jesuitas y a la extensión del culto mariano, esta iglesia gozó de mucho esplendor a diferencia de la pobreza franciscana de los primeros tiempos.

Otro aspecto que quiero resaltar del etnocentrismo religioso de Mendieta, es el referente a la postura que adoptó con respecto a que los indígenas fueran aceptados en el sacerdocio. Aquí hay un prejuicio personal del fraile y de la Orden. Fray Jerónimo consideraba a los indígenas como hijos de Dios e inclinados a ser muy buenos cristianos. Sin embargo, no los aceptaba como sacerdotes. En la *Historia* y las *Cartas* hay párrafos en que dice que algún día se aceptará que los naturales profesen como sacerdotes, siempre y cuando maduren en la fe católica. Ejemplo de esto existe en la carta titulada “De la segunda cédula de los curatos” escrita en 1585, en donde dice:

Porque hasta que los indios naturales de estas partes se hagan hábiles y capaces para que dellos mismos hayan algunos sacerdotes y ministros, como de todas las naciones que la Iglesia ha traído a la fe católica los ha habido.²⁸⁴

En el libro IV de la *Historia*, capítulo XXIII, corrobora su particular punto de vista sobre este asunto:

En la primitiva iglesia sí se aceptó que los infieles fueran sacerdotes ya que se habían convertido por milagro, y así eran santos [...] Más en estos tiempos [...] tiene ordenado por los nuevos vicarios de Cristo que no se admitan a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión.²⁸⁵

Este argumento que Mendieta expone es el sentir de la Orden. Fray Jerónimo seguía el parecer de la Iglesia, que no aceptaba a los indígenas como sacerdotes porque

²⁸³ Jacques Lafaye, *Los Conquistadores. Figuras y escrituras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999. p. 107.

²⁸⁴ “Cerca de la segunda cédula de los curatos”, *Códice Mendieta*, v. II, p. 37.

²⁸⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo IV.

consideraba que eran plantas nuevas en la fe y les parecía difícil que pudieran acatar la disciplina tan rigurosa de los buenos sacerdotes y frailes, aunque admite que en el futuro sí se aceptarían. Hay que recordar además que existía el concepto de “limpieza de sangre”. En efecto Mendieta creía que en un futuro podrían estar calificados para ser aceptados.

Tampoco estaba de acuerdo con que se admitiera fácilmente a los sacerdotes nacidos en Nueva España; así lo vemos en la carta titulada “Respuesta que los religiosos de las tres Órdenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados de su S.M. de parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen”. En ella fundamenta su rechazo en algo más real al decir:

En los que acá han nacido es menester grande aviso, porque no todos son para una obra como ésta; y puesto caso que sepan la lengua porque la mamaron en la leche, debríase mirar y examinar mucho los que de ellos se deben escoger [...] porque como se han criado a los pechos de las indias, y ha sido su conversación en toda libertad y regalo pocos de ellos hay que no salgan viciosos y aviesos [...] no creo que será su predicación de tanta eficacia, ni se tendrá tan buen crédito de la vida como es razón y menester.²⁸⁶

Mendieta se encontraba muy temeroso de que estos criollos, tuvieran contaminación cultural y de algunas idolatrías, a la vez que existía una pugna interna en la Orden, entre dos grupos muy fuertes que se habían formado: el de los peninsulares y el de los criollos. Hay que recordar que tampoco estuvo de acuerdo con que dichos sacerdotes, criollos, detentaran cargos altos, motivo éste, que propició su viaje a España, en compañía del Provincial, fray Miguel Navarro en 1569, y el disgusto con fray Jerónimo de Albornoz obispo de Tucuman, mencionado en el capítulo anterior. Prueba de lo anteriormente citado es la confirmación que hace del mismo tema en la carta dirigida a fray Francisco Bustamante en 1562 para que se lo comente al Rey:

Y juntamente con esto mande que de su parte sean amonestados los señores obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para

²⁸⁶ *Códice Mendieta*, v. I, p. 9.

clérigos comúnmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos.²⁸⁷

Asunto que es obvio, ya que el enfrentamiento entre los peninsulares y los criollos, en la Orden fue en detrimento de otros grupos como los mestizos y los indígenas. En Mendieta, como ya mencionamos, había otro grado de etnocentrismo que podríamos considerar el segundo y era el de pertenecer a la Monarquía española. Este sentimiento etnocentrista lo hacía sentirse parte del plan divino que tal había tomado en sus manos para la redención del género humano. Hay que recordar que para él la primera y más importante misión de ésta era evangelizar al Nuevo Mundo y en el capítulo IV de la *Historia*,²⁸⁸ que trata de los convidados a la cena, justifica plenamente la Evangelización de todo el Continente. A lo largo de toda la *Historia* así como en las *Cartas*, Mendieta va exteriorizando un especial orgullo de pertenecer a la Corona española. Un ejemplo muy elocuente de esto, es la manera en que compara la parábola del Evangelio, que trata sobre el siervo que fue enviado a llamar a la gente para la cena del señor, con la tarea que se le había otorgado al rey de España al decir:

A la letra se verifica en el rey de España [...] que a la hora de la cena, se le ha dado especialmente el cargo de este llamamiento de todas gentes a la religión católica.²⁸⁹

Este mandato a los Reyes de España, pensaba Mendieta que sólo correspondía a los frailes, quienes junto con la Monarquía, eran los indicados para llevar a cabo esta encomienda. Ellos eran los enviados a invitar a todos los infieles, lo que expresa cuando dice:

Y aunque por el siervo de la parábola que es enviado a llamar los convidados y a convidar otros de nuevo, se entiendan en alguna manera de más propiedad los mismos predicadores que anuncian la palabra de Dios y publican el santo Evangelio; pero por respeto de la autoridad y oficio, y por razón de ser uno y no muchos, podríamos decir que más

²⁸⁷ “Carta de fray Jerónimo de Mendieta al padre Comisario General de estas Indias en Sanct Francisco de México”, en Joaquín García I., *Colección de documentos para la historia de México*, editorial Porrúa, México, 1980 v. II, p.543 (*Colección Biblioteca Porrúa* no.48).

²⁸⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo IV, titulado “De cómo en los reyes de España se cumple en estos tiempos aquello del evangélico siervo que fue enviado a llamar a los convidados para la cena”.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 119.

propriadamente se entiende el Vicario de Cristo, pontífice romano, Pastor de la Universal Iglesia, o quien tuviese sus veces para enviar tales predicadores como agora vemos que las tienen nuestros reyes de Castilla por la bula citada por divina ordenación, para estas Indias Occidentales, donde tienen la persona y oficio de aquel siervo evangélico, y así está a su cargo el enviar los ministros que convienen para su conversión y manutención de los naturales de esta tierra. Porque de otra manera ¿cómo predicarán los predicadores, si no son enviados? Y ¿cómo aprovecharán sus voces y trabajos, si no son favorecidos y amparados del papa, de quien emana su misión y del rey que en su nombre los envía?²⁹⁰

En este pasaje notamos cómo de manera muy inteligente, Mendieta, además de tener un orgullo religioso fuertemente arraigado, por ser parte de esta embajada misional, también pide que a los frailes se les respete y ayude en toda su labor evangélica. El pasaje está en un capítulo en el que reclama que se les reconozca su dignidad eclesiástica, que se les estime y que los religiosos den ejemplo. A la cita anterior le siguen estas palabras:

Pues para con estos indios gentílicos, que además de la ignorancia del camino de la verdad están ocasionados y dispuestos a caer [...] no bastará la simple predicación del evangelio [...] si juntamente con el amor de sus padres espirituales y el celo que en ellos vieren [...] no tuvieren también entendido que los han de temer y tener respeto.²⁹¹

Muchos son los ejemplos de estos sentimientos religiosos - etnocéntricos y de orgullo que encontramos en su obra. Aquí traeré unos pocos más: El primero está sacado de la *Historia*:

Y esta misma bendición se ha administrado y administra a este Nuevo Mundo y gentes sin número recién descubiertas, por mano de estos dichosos reyes y de sus descendientes, enviando predicadores que con su doctrina han introducido a Cristo en este Nuevo Orbe donde no era conocido.²⁹²

²⁹⁰ *Loc. cit.*

²⁹¹ *Ibid.* p.120.

²⁹² Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo III, titulado “Cómo estos ínclitos Reyes se hicieron padres espirituales de los indios, y la conquista de ellos les fue concedida por la silla apostólica”.

Los siguientes ejemplos son del *Códice Mendieta*. Fray Jerónimo siente que su Orden es protagonista de la parábola de los invitados y se lo externa al Rey, en la carta titulada “Otra tercera carta para el rey don Felipe, nuestro Señor, en nombre de los dichos padres provincial y definidores, escrita el año de 1565”:

sino solamente ser parte [los franciscanos] con nuestros Reyes Católicos para que se pusiese rienda a esta desenfrenada codicia y para que se haya gobernado la Nueva España con más cristiandad y rectitud que ninguna otra parte ni provincia de las Indias.²⁹³

También al pensar que era parte de los designios de Dios, creía que tenía la responsabilidad de cumplir con su misión evangelizadora, por lo que sentía la imperiosa necesidad de que la Monarquía apoyara a los frailes, en tiempos en que la Iglesia secular se imponía sobre las Órdenes:

Que seamos oídos y creídos los que hablamos y tratamos en nombre de toda la Religión, y no frailes singulares [que llegan a puestos eclesiásticos] que haciendo cabeza por sí arman torres de viento, y así paran ellos y todo lo que prometen en viento.

Como vemos, Mendieta va forjando una idea de que los religiosos son el puntal del cristianismo. Son tantos los ejemplos que podemos considerar como etnocentrismo religioso que para terminar con este apartado citaré dos más. En el texto titulado “Carta para todo el Consejo Real de Indias, en nombre de los dichos padres provincial y difinidores”²⁹⁴ escrita por el año 1565, hay un párrafo muy interesante que hace referencia a la Iglesia emanada del Concilio de Trento y a sus clérigos. Estas son sus palabras:

Porque desde que los Religiosos pasamos de esta antigua España a esta Nueva por mandado del Emperador, Nuestro Señor [...] para doctrinar a los naturales de ella en las cosas de nuestra santa fe católica [...] para dalles y sustentalles cómoda y conveniente doctrina, cual se requiere para que reciban la lumbre de nuestra fe y se conserven en la cristiandad [...] Más ahora parece que se han levantado nuevos profetas (se refiere al clero secular), [...] los cuales echando por delante el cebo del aumento de

²⁹³ Carta titulada “Otra tercera carta para el Rey don Felipe, Nuestro Señor, en nombre de los dichos padres Provincial y Difinidores, escrita en el año de 1565” en *Códice Mendieta*, v. I, p.35.

²⁹⁴ Esta carta no está fechada, pero por el lugar en que García Icazbalceta la colocó en el *Códice Mendieta*, v. I, se deduce que fue escrita entre 1565 y 1566. p. 41.

las rentas reales, y cubriéndolo con color de celar el remedio de los mismos naturales[...] no podrían engañar á su cristianísimo rey.

En este fragmento además de la valentía antes mencionada, ya Mendieta define a los religiosos, de las Órdenes, espiritualmente superiores a los clérigos. Y por último, citaré otro párrafo de la *Historia* en donde este sentimiento de superioridad es llevado al extremo, en el que sintetiza la labor de los frailes en un pasado cercano a él:

Cosa tan sabida en todo el mundo, que si no fuera por los frailes (que sin cesar estuvimos clamando sobre ello a nuestros católicos reyes el emperador y su hijo) no hubiera más desventurada y pobre gente en el mundo que los españoles vecinos de la Nueva España [...] cuando se les acabaren los indios. Y éstos no los tuvieran si no fuera por el tesón que sobre ellos tuvieron los frailes [...] que de otra manera ¿cuántos años ha que los hubieran acabado como acabaron los de las islas?²⁹⁵

Esta cita muestra a un Mendieta ufano de la labor trascendental de los frailes, inclusive para con los propios españoles. Su orgullo religioso lo lleva a criticar, es un juez muy estricto.

En definitiva, considero a Mendieta etnocentrista dentro de un etnocentrismo muy particular porque es un sentirse muy superior que los otros a los que no les concedía los mismos meritos, pero que sin embargo los aceptaba y esperaba que rindieran los mismos frutos con el tiempo. Si recordamos la definición de Herskovitz de que el etnocentrismo es “un militante centrarse en el yo y en el grupo que dificulta el ajuste entre las naciones”, encontramos que el sentimiento de Mendieta pretendía lo contrario, la armonía, dentro de la diversidad, en el orden de la Nueva España. Era, creo yo, un etnocentrismo humanista religioso, que buscaba la salvación a través de la palabra evangélica. A pesar de su incuestionable amor al indígena, fray Jerónimo no encontró la manera de que fuera admitido como igual, y la población indígena se va quedando marginada en el proceso de consolidación de la sociedad criolla en Nueva España. Creo que esto fue uno de los errores que se hicieron en esa época. Y que este error coadyuvó a que la identidad novohispana fuera fragmentada, al menos en los primeros tiempos.

²⁹⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro III, capítulo XXII.

Indigenismo e hispanismo.

Indigenismo es un concepto que de acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* tiene dos acepciones: a), “estudio de los pueblos indios iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización europea”. Y, b), “doctrina y partido que propugna reivindicaciones política, sociales y económicas para los indios y mestizos en las Repúblicas Iberoamericanas”.²⁹⁶ Desde una perspectiva histórica, el indigenismo se manifestó con la Independencia, cuando en varios países americanos tuvieron que forjar una nueva razón histórica sobre la cual sustentar el futuro proyecto de nación. En México, la razón histórica se buscó en las raíces indígenas del México prehispánico, hecho que llevó a un proceso de revalorización y rescate de lo indígena, es decir a un indigenismo. Con la Revolución de 1910, el México rural, el más indígena, tomó un papel activo en los hechos históricos, y el México urbano se hizo más consciente del valor de lo indígena. Por otra parte, los descubrimientos arqueológicos dieron un papel relevante a las antiguas civilizaciones, mientras la antropología nos hacía ver que todas las culturas tienen un lugar en la Historia.

Todos estos acontecimientos han hecho posible un siglo XX de honda conciencia indigenista. Existe de hecho un cúmulo de publicaciones en las que se pondera la identidad de los grupos indígenas, existe también un gran número de instituciones y centros indigenistas y, lo que es más importante una conciencia indigenista compartida por todos los mexicanos.

Pero como todo en la historia, en esto también hay antecedentes. Desde luego, están los ilustrados del XVIII, forjadores de un nacionalismo indigenista, como Francisco Xavier Clavijero; pero desde el siglo XVI, humanistas como Las Casas, Sahagún y Mendieta, pugnaron por un reconocimiento a los naturales del Nuevo Mundo. Al analizar la obra de Mendieta nos damos cuenta que su pensamiento concuerda con las definiciones modernas de indigenismo.

En efecto, el autor dedica parte de su obra al estudio de las culturas indígenas y en las *Cartas* y en su gran crónica, es decir la *Historia* se refleja la lucha por defender los intereses de los naturales. “esta en disposición las masas de los Indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo del mundo”²⁹⁷ Respecto al estudio

²⁹⁶ *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

²⁹⁷ *Historia de la literatura mexicana*, Beatriz Garza Cuarón, Georges Baudot, Coordinadores 1 Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI. Editorial Siglo XXI, p294

de las culturas indígenas dedica todo el libro II de su *Historia* titulado “Los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”, que cuenta con XLI capítulos, en su mayoría retomados de Motolinía como ya explicamos en el capítulo primero de este trabajo. En este libro vemos a un Mendieta etnólogo e historiador. En líneas generales se puede afirmar que Mendieta resalta lo positivo y lo negativo de estas culturas, pero en su balance final ve con simpatía a estos naturales de la Nueva España.

El indigenismo de Mendieta se advierte claramente. Su postura hacia los naturales siempre está presente en toda su obra, en la cual habla del sentir de los indígenas y de cómo él trató de protegerlos de los españoles. Esto lo demuestra en sus escritos y en su obra misional. Incluso a lo largo de toda su vida hizo diversas proposiciones, de orden económico, político, religioso y social, para ayudar a mejorar la situación de los indígenas del Nuevo Mundo, propuestas que tuvieron influencia en la formación de la nueva identidad que estaba surgiendo en México.

Una de sus primeras propuestas fue que se continuase con el proyecto, que desde los inicios de la Conquista se había intentado, de mantener aislados a los pueblos de indios. Recordaré que a mediados del siglo XVI, la población indígena se había reducido como consecuencia de la Conquista y de las pestes. El mismo Mendieta hace mención de esto cuando dice: “Lo que humanamente se puede juzgar me parece *Coram Deo et Christo Jesu* [ante Dios y Cristo Jesús] que hoy en día no hay en la Nueva España la quinta parte (ni aun creo la sexta) de los indios que había cuando yo vine a ella”.²⁹⁸ Ante la despoblación, Mendieta consideraba que estas congregaciones eran una solución para los naturales, quienes así mejorarían su nivel de vida al continuar con su tipo de organización social y política. Fray Jerónimo pensaba que al tenerlos reunidos en poblados, se podría controlar el abuso desmedido que se hacía de mano de obra indígena por parte de los españoles, además de que se facilitaría, tanto para los naturales como para los frailes, la Evangelización. De esto habla en el capítulo XXXII del libro IV de la *Historia* en donde una vez más se confirma, que para el franciscano, reunir a los indígenas era la mejor opción, para que tuvieran condiciones de vida más favorables:

al principio, cuando esta Nueva España se conquistó y allanó por andar los españoles tan embebidos y absortos en la cobdicia de las cosas temporales, y descuidándose de la buena policía de la república se

²⁹⁸ “Carta para el confesor del Rey fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del padre provincial” en *Códice Mendieta*, v. I, p. 27.

hicieron dos yerros [...] el uno no juntar generalmente a todos los indios en pueblos formados, ciudades, villas y aldeas[...] Y si se oviera hecho, cosa clara es que estuvieran los indios más dispuestos y más a mano para ser destruidos [Sic. por instruidos] de los ministros de la Iglesia en las cosas de la fe, doctrina y costumbres cristianas, y ayudados con los santos sacramentos al tiempo del menester, y curados de sus enfermedades, y más amparados en sus personas y bienes temporales con la sombra de los sacerdotes.²⁹⁹

El mejor ejemplo del pensamiento que sobre las congregaciones tenía el fraile fue el asentamiento que hizo en Calimaya, en los primeros años de su llegada a México y del cual hace varias veces referencia, tanto en la *Historia* como en las *Cartas*. En la *Historia*, en el capítulo arriba mencionado, dice que a pesar de las trabas que le puso un Oidor, “No dejé de proseguir con mi obra, y con el favor de Dios, y el que tenía del buen virrey, salí con ella”.³⁰⁰ Y en la carta dirigida a fray Francisco Bustamante, Comisario General de estas Indias, en 1562, da su parecer sobre: “cómo sustentar y conservar cristiana, pacífica y políticamente este Nuevo Mundo”.³⁰¹ También hace referencia a Calimaya:

en esto de las juntas, por una parte manda S.M. que con toda diligencia se hagan, y se de muy gran favor y calor para ello, y por otra sabe V.R. cuánto me costó la junta de Calimaya, que de oficio eran obligados a la hacer los señores de la Real Audiencia, aunque no sé si todos ellos juntos hicieran en tan poco tiempo tan señalada obra, porque donde era yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos.³⁰²

Retomo estas citas aquí, porque demuestran el proindigenismo de Mendieta, quien aparte de estar convencido de favorecer a los indígenas al reunirlos en pueblos, cumplía con las órdenes del Rey. El deseo de favorecer a los indígenas también se comprueba en el capítulo XXX del IV libro de su *Historia*, en donde escribió que, en una cédula expedida en Toledo del año de sesenta, el Rey mandó a su Virrey:

²⁹⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo, XXXII.

³⁰⁰ *Ibid.* p.177.

³⁰¹ “Carta del P. Fray Gerónimo de Mendieta, “dirigida al padre Francisco Bustamante 1562,” en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. México, Editorial Porrúa, v. II, 1980. p. 529 (*Colección Biblioteca Porrúa* No. 48).

³⁰² *Ibid.* p. 539.

Que lo dicho se guarde y cumpla y ponga en ejecución con todo cuidado y diligencia, como cosa que mucho importa [...] y porque con más voluntad y de mejor gana los indios se junten en poblaciones, manda que a los que así poblaren, no se les quiten las tierras y granjerías que tuvieren en los sitios que dejaren. El juntarse los indios era cosa de mucha importancia y provecho para ellos, así para su cristiandad como para su policía temporal.³⁰³

Desde mi punto de vista, creo que, contrariamente a lo que el fraile pensaba, este proceso de juntar a los indígenas en pueblos rompió la organización política, cultural y social de éstos. Por ejemplo, en el valle de Toluca, en donde convivían varios pueblos, los mexicas, los matlatzincas y los otomíes entre otros, todos fueron reunidos en la cabecera. Pero ésta se dividió en barrios de tal suerte que como dice Margarita Menegus Bornemann en su libro *Del señorío indígena a la República de indios*, “la cabecera quedó cercenada; de un lado los mexicas en Calimaya y del otro, en Tepemaxalco, los matlatzincas”,³⁰⁴ lo que a mi parecer no fue una buena solución. Algunos investigadores, como Enrique Florescano, piensan que “muchas veces los indígenas se negaron a congregarse en pueblos, ofrecieron resistencia”.³⁰⁵ Esto respondía a una realidad ya que los indígenas temían perder sus tierras porque el lugar del nuevo asentamiento estaba alejado de sus parcelas lo que les impedía labrarlas. El mismo fray Jerónimo confirma esta resistencia de los indígenas, cuando en la citada carta de 1562, a Bustamante, dice: “Y el pueblo, (Calimaya) con alas que los revoltosos han tenido, ha andado tan inquieto y turbado y tan lleno de fuego, que hasta los extremos de esta tierra ha llegado su llama”.³⁰⁶

Otra de las proposiciones del fraile era que las ciudades, villas y aldeas que se fueran construyendo, se hicieran con traza española; criticaba severamente el que no se hubiera hecho esto recién terminada la conquista cuando los indígenas estaban más ligados a sus gobernantes y los obedecían mejor. Éste es otro de los yerros que menciona en el capítulo XXXII del libro IV de la *Historia* ya citado en que dice: “El segundo fue no hacer también luego pueblos formados de españoles, donde vivieran por

³⁰³ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo XXX.

³⁰⁴ Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la República de indios. El caso Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 180.

³⁰⁵ Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre identidades colectivas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p.188.

³⁰⁶ “Carta del Padre fray Jerónimo de Mendieta, dirigida a fray Francisco de Bustamante Comisario General de estas Indias en Sant Francisco de México” en *Colección de documentos...*, v. II, p.539.

si, sin revolverse con los indios”.³⁰⁷ Como prueba que el aislamiento de los indígenas y los españoles funcionaba, en este mismo capítulo, encontramos un párrafo en el que hace una comparación con la situación del Perú.

Para mucho fue D. Francisco de Toledo, pues siendo virrey del Perú fue bastante en los Reinos del Perú, donde dicen que todos los españoles están poblados en poblaciones por si, y no mezclados con los indios [...] Y si en Nueva España se oviera hecho esto, los indios se conservarían y no se fueran acabando como se van, porque es cosa sabida y cierta que los peces grandes andando revueltos con los pequeños, se los van comiendo, y en poco tiempo los consumen y acaban.³⁰⁸

Otra de sus propuestas era la referente a la tierra. La postura adoptada por Mendieta respecto de los derechos que los naturales tenían sobre sus bienes fue muy avanzada. El sí aceptaba que los indígenas tuvieran dominio de sus tierras por derecho natural, como lo expresa en el siguiente párrafo:

Se les señalen y apliquen las dehesas y egidos que han menester,[...] y a todos los naturales les sea hecho repartimientos de tierras para labrar, que sean propias suyas y de sus descendientes[...] el dar las tierras a los españoles, ya que se quitan a los indios, sea con algún buen color y causa, teniendo respeto al pro común de toda esta república, quiero decir que no se de a nadie tierra ni estancia, sino con condición que dentro de tanto tiempo y por tantos años la labre y cultive, so pena que *ipso facto* la pierda.³⁰⁹

Vale la pena detenerse a comentar la postura de fray Jerónimo sobre el derecho de los naturales a poseer tierras, postura que encaja con los planteamientos indigenistas de la Orden franciscana y que a su vez, entra en los planteamientos jurídicos que se suscitaron a raíz del descubrimiento de América acerca de la facultad de los naturales a poseer tierras. Para Lewis Hanke tal cuestión va unida a la de la racionalidad de los indios porque, se pregunta, Hanke, si los indígenas eran racionales ¿podrían ser

³⁰⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo XXXII, titulado “Del modo que se tuvo en juntar a los indios en las fiestas para la doctrina y para la misa y el que ahora se tiene.”

³⁰⁸ *Ibid.* p. 177.

³⁰⁹ “Carta del Padre fray Jerónimo de Mendieta, dirigida a fray Francisco de Bustamante” en García Icazbalceta, *op.cit.* v. II, p.540.

privados justamente de sus tierras?³¹⁰ Destaca él que ya desde las *Bulas Intercaetera* de Alejandro VI, en mayo de 1493, se reconoce que “las nuevas gentes están capacitadas para recibir la fe y las buenas costumbres”³¹¹ es decir hay reconocimiento tácito a la racionalidad. Como ya se ha dicho en el “Capítulo Introdutorio”, esta doctrina tardó mucho en abrirse camino. Las Órdenes tuvieron mucho que ver, fue a fuerza de cartas y de debates. Como ejemplo tenemos al franciscano Tastera, o al dominico Las Casas quien fue incansable paladín con presiones al Emperador y entrevistas con juristas, y desde luego, escribiendo sin cesar.

Pero volviendo a la tierra, en las *Bulas* de Alejandro VI se hace una cesión de lo que se descubriera a España y Portugal. Esta cesión, que supone un señorío terrenal de la Iglesia, y que ha sido muy atacada³¹² dejaba en manos de la Corona el poder sobre las tierras y sus habitantes en un nivel podríamos decir universal. Pero a nivel particular, a nivel comunidad ¿podrían los naturales conservar sus propiedades? La respuesta no es fácil ya que entra en el gran debate del siglo XVI ya comentado. Sin embargo, puede decirse, que de hecho los indígenas poseyeron tierras y casas. Y no son pocos los documentos en náhuatl que lo atestiguan, ventas y litigios de tierra, testamentos etc.³¹³

Pero, simplificando, puede decirse que, paso a paso, se aceptó el derecho de los indígenas a poseer tierras. Un primer paso desde luego es el ya comentado ligado a la racionalidad y a la naturaleza humana de los indígenas. En la tradición clásica cualquier hombre no esclavo tenía derecho a la propiedad privada. Ya vimos el derecho a la libertad enfatizado en el *Testamento* de la reina Isabel. Pero si leemos bien el famoso *Requerimiento* que elaboró el jurista Juan López de Palacios Rubio en 1512 encontramos que expresamente se dice a los indígenas que si reciben a la Iglesia como superiora del mundo y al Papa en su nombre y a los reyes en su lugar, “vos dejarán vuestras mujeres, hijos y haciendas libres sin servidumbre”.³¹⁴ En este mismo año se promulgaron las *Leyes de Burgos* inspiradas por fray Antón de Montesinos y firmadas por la reina Juana. En ellas se replantearon cuestiones referentes al trabajo remunerado y a la supresión de castigos corporales. El debate seguía y como ya se ha dicho, el franciscano Jacobo Tastera, las Casas, Bernardino de Minaya y Julián Garcés influyeron

³¹⁰ Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas...*, p. 11.

³¹¹ *Ibid.*, p. 59.

³¹² Silvio Zavala, *La colonización española en América*, México, Sep.Setentas, 1972, capítulo II.

³¹³ James Lockhart entre otros, ha publicado varios documentos de este tipo, *Los Nahuas después de la Conquista*, México, F.C.E. 1999. *Vid.* También Susan Cline y Miguel León - Portilla, *The Testaments of Culhuacan*, Los Angeles University Press., UCLA, Latin American Center Publication, 1984.

³¹⁴ Reproducido en Silvio Zavala, *Ibid.*, p. 19

grandemente en la publicación de la *Bula* de Paulo III, *Sublimis Deus*. En ella se afirma también que “...tales Indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos no pueden ser privados de su libertad ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesu-Cristo”.³¹⁵ Por último, y para no alargar esta disquisición recordaré que en las *Nuevas Leyes* de 1542 se da otro paso más. Elaboradas conforme al espíritu de las Casas y Tastera, en ellas se logra abolir la encomienda, con lo cual se propicia que las Repúblicas de Indios conserven sus prerrogativas y propiedades. Las *Nuevas Leyes*, dadas por el rey Carlos y su madre la reina Juana, son consideradas un momento decisivo dentro del gran debate, aunque, como se sabe, fue muy difícil ponerlas en práctica con todo su rigor.³¹⁶

Pero la encomienda era lo que indica la palabra y no un título territorial, como bien lo dice Silvio Zavala. Piensa este autor que las encomiendas no daban propiedad del suelo y aduce para confirmar su teoría una cédula de Felipe II de 1546 enviada al virrey Antonio de Mendoza. En ella, el entonces príncipe, mandaba al Virrey que las tierras y herencias de los indios muertos por la gran mortandad que siguió a la Conquista, “no queden en manos de los encomenderos sino que pasen a los pueblos”.³¹⁷ De hecho las encomiendas siguieron vivas por muchos años transformadas en haciendas. La hacienda fue una de las unidades de producción más importantes en los siglos novo hispanos, como bien ha mostrado James Lockhart en su muy documentado y detallado artículo “The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potencial”, 1972”.³¹⁸

Debemos a este autor un estudio detallado de la relación entre encomienda y hacienda y de su antecedente, el repartimiento, en un artículo publicado en 1969 titulado “Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies”. Lockhart admite la tesis de Silvio Zavala de que hay una separación legal entre encomienda y hacienda, pero reconoce que se puede establecer un vínculo entre ambas instituciones a través de una comparación fenomenológica. Tal vínculo se sustenta en varios aspectos comunes: el tipo de posesión y el de propietario- “encomendero y hacendado vestían la misma ropa”; el estilo de vida de la familia, los lugares donde vivían - en la ciudad y en el campo; contaban con muchas personas a su servicio como

³¹⁵ Lewis Hanke, *op. cit.* p. 65.

³¹⁶ *Vid.* Silvio Zavala, *op. cit.* p. 109.

³¹⁷ *Ibid.* p. 117. Afirma el profesor Zavala que esta disposición se repite en las *Leyes de Indias*, ley 30, título I, libro IV. Aunque en las *Leyes Nuevas* se suprimió la perpetuidad de las encomiendas, de hecho los latifundios volvieron, a surgir con el tiempo en forma de hacienda a fines del siglo XVI, y durante el XVII.

³¹⁸ James Lockhart, *Latin American Research Review*, Vo.l 7, No1 (spring, 1972), p. 26.

mayordomos, recolectores de tributos, capataces, vigilantes o estancieros, y, desde luego, peones. En ambas instituciones no faltaba el doctrinero.³¹⁹

Volviendo a Mendieta, en los párrafos antes citados apuesta por el derecho natural de los indígenas para poseer tierras, un derecho en el que incluye a todos, señores y no señores. Esto es de gran interés y novedad ya que se piensa que en el derecho prehispánico la propiedad era comunitaria y sólo los señores, en razón de sus cargos, tenían acceso a una forma de propiedad privada. El tema requiere un estudio monográfico y entra en los cambios económicos y sociales que se produjeron a raíz de la Conquista, cambios en los que la nobleza generalmente mantuvo sus privilegios pero la gente del común no tuvo acceso a la propiedad privada. En conclusión creo que la propuesta de Mendieta, además de proindigenista lleva a un sentimiento social de equidad. De este pensamiento hace mención Mendieta en varias cartas que escribió a través de su vida. Traigo aquí un ejemplo muy significativo:

Demás desto, como señores y cabeza tenían en su antigüedad y poseían grandes heredades y posesiones ansi en la mesma ciudad como en la comarca della, de donde se sustentaban [...] los españoles se alzaron con todas las tierras de la ciudad de manera que los naturales vecinos desta ciudad de México, que solían ser Señores de toda la tierra, han quedado sin vasallo ninguno y sin tierras y posesiones.³²⁰

En esta cita Mendieta toca un tema muy importante que fue el cambio social y económico que tuvieron en su vida los mexicas, el cual fue muy violento. El fraile denuncia el hecho de que los españoles se quedaran con las tierras que pertenecían a los nobles en la Ciudad de México, impidiendo de esta manera que se trabajaran y dejando a la mayoría en pobreza. Al quedarse los señores mexicas sin vasallos y sin recursos, tuvieron que trabajar. Esto a él no le parecía justo y lo denunciaba. Sin embargo, a pesar de que hubo gente tan valiosa, como fray Jerónimo, que lucharon por los naturales, los beneficios para éstos, en su mayoría, se quedaron en deseos y ya que en la práctica no fue tan fácil llevarlos a cabo.

Otra de las propuestas pro indigenistas de Mendieta fue que el trabajo de los indígenas fuera asalariado, y que por cada día de servicio se les pagara un real. También

³¹⁹ James Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies", *The Hispanic American Historical Review*, (Aug. 1969, Vo. 49, No.3 P. 419-422

³²⁰ Documento fechado en 1574, titulado "Memorial de las cosas en que los indios principales y naturales de la Ciudad de México pedimos y suplicamos a su Majestad el Rey Don Felipe, nuestro señor, sea servido de mandarnos desagaviar", en *Código Mendieta*, v. I, p. 181-182.

proponía que se acabara el repartimiento y los trabajos forzosos. Para él de ninguna manera era lícito el repartimiento de los indígenas; esto lo deja muy claro a través de toda su obra como puede verse en algunas de las citas que a continuación mencionaré. En la carta que dirige a un compañero de Orden, alrededor de 1587, y que titula “Carta para el Padre fray Gaspar de Ricarte, que fue a España, contra el repartimiento de los indios”, dice:

El verdadero y único remedio es quitar de todo punto los repartimientos que ahora hay de indios de servicio de por fuerza, pues están instituidos por falsos títulos de república para cultivar los panes; y sabemos que más abundaría el pan y las demás vituallas, si la mitad de la diligencia que en estos repartimientos forzosos se pusiesen en hacer sembrar a los indios en sus propios pueblos trigo y las demás cosas que según la calidad de la tierra se pudieran hacer.³²¹

Esta referencia es interesante porque muestra cómo Mendieta, no sólo se preocupaba por los indígenas, sino también por la situación económica de la Nueva España. En relación con esta idea está su oposición al pago del diezmo al que consideraba gravoso para los naturales:

muchos de ellos labran en tierras ajenas, de las cuales pagan terrazgo, y considerando lo que a V.M. tributan y al señor de las tierras ajenas y la costa de la labranza y sobre esto el diezmo, terminan por mejor trabajar en lo de antes [...] maíz, ají y frijoles.³²²

En estas líneas se puede apreciar claramente que el diezmo le parecía excesivo y perjudicial para la economía de los indígenas. En esta misma carta apreciamos que también lo consideraba nocivo ya que tampoco beneficiaba la producción de las cosas de Castilla. Dice al respecto:

Dejado aparte el daño que se sigue a la imposición de los diezmos para sus conciencias personales y haciendas, es muy grande el perjuicio de la república porque dejan de sembrar y criar las cosas de Castilla que

³²¹ “Carta para el padre fray Gabriel de Ricarte...” en *Códice Mendieta*, v. II, p. 4.

³²² “Respuesta que los religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por S.M. del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios pagasen”, en *Códice Mendieta...*, v. I, p.16.

comenzaban a granjear como hemos visto por la experiencia, y así han cesado muchas sementeras, crianza de ganados y la labor de la seda.³²³

Para él dichas medidas eran perjudiciales porque se tenía menos producción de bienes que exportar.

Otro testimonio de la lucha de Mendieta contra el repartimiento se encuentra en la carta titulada “Carta para D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y gobernador de esta Nueva España, por los de Huexotzinco”, escrita en 1585. Aquí, una vez más expresa lo que pensaba y sentía sobre esta terrible institución:

Presupuesto haber oído V.S. de hombres de mejor entendimiento y más letras que yo, ser el repartimiento que en esta tierra se usa de indios para servicio de los españoles injusto, inicuo y contra toda ley cristiana y caridad de prójimos.³²⁴

Además, de que en esta carta, le recuerda al arzobispo que los indígenas de Huexotzingo habían ayudado a los españoles en la conquista de México y le dice:

Y esto digo porque puesto caso que otros pueblos pudieran ser compelidos a dar el servicio personal, éste conforme a toda razón y derecho debiera ser en este caso reservado, y no es sino de los más opresos y vejados.³²⁵

En esta misiva Mendieta, con toda claridad, expresa su oposición a que se explote de esa manera a los naturales. En ella pide al arzobispo Moya de Contreras que se termine con este sistema que se presta a tanto abuso, a traficar con el trabajo de los indígenas, además de que impide a éstos, que son fieles nuevos en la fe, atender la observancia de las fiestas. Y en un tono muy fuerte declara lo siguiente:

A los alcaldes, regidores y principales se les va casi todo el tiempo en buscar modos y maneras para cumplir el número de gente que les pide el juez del repartimiento [...] Y la verdad no me maravilla que los repartidores de Indios hagan esto y mucho más, porque la codicia del español codicioso es sin término, y éstos viven de cuartillos y medios tomines que les dan por cada indio que entregan como esclavo.³²⁶

³²³ *Ibid.* p. 15.

³²⁴ “Carta para D. Pedro Moya de Contreras”..., en *Códice Mendieta* v. II, p.1.

³²⁵ *Loc. cit.*

³²⁶ *Ibid.* p. 2.

Contra el repartimiento y el servicio personal escribió en 1584, un documento que tituló “Cerca del repartimiento que se hace de los indios libres para servir forzosamente a los españoles”. En el documento Mendieta relata que el virrey Moya de Contreras se reunió con gentes preparadas para tratar de encontrar una solución a las tres cuestiones siguientes: a), “si este repartimiento como se hace de hecho se puede hacer de derecho”; b), “si el salario o jornal de medio tomín que se da por un día de trabajo a los indios es suficiente paga”; y c), “si en el tiempo presente tienen obligación los que gobiernan esta Nueva España a quitar estos repartimientos y dejar a los indios en su libertad”.³²⁷ A continuación voy a resumir lo que el fraile expresó en este documento por cierto muy extenso, en el que dice:

Y yo, siendo preguntado por el P. Comisario General, que a la sazón era, lo que sentía en esta materia, respondí brevemente [...] A la cuestión propuesta, si el repartimiento de los indios que en ésta Nueva España se hace compeliéndolos al servicio de los españoles en sus sementeras, edificios y otras granjerías, se puede hacer de justicia y derecho, así como se hace de hecho: respondo, *sub correctione melius sentientium*, que en ninguna manera es lícito ni se puede hacer con derecho de justicia [...] con ningún color se puede justificar el tal repartimiento [...] Al tiempo presente tienen la obligación los que gobiernan esta Nueva España a quitar estos repartimientos, pues constando ser tan injustos, perjudiciales y dañosos, no hay duda sino que los que gobiernan tienen la obligación de quitarlos con la brevedad posible, mayormente si es verdad lo que se dice haber venido sobre ello en tiempos pasados Cédulas Reales de S.M. para que los tales repartimientos como ilícitos y perjudiciales, se quiten.³²⁸

Estas líneas dejan claro, una vez más, la oposición de fray Jerónimo hacia ciertos tipos de servidumbre que los españoles pretendían ejercer con los indígenas y en especial contra el repartimiento, que tantas atrocidades y abusos permitió en contra de los naturales. En este documento se encuentran suficientes elementos para hacer una historia sobre el repartimiento en el siglo XVI. Necesario es aquí hacer un breve

³²⁷ “Cerca del repartimiento”..., en *Códice Mendieta*, v. 11, p. 20.

³²⁸ *Ibid.* p. 20-28.

comentario sobre los repartimientos que Mendieta consideraba abusivos contra los indígenas, injustos e incluso ilícitos conforme a Cédulas Reales. No estaba equivocado fray Jerónimo ya que la Corona española, como otras Monarquías europeas del Renacimiento lucharon para fortalecer el poder real, es decir tuvieron una política francamente regalista. Tal política, impulsada por los letrados y juristas salidos de las Universidades, se oponía a los repartimientos medievales en los que los vasallos eran repartidos a los señores, costumbre extendida en todas las conquistas desde la época romana.³²⁹

La Monarquía al nombrar la segunda Audiencia en la Nueva España en 1530, dio a los oidores instrucciones para fomentar el regalismo. Las *Leyes Nuevas* de 1542, al declarar que las encomiendas quedaran vacantes al morir el encomendero, favorecieron la política regalista. Bien es verdad que la oposición a estas leyes fue muy grande y que la Corona aceptó prolongar la vida de las encomiendas en 1546, pero quitó al encomendero la jurisdicción sobre sus vasallos. Para fines del siglo, en un documento del Ayuntamiento de México publicado siglos después por Silvio Zavala, se dice que “de cuatro ha quedado una [...] y esta una que resta se acabará dentro de 20 ó 30 años”³³⁰

Los testimonios de Mendieta muestran el funcionamiento de los repartimientos, no ya de vasallos encomendados sino de hombres libres asalariados aunque con paga insuficiente. Vemos que la política regalista también necesitaba trabajadores para el desarrollo de la vida colonial y a pesar de las instrucciones dadas por la al virrey Velasco en 1550, no siempre se hacía justicia.³³¹ En fin, Mendieta, evidentemente, era un hombre preocupado por hacer coincidir el contenido de las leyes con la práctica de ellas y, sobre todo por terminar con la servidumbre de los indígenas.

Sobre el tema del repartimiento Simpson, en su libro *Muchos Méxicos* nos dice: “que el repartimiento, se basaba en que el encomendero tenía el derecho de obligar a sus súbditos a trabajar en lo que fuera necesario al bien común”.³³² En él hace la aclaración de que un “aspecto importante del repartimiento era que ninguno de ellos [los indígenas] podría ser forzado a trabajar, y que todos sus servicios debían pagarse en

³²⁹ Silvio Zavala, *La colonización española en América...*, capítulo VII.

³³⁰ Silvio Zavala, *op. cit.*, p. 41.

³³¹ En las instrucciones se le pide a Velasco que vigile el pago y que el trabajo sea libre. *Vid.* Silvio Zavala, *op. cit.* p. 134.

³³² L.B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México Fondo de Cultura Económica, 1995 p.125.

efectivo”.³³³ Esto, como ya sabemos, no se llevó a cabo y fue una de las causas por las que tanto luchó Mendieta. Simpson también dice “que el repartimiento duró, por lo menos en la agricultura, dos siglos y medio, y que aún después de la Independencia el trabajo forzado continuó bajo el sistema más barato y mucho peor regulado del peonaje”.³³⁴

A toda esta política de defensa que tuvo Mendieta con los naturales de la Nueva España, se le ha tildado de paternalista. La actitud del franciscano fue de amor, los quiso ayudar, él se daba cuenta que los naturales estaban desprotegidos y a veces ni entendían bien las medidas ejercidas por el nuevo gobierno. Sin embargo, fray Jerónimo en esa época, no contaba tampoco con un lenguaje que lograra explicar esta diferencia que percibía en los mexicanos, y ante la imposibilidad de verlos como iguales, entre otras cosas porque no eran cristianos viejos, quiso protegerlos; así lo deja ver cuando dice:

Más crea V. S. que generalmente nos ha movido y mueve como a hombres, la piedad natural y como a cristianos el temor de Dios, y como a libres de interés es la pura razón y verdad.³³⁵

A través de toda su obra está expresada la comprensión y el respeto que llegó a tener por los indígenas. A mi punto de vista la contribución más valiosa que el fraile legó al Nuevo Mundo fue esta política de protección al indígena que hoy podemos considerar indigenista, y que tanto ayudó a evitar que los naturales fueran explotados por un grupo de españoles codiciosos, que no lograba reconocer la diferencia en el semejante, aceptando que existían culturas diferentes a las de ellos. Diferencia, que como ya dije, él tampoco logró aceptar del todo. En realidad Mendieta percibió un choque cultural muy fuerte con un saldo negativo para el indígena y quiso equilibrarlo. De hecho algunas costumbres y tradiciones mexicanas se conservaron pero también se adaptaron los valores culturales de España, lo cual para el futuro de México fue primordial. Creo que las propuestas citadas en este trabajo son suficientes pruebas de la política de protección y cariño que tuvo el fraile hacia los habitantes de la Nueva España. Crónicas como la de Mendieta rescatan la historia de los pueblos mesoamericanos y han sido las fuentes de que se han servido los grandes historiadores del país.

³³³ *Loc. cit.*

³³⁴ *Loc. cit.*

³³⁵ “Carta para el Confesor del Rey, fray Bernardo de Fresneda, obispo de Cuenca, en nombre del Padre Provincial”, en García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p. 26.

Ante esta actitud tan indigenista ¿se puede acusar a Mendieta de antihispanismo?

Considero necesario antes de contestar esta pregunta, conocer las políticas que el gobierno español estaba llevando a cabo, en ese momento, con respecto a la división entre pueblos de indios y pueblos de españoles. Hay que recordar que Mendieta no era el único que defendía la idea del aislamiento de los indígenas, motivo por el que era acusado de antihispanista, sino que esto era una política de la Corona española que pretendía ante todo el bien común de sus súbditos, pero en Nueva España existía el problema de dos tipos de súbditos, españoles e indígenas con intereses contrarios; a estos últimos se les pretendía hispanizar, con un estilo muy concreto que consistía primero en enseñarles a vivir como cristianos, encuadrarlos en la administración española y así darles, posteriormente a todos los mismos privilegios. Tampoco hay que olvidar que para las gentes del siglo XVI la vida urbana, era superior a la vida en el campo, por lo que la Monarquía procuraba que los indígenas también se juntaran en conglomerados urbanos. Los misioneros ayudaron a llevar a cabo este proyecto, se puede pensar que fueron intermediarios de la para e hispanizar a los naturales. Al respecto Magnus Mörner dice:

Los eclesiásticos españoles del siglo XVI jugarían [...] un papel de veras extraordinario, como inspiradores y modificadores de la política de la Corona en el Nuevo Mundo.³³⁶

Convencido Mendieta a su llegada a México, de formar parte de esta misión real, sentía gran responsabilidad de cumplir su parte, por lo que puso mucho empeño en tratar de reunir a los naturales en poblaciones sin españoles como ya se ha dicho. El no era antihispanista; aunque criticara a los españoles se identificaba con ellos. Esto es claro en algunos textos, por ejemplo en el capítulo XI del primer libro de la *Historia*, titulado “De la consideración que se debe tener acerca de este desastrado acaecimiento y de otros semejantes, si han acontecido o acontecieren en Indias”. Allí dice: “En que juicio cabe juzgar que yo, siendo como soy español, pretenda por los extraños infamar a mis naturales, levantándoles el mal que no hicieron?”³³⁷ Sin embargo, en este mismo capítulo, hay otros párrafos en que critica abiertamente a los españoles, pero a aquellos en los que imperaba la codicia y que vivían alejados del ideal franciscano, los llamaba

³³⁶ Magnus Mörner, *La Monarquía española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo Almqvist and Wiskell, 1970, p. 21.

³³⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo XI.

“degeneres” y decía “que eran enemigos de su ley, y de su rey, y de su nación (pues la afrentan), y de toda humana naturaleza”³³⁸. Mendieta también relata en este capítulo, los terribles abusos que los españoles cometieron contra los indígenas en las islas Antillas al inicio de la colonización. Esto es lo que dice:

Y así cuando se trata de los españoles o cristianos, sin temor de Dios ni piedad humana, robaron, mataron, quemaron, destruyeron y asolaron gentes o pueblos, o hicieron cosas semejantes en tierra de indios.³³⁹

Y aquí también disculpa el comportamiento que tuvieron los naturales al decir:

Todos estos circunloquios he traído para que se entienda que si los indios en alguna parte se han desmandado contra los españoles, eclesiásticos o seglares, o se han descontentado de la cristiandad recibida, ha sido siempre a puro reventar de agravios y vejaciones que ya no podían llevar.³⁴⁰

Considero que el hecho de que defendiera a los indígenas no era en detrimento de los españoles ya que siempre estuvo orgulloso de ser español. Es más para él ser español significaba ser uno de los que tenían la misión de salvar al mundo; lo cual junto con el ser religioso le daba un sentimiento de superioridad. Esto también es claro en el mismo capítulo XI, citado anteriormente, en donde dice: “Acaece a los de nuestra nación española que son tan briosos y altivos, y de ánimo tan osado, que no hay gente ni cosa en el mundo que delante se les pare y todo se les hace poco”,³⁴¹ o cuando, en una de las cartas que escribió desde España, titulada “Lo que Fray Jerónimo de Mendieta escribió ahora últimamente al Padre General de la Orden de San Francisco es lo que sigue”, dice:

Porque si me mandare V. Rma. P. que quede en esta Provincia de Cantabria, quedaré contentísimo y sin algún escrúpulo [...] y como quien quedará en el regazo de mi propia madre, esta Provincia, que me regala más de lo que yo podría pedir.³⁴²

³³⁸ *Ibid.* p. 149.

³³⁹ *Ibid.* p. 148.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 151-152.

³⁴¹ *Ibid.* p. 150.

¹⁹⁴ “Carta escrita por fray Jerónimo de Mendieta en 1571 desde Vitoria, España”, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 165.

En este párrafo se puede apreciar el amor que sentía el franciscano por su tierra. El veía la diferencia cultural que había entre los españoles y los indígenas pero también notaba gran heterogeneidad entre los primeros. El no era antihispanista; al contrario estaba orgulloso de ser español pero no aceptaba el abuso y la explotación tan fuerte y tan excluyente que hacían algunos de sus paisanos de los indígenas. Detestaba el que se llamaran cristianos como una forma de diferenciarse de los mexicanos. Al respecto en el capítulo XXXIV del libro IV, titulado “Del daño que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios” dice:

Cosa clara es que oyendo los indios y viendo (como a cada paso lo oyen y ven) que al español llaman cristiano a diferencia de ellos, diciendo al indio: llámame a aquel cristiano, di esto a aquel cristiano [...] cosa clara es, como he dicho, que tratándose este lenguaje como generalmente se trata por todos los españoles [...] habrá muchos indios que hagan reflexión en ello, y digan [...] Luego yo no soy cristiano[...] luego el indio no es cristiano.³⁴³

Fray Jerónimo no sólo se limitó a criticar a sus coterráneos, sino que con la visión tan amplia que tuvo para su época, hizo valiosas propuestas ya que se daba cuenta, desde entonces, que había que sanear la economía mercantilista española y la novohispana, que presentaban grandes deterioros. Criticaba la explotación económica, tan absurda que hacía la Península, decía: “Y permite Dios tanta ceguera en los nuestros, por la negra codicia de que no se gaste dinero sino que todo vaya a España”.³⁴⁴ Proponía que no se fuera a la Metrópoli todo el dinero que se ganaba en la provincia del Santo Evangelio. Para él una parte debería quedarse aquí en México para hacer producir estas tierras; así lo dice en el “Memorial que envió al Reverendísimo Padre General fray Francisco de Gonzaga”:

Y debería ser aconsejado [el rey] que para agradar a Dios, que es el medio potísimo para conquistar todo el orbe y sujetarlo a la fe, y no descontentarlo con poner toda la felicidad en el dinero, mandase S.M. hacer cuenta de lo que le rentan estos reinos y señoríos de Indias, y se

³⁴³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XXXIV.

³⁴⁴ “Memorial que envió Fray Hierónimo de Mendieta al Reverendísimo Padre General Fray Francisco de Gonzaga, año de mil y quinientos ochenta y dos, para tratarlo con su Majestad”, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 246.

contentase con la mitad dello, y tuviese por bien que la otra mitad se gastase en pro de la misma tierra.³⁴⁵

En estas líneas vemos que no aceptaba que se subordinaran los intereses económicos de México a España. Este pensamiento, beneficioso para la población novohispana, demuestra que el fraile consideraba a la Nueva España como parte de la metrópoli y no bajo una relación desigual de explotación colonial.

La Evangelización fue el instrumento que, como promotor de la cultura religiosa, utilizó Mendieta para luchar por la justicia, por la defensa del indígena dentro del nuevo orden que se estaba imponiendo en Nueva España. En realidad la voz de Mendieta expresaba también la voz de la Orden franciscana y de otras órdenes, en especial la dominica, como hemos visto. Muchas voces juntas ayudaron al proceso de acercamiento al indígena, dentro del proceso de colonización que se estaba produciendo. Ellas favorecieron el que se fortaleciera un modelo de vida, de donde surgió una nueva identidad mexicana basada en la aceptación de elementos indígenas y españolas.

Policía y barbarie.

Según la definición dada por la *Enciclopedia universal ilustrada*, el concepto “policía” (del griego politeia: ciencia de los fines y deberes del estado) significa vivir en sociedad políticamente organizada. Una de sus acepciones es el buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno.³⁴⁶ A menudo policía se uso como opuesto a barbarie. Si volvemos los ojos a la moderna antropología encontramos que estos dos conceptos de policía y barbarie corresponden a los de pueblos “civilizados” y “salvajes” o “primitivos”. Es precisamente Melville J. Herskovits quien en su libro ya citado, *El Hombre y sus obras*, se ocupa del tema dentro del capítulo “El problema del relativismo cultural”. Muestra él que la llamada mente “salvaje” no es ni prelógica, ni mágica ni inferior en nada a la mente civilizada y que, de hecho, muchas culturas de pueblos incluso sin escritura, poseen saber y experiencias que pueden enriquecer el saber universal”.³⁴⁷ En esta misma línea se sitúa el pensamiento de Lévi – Strauss en su ya

³⁴⁵ *Ibid.* p. 247.

³⁴⁶ *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A.1921.

³⁴⁷ Melville J.Herskovits, *op. cit.*, p. 85 – 89.

citada obra³⁴⁸ al estudiar la idea de progreso y mostrar que todas las culturas han participado en su realización de de diversas maneras.

Pero, volvamos a Mendieta y veamos sus palabras acerca del concepto de policía. Para él significaba orden y para conseguirlo, las leyes tendrían que cumplirse, lo cual se facilitaba cuando las comunidades tenían buena traza y buena urbanización. Uno de los inconvenientes que tanto la Monarquía como Mendieta veían para conseguir que los indígenas vivieran en policía era que éstos vivían “derramados”, esparcidos por el monte, lo que dificultaba su gobierno. En el libro II capítulo VII, de su *Historia* llamado “De la forma, grandeza y multitud de los templos de los ídolos”, Mendieta habla de la grandeza que tuvieron los templos de los dioses de los indígenas de Nueva España antes de la Conquista. Habla con admiración de estas construcciones, de su urbanización, y dice “que tan sólo en una ocasión se nombra algo semejante en la divina Escritura”, en el libro de Josué, que hace mención de un grande altar que edificaron [los hebreos] cerca del Jordán: *altare infinitae magnitudinis*, que significa un altar de infinita grandeza. En este capítulo comenta la traza que tuvieron los pueblos prehispánicos de México de esta manera:

En todos los pueblos de los indios se halló que en lo mejor del lugar hacían un gran patio cuadrado, que tenía de esquina a esquina cerca de un tiro de ballesta en los grandes pueblos y cabeceras de provincias; y en los medianos pueblos obra de un tiro de arco, y en los menores, menor patio: y cercábanlo de pared dejando sus puertas a las calles y caminos principales [...] Y para honrar más los templos, sacaban los caminos por cordel, muy derechos, de una y de dos leguas, que era cosa de ver desde lo alto cómo venían de todos los menores pueblos y barrios los caminos enderezados al patio del templo mayor.³⁴⁹

En estas líneas se nota la minuciosidad con que autor describe, hasta, con las medidas de la época, la traza de los centros ceremoniales y por ende, también se está refiriendo a las poblaciones que se encontraban en ellos. En otros capítulos de este libro, describe las casas donde habitaban los señores indígenas:

³⁴⁸ Claude Lévi- Strauss, *op. cit.*, p. 315 – 323.

³⁴⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro II, capítulo VII.

Las casas de los señores todas eran grandes, aunque no usaban altos; más porque la humedad no les causase enfermedad, alzaban los aposentos hasta un poco más o menos, y así quedaban como entresuelos[...] había huertas y verjeles.³⁵⁰

Llama la atención que, al referirse a la traza de las poblaciones, casi siempre habla de las casas de los señores y no de las de los macehuales, ya que éstos vivían en chozas esparcidas en el campo. Sin embargo, en estos capítulos podemos apreciar la admiración con que Mendieta veía el orden y la policía que existía en tiempos de los mexicas.

Otro punto al que el franciscano le da mucha importancia y destaca es el de la educación de los indígenas prehispánicos. En el capítulo XX de la *Historia* llamado “De cómo estos indios general y naturalmente criaban a sus hijos en la niñez, siguiendo las doctrinas del filósofo, sin haber leído sus libros”, le asombra que los naturales coincidan con algunas de las cosas propuestas por Aristóteles sobre la crianza de los niños, en el séptimo libro de los *Políticos* [sic]. En el capítulo XVII de su *Historia*, dice que el filósofo recomendaba que, “a los recién nacidos y pequeñitos los pongan al frío [...] con lo cual se comienzan apretar las carnes y se hacen recios de compleción”, y esto, los indígenas lo cumplían al pie de la letra. Fray Jerónimo decía que le tocó ver:

en Toluca [...] cada domingo que salía del convento luego en amaneciendo para ir a decir misa a algún pueblo de la visita, hallar las indias, que entonces madrugaban para venir a misa por los arroyos que estaban hechos un hielo, lavando a sus criaturas que yo, yendo helado de frío, me espantaba cómo no morían.³⁵¹

El franciscano también menciona, en su obra, que para los indígenas era importante, al igual que para el filósofo, que a los niños desde la primera edad hasta los cinco o seis años, se les acostumbrara “en algunos movimientos o trabajuelos livianos, cuanto para evitar la pereza y ociosidad sean bastantes”. Particularmente del capítulo XX al XXIII, de la *Historia* el fraile recrea la manera en que los indígenas educaban a sus hijos. En estos capítulos refleja el alto grado de civilidad y educación que los naturales tenían antes de la Conquista, y cómo la transmitían a sus hijos. Introduce fragmentos de *huehuetlahtolli*, es decir la antigua palabra conservada como textos canónicos de la tradición oral. Los *huehuetlahtolli* eran discursos con fines literarios y pedagógicos y

³⁵⁰ *Ibid.* libro II, capítulo XXIII.

³⁵¹ *Ibid.* libro II, capítulo XX.

consistían en disertaciones y consejos que daban los ancianos para andar por la vida.³⁵² En éstos se aprecia el estilo tan poético que utilizaban para educarlos. Un ejemplo lo tenemos en “la plática o exhortación que hacía un padre a su hijo”, en donde dice:

Hijo mío, criado y nacido en el mundo por Dios [...] has nacido y vivido y salido como el pollito del cascarón, y creciendo como él, ensayas al vuelo y el ejercicio temporal [...] no sabemos el tiempo que Dios querrá que gocemos de tan preciosa joya.³⁵³

O, en “la exhortación que hacía un indio labrador a su hijo ya casado”, que le dice:

Contigo tienes a punto tus sandalias, bordón y azada, con lo demás que pertenece a tu oficio (pues eres labrador) para ir a tu trabajo y labranza en que los dioses te pusieron, y tu dicha y ventura fue tal; y que sirvas a otro en pisar barro y hacer adobes. En ello ayudas a todo el pueblo y al señor [...] Trabaja, siembra y recoge, y come de lo que trabajares.³⁵⁴

También en las respuestas que los hijos daban a sus padres se palpa el grado de policía y la cultura que habían alcanzado los indígenas de México. Cabe aclarar que estas pláticas no sólo eran entre la gente noble sino, como dice Mendieta, también “la gente común y plebeya tampoco se descuidaba de criar a sus hijos con disciplina”; y es interesante observar la gran admiración que el fraile sentía por los naturales, al grado que disculpa la mentira que para muchos era común en los indígenas y que se aducía como barbarie. En Mendieta, la mentira era un producto de los cambios más fuertes que habían sufrido los indígenas ya que antes, con la formación tan rígida y disciplinada que recibían, no estaban acostumbrados a mentir y si ahora lo hacían era debido a que:

es tan grande el temor que cobraron a los españoles, así seglares como eclesiásticos, por ser tan diferentes de su bajeza y pusilanimidad, que no osan responderles a lo que les mandan o preguntan sino lo que les parece que les dará más gusto, ora sea posible ora imposible. Y por esta misma causa niegan siempre el mal recado que han hecho, y se excusan, y otras veces dicen disparates.³⁵⁵

³⁵² Olmos y Sahagún recogieron colecciones de *Huehuetlahtolli*, o “filosofía moral”, que los indígenas tenían para formar al hombre. Este tema no lo trato a fondo ya que hay varios estudios muy completos referentes a él.

³⁵³ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro II, capítulo XX.

³⁵⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XXI.

³⁵⁵ *Ibid.* libro II, capítulo XXIV.

Mendieta deja ver que el orden del México anterior a la Conquista se ha venido abajo y en algunos documentos hace nuevas propuestas. Tal es el caso del escrito llamado “Parecer cerca de la necesidad que hay de juntar los indios de la provincia de Tlaxcalla que están derramados, y de la traza que para ello se podría dar”:

La provincia de Tlaxcalla está muy falta de doctrina y policía cristiana, mayormente en las estancias o sujetos [...] porque los indios están tan derramados que no se puede tener cuenta ni razón con ellos, y por esta misma causa tampoco tienen en lo temporal buen gobierno, ni lo pueden tener, si no se juntan en poblaciones concertadas en buena traza, que es el principio de toda policía humana.³⁵⁶

En esta cita se observa la preocupación que sentía el fraile porque algunos indígenas no vivían en policía una vez consumada la Conquista. El cristianismo y la urbanización eran un requisito indispensable, según fray Jerónimo, para conseguir este orden. Al leer el párrafo anterior, pareciera que existe una contradicción en el pensamiento del fraile ya que por un lado, habla de la necesidad de que los indígenas sean cristianos para que puedan vivir en orden, y por otro, como acabamos de ver, dice que antes de ser cristianos vivían en policía. Ejemplo de esto lo encontramos en el llamado “Prólogo al cristiano lector”, del II libro de la *Historia* donde dice:

La vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es costumbres morales, que el que tienen, siendo cristianos, debajo de nuestra mano.³⁵⁷

Sin embargo, la contradicción en el pensamiento de Mendieta es sólo aparente ya que éste sí aceptaba que los indígenas, particularmente, los de Nueva España, tuvieron policía y gobierno. Asunto que reitera en el *Códice Mendieta*, en un documento titulado “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de Nueva España”; dice al respecto: “que los naturales eran en la provisión de su república muy prevenidos, y en todo su gobierno muy ordenados; por donde se gobernaban y multiplicaban en grandísima manera como se vio a los principios”.³⁵⁸ El franciscano cuando habla de la necesidad de que los indígenas vivieran ordenados y en policía, se

³⁵⁶ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p. 136.

³⁵⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, “Prólogo”.

³⁵⁸ *Códice Mendieta*, v. II, p. 28.

refiere a después de la Conquista, y deja ver que la mayoría de los naturales, cuando todo el orden antiguo se disolvió, se quedaron sin lograr adaptarse al nuevo gobierno por falta de una buena Evangelización y por seguir el mal ejemplo de los españoles.

Debido a esto es que, para Mendieta, era muy importante el que hubiera una traza para los pueblos de indios sin españoles que les permitiera vivir en buena policía. El proyecto de la traza que Mendieta quería que se llevara a cabo lo explica en el documento mencionado anteriormente, titulado “Parecer cerca de la necesidad que hay de juntar a los indios de la Provincia de Tlaxcalla que están derramados, y de la traza que para ello se podría dar”.³⁵⁹ En él expone la traza que facilitaría a las autoridades civiles y eclesiásticas gobernar mejor. A continuación hago un pequeño resumen de los puntos principales propuestos por fray Jerónimo en dicho documento. En él ofrece tres soluciones a tres posibles razones que piensa que los indígenas podrían aducir para no juntarse en poblaciones. La primera razón que podían oponer era el que, con la mudanza, les iban a derribar sus casas. A lo cual responde el franciscano que las casas nuevas serían mejores que las anteriores y “se construirán con sus repartimientos conforme a la decencia y honestidad en que deben vivir como hombres racionales y cristianos”. La segunda era que los indígenas iban a alegar tener mucho trabajo al volver a construir de nuevo sus casas. A esto el fraile contesta, que no iba a significar ningún trabajo extra, ya que los indígenas de Tlaxcala no estaban obligados al trabajo personal por la fuerza y por lo tanto estaban ociosos; así que, ocuparse en trabajar para su propio bien, les iba a redituár. Y la tercera razón que podían alegar era sobre el daño y la pérdida de sus tierras si las abandonaban; a ésta Mendieta responde diciéndoles que de ninguna manera les iban a quitar sus tierras, porque no se iban a ir lejos, ya que el nuevo poblado se construiría alrededor de alguna de las tantas iglesias que había en Tlaxcala y así, les quedarían cerca sus tierras.

En este documento también se refiere al modo en que la república tendría más provecho. El nuevo orden, según Mendieta, debería ser de la siguiente manera: en los lugares en que los ocho monasterios ya estaban fundados y no eran cabeceras, se les concediera el título de villas, así como Tlaxcala tenía ya el de ciudad, y el resto de las poblaciones serían aldeas. Estas aldeas se construirían alrededor de las iglesias que ya estaban, aunque podían cambiar de sitio, siempre y cuando en el nuevo lugar también hubiera una iglesia. A los que poblaran las villas se les otorgarían tierras “de balde”, y a los dueños de las tierras de estas poblaciones se les compensaría dándoles mejores

³⁵⁹ *Códice Mendieta*, v. I, p. 136-141.

tierras comunes. Como tierras comunes se entendían todas las que no habían sido labradas en los últimos diez años y si no hubiera tierras comunes, a los nuevos pobladores se les venderían tierras y solares, siempre y cuando tuvieran dinero para comprarlas y el dueño quisiera venderlas, lo que se haría a un precio moderado, uniforme para todos. Los solares que se repartirían deberían medir “de diez a doce brazas de a siete tercias en cuadro, poco más o menos”.³⁶⁰ Respecto de los habitantes que poblaran las aldeas no gozarían del beneficio de comprar tierras sino que tendrían que rentar sus solares, a menos que algún dueño quisiera venderlas. Como se observa fray Jerónimo entra en grandes detalles y da recetas para todo, con objeto de reorganizar la policía entre los tlaxcaltecas.

Otra de las proposiciones de Mendieta relativa a la recuperación de la policía era que ningún indígena tuviera cargo en el gobierno, ni en la ciudad ni en las villas, “si no estuviera vecindado en las mismas”. En las villas habría un alcalde que mandaría y se encargaría de los negocios livianos, lo que evitaría ir tanto a la cabecera. Los problemas más grandes se remitirían al gobernador y al alcalde mayor. En las aldeas habría sólo un alguacil nativo del lugar. Entre cada población principal o villa debería haber al menos media legua de distancia para que se juntara la gente que vivía alrededor. La misma distancia debería existir entre cada aldea.

Una vez establecido lo anterior, Mendieta proponía la promulgación de una junta de vecinos de la región para mantener el sistema comunitario, manteniendo siempre la libertad de elección de cada vecino:

[la junta de vecinos] habría de ser inviolable y general mandato para que todos los naturales de la dicha provincia de Tlaxcalla se juntasen y pusiesen por sus calles y trazas en derredor de sus iglesias, sin quedar ninguno, y que a ello fuesen compelidos sin remisión alguna, derrocándoles las casas viejas de su habitación, dándoles sus términos competentes, y declarándoles el orden que para la dicha junta en nombre de S.M. se hubiere dado, y como cada uno tiene la libertad de avecindarse en la población que mejor le cuadrare.³⁶¹

³⁶⁰ *Ibid.* p.138.

³⁶¹ *Ibid.* p.139.

Sin embargo, en este apartado Mendieta aclara que todas estas nuevas aldeas y villas quedarían sujetas, como estaban antes, a la cabecera principal y para el repartimiento de las tierras se sigan entendiendo entre las cuatro cabeceras como se habían regido para su gobierno y administración de justicia.

Por lo tanto esta traza funcionaría para que en lo espiritual pudieran acudir de manera más fácil al monasterio más cercano para recibir los sacramentos, y pudieran arreglar algún asunto de poca importancia jurídica; pero no por esto, las villas tendrían más jerarquía sobre las aldeas, sino que éstas seguirían sujetas a sus cabeceras como antes. Mendieta veía cuatro ventajas en que se llevara a cabo esta traza: a), la provincia de Tlaxcalla tendría más autoridad con la ciudad y ocho villas y aldeas puestas en orden; b), se podría gobernar mejor a los naturales; c), se prepararían más cristianamente éstos y, d), sería más fácil tener un control sobre el tributo.³⁶²

Para Mendieta juntar a los naturales en pueblos de indios era un aspecto trascendente, ya que de esta manera sería más fácil que los indígenas estuvieran bien evangelizados y preparados en cuestiones de religión, como ya hemos visto. Pero él también tenía en cuenta la recolección de tributos. A lo largo de la *Historia* se percibe esta preocupación. De todos es sabido el interés de la Corona en tener bien tejida una red de tributos. Sobre este tema cito un párrafo de un historiador moderno Magnus Mörner:

El interés puramente fiscal en la formación de las reducciones, se trasluce de manera significativa en una cédula que ordenaba establecer la enviada en 1551 al Gobernador de Castilla de Oro. La medida se motivaba en haberse recibido informes de que los indios de esa provincia están [...] derramados sin tener pueblos ni términos de que poder coger frutos, de qué tributar.³⁶³

A propósito de la preocupación que sentía Mendieta, dichas poblaciones significaban también un medio de aislar a los indígenas de los españoles. Para él era un requisito importante en la Evangelización de los indígenas evitando el mal ejemplo que los españoles daban. En el mismo libro de Mörner que acabamos de mencionar, viene una cita de Mendieta que refleja claramente su opinión respecto de este tema. En ella dice:

³⁶² *Ibid.* p. 141.

³⁶³ Magnus Mörner, *La Monarquía española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Editorial Almqvist Wiksell, 1970, p. 46.

Sería gran yerro pensar que en general la población de los españoles en todas las partes de las Indias es cosa importante al servicio de Dios ó del Rey o al bien común del reino, porque si esto fuese verdad, seguirse hía que cuantos más españoles fuesen a poblar a las Indias sería mayor el provecho o en lo espiritual o en lo temporal, lo cual es al contrario.³⁶⁴

Mendieta quería que los naturales tuvieran mejores autoridades eclesiásticas y civiles y con un punto de vista totalmente etnocéntrico, pensaba que solamente los frailes eran capaces de vigilar a las autoridades que gobernarán en estos pueblos. Un punto que hay que destacar es que para fray Jerónimo, no era necesario el castellano para la cristianización de los indígenas; en cambio sí era muy importante para él que los religiosos supieran las lenguas de los naturales. Siempre se quejó de que los sacerdotes del clero secular no hablaran lenguas indígenas. Respecto a este tema Magnus Mörner comenta en su libro titulado *La Monarquía española y los foráneos...*, que:

Mendieta y muchos otros frailes, especialmente franciscanos, inspirados en el misticismo medieval, soñaban con una cristianización de los indios que no fuera necesariamente acompañada de su hispanización.³⁶⁵

En definitiva, de lo que Mendieta se lamenta constantemente es de la falta de policía que tuvieron los indígenas una vez terminada la Edad Dorada. Y también de la poca, preparación cristiana que en la segunda mitad del siglo XVI, se había estado dando a los naturales, así como de la falta de vigilancia para que ésta se mejorara. Fray Jerónimo hace hincapié en su obra cómo, aún siendo infieles los indígenas antes de su conversión, fueron más religiosos y cumplidos en su religión pagana que muchos de los ahora cristianos y cristianos viejos. Para Mendieta la policía que tuvieron los indígenas antes de la Conquista comprendía tres ideas: urbanización, orden social y buena formación humana. Estas ideas, las resalta en toda su obra e insiste en restablecer este orden bajo un punto de vista cristiano dentro de la administración española. Sin duda, los pasajes aquí comentados de fray Jerónimo muestran que fue un creyente de la policía y de las buenas costumbres de los naturales y del orden que presidía su vida en la familia y la ciudad. Veamos que pensó sobre el concepto de barbarie.

³⁶⁴ *Ibid* p. 31.

³⁶⁵ *Ibid* p. 30.

El concepto de barbarie, en la tradición occidental, es tan antiguo como la historiografía griega. Herodoto afirma, con un sentido ecuménico admirable, que él escribe “tanto para los helenos como para los bárbaros”. Es decir bárbaro es el no griego y sabemos que la palabra es onomatopéyica, o sea, que imita el sonido de una cosa, concretamente del que habla y no es entendido. También los pueblos nahuas usaban una palabra onomatopéyica para designar a pueblos que no entendían: la palabra *popoloca*.

De la lengua griega, la palabra bárbaro pasó a ser uso común entre los romanos y más tarde entre los cristianos. Con el tiempo, fue adquiriendo múltiples significados que precisamente Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia*, trata admirablemente. En esta obra incluye un “Epílogo” que titula “Especies de barbarie. En qué sentido son bárbaros los indios”.³⁶⁶ Su definición del concepto de barbarie es, en realidad, un tratado sobre el tema, concebido desde la escolástica aristotélica, es decir, según una clasificación de substancia y accidente, género y especie, el todo y la parte. Además de Aristóteles, Boecio, Santo Tomás y otros autores son tenidos en cuenta para sustentar su disquisición.

Simplificando mucho, distingue él cuatro clases de bárbaros: en un sentido muy amplio “bárbaro significa una extrañez o exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres”.³⁶⁷ Un segundo significado es el relativo a la manera de hablar. “Son bárbaros aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a nuestra lengua la lengua latina”.³⁶⁸ En esta opción, aclara siguiendo a San Pablo, que estas gentes de Indias son bárbaras para nosotros y nosotros somos bárbaros para ellas. El tercer significado se refiere a los bárbaros “extraños, ásperos y de malas costumbre y extraños a otros hombres”. Estos, dice él no tienen ciudades ni señores, ni ley ni derecho ni usan comunicaciones necesarias a la vida humana”.³⁶⁹ Acerca de ellos ofrece mucha doctrina según Aristóteles y Santo Tomás. Está de acuerdo con estos filósofos en que pueden ser conquistados y enseñados a vivir bajo leyes. Por último, la cuarta especie de bárbaros son los que carecen de la verdadera religión, los infieles o gentiles, aunque pueden estar exentos de vicio y brutalidad.

³⁶⁶ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM. 1967, capítulos, 264 a 267.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 637.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 638

³⁶⁹ *Ibid.* p. 641.

Dentro de esta especie, puede haber infieles y belicosos contra la fe cristiana y dice él, “a quienes con mayor propiedad, se puede llamar bárbaros”.³⁷⁰ Concluye de todo esto que:

nuestras indianas naciones son bárbaras, largo modo, dentro de la especie cuarta en la infidelidad pura negativa, que no es pecado[...] También en cuanto a la segunda, en cuanto al lenguaje y en este sentido, nosotros también somos bárbaros para ellos.³⁷¹

Si miramos más cerca de nosotros, veremos que autoridades en el campo de la naciente antropología del siglo XIX usaron esta palabra, que poco a poco se sustituyó por “salvaje o primitivo”. Y así un antropólogo del siglo XX, el citado Melville Herskovits, en *El Hombre y sus obras*, nos dice que la palabra “bárbaro”, “la mayoría de los antropólogos casi no la emplea en absoluto”. Y que en cambio utilizan “la palabra “primitivo” o “salvaje” para denotar pueblos exteriores a la corriente de cultura euroamericana y que no poseen lenguaje escrito”. Modernamente, también Claude Lévi – Strauss habla de “cultura arcaicas y culturas primitivas”, enmarcadas, no en el concepto de barbarie sino en el de “diversidad cultural” como un todo en el que tanto las llamadas culturas “primitivas o salvajes” como las llenas de documentos escritos tienen que ser estudiadas en razón de sus elementos internos y externos, tanto en el espacio como en el tiempo y que deben ser valoradas dentro de un contexto universal.³⁷²

Para Mendieta barbarie significaba ignorancia, incultura, ferocidad, ya que para él era lo contrario a vivir en policía. Hay que recordar que en la época del franciscano no se habían definido aún los conceptos antropológicos. Aunque cabe resaltar, que en algunos capítulos de la *Historia* y en ciertas *Cartas* se aprecia que el fraile percibía muchas de las ideas que hoy forman parte de la antropología, como la existencia de diferentes momentos de progreso entre los naturales y que estos momentos coexistían, o sea una cierta diversidad cultural. En su obra habla de varios tópicos como son la geografía física, las enfermedades de los naturales, la toponimia, las poblaciones y lenguas de las distintas regiones de Nueva España, la religión, los ritos, la alimentación entre otros; en especial habla de los nativos de esta provincia del Santo Evangelio, aunque en menor grado lo hace también de otros habitantes del Nuevo Mundo. Al hablar de las diferentes costumbres y tipos de cultura que tenían los indígenas de

³⁷⁰ *Ibid.* p. 649

³⁷¹ *Ibid.* p. 653-654.

³⁷² Claude Lévi – Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 12ª edición, México, Siglo veintiuno, 2001, p. 306- 307.

América, describe distintos niveles de desarrollo entre estas culturas. Mendieta se daba cuenta que entre los indígenas originarios de las islas y los naturales de tierra firme existían diferencias culturales, distintas conductas. Esto es muy claro en la *Historia* cuando en el libro I capítulo VII, deja ver un cierto grado de barbarie entre los antillanos:

No quiero detenerme en contar la manera de ídolos que estos indios tenían, ni las diferencias de sacrificios y ceremonias con que los adoraban, que todo era poco en respecto de lo que se halló en Nueva España [...] Puesto que estos indios por su desnudez y nuevo lenguaje, a los nuestros pareciesen bárbaros [...] pareciese dificultoso el traellos a conocimiento de la verdadera fe.³⁷³

Mendieta es consciente de que no sólo en las islas hay bárbaros; también los hay en tierra firme. En sus escritos subraya que existían unos indígenas a los que llamaban chichimecos que eran seminómadas. En una carta titulada “Carta para el virrey Don Luis de Velasco, sobre el alzamiento de unos chichimecos, y sobre los cuatros reales que quieren añadir a cada indio”,³⁷⁴ se refiere a ellos: “gente tan bárbara y tan mal vezada a saltar, matar y robar como son los chichimecos”.³⁷⁵ Éstos eran el prototipo del bárbaro para el fraile, indígenas que no tenían un sitio fijo, ni leyes, ni gobierno que los rigiera y, por supuesto, tampoco ninguna religión organizada³⁷⁶. De esto mismo vuelve a hablar en la *Historia* al referirse nuevamente a los chichimecos en el libro II, capítulo XXXII, cuando narra cómo éstos fueron los primeros en poblar la tierra y se dispersaron por diferentes regiones:

Sin sembrar ni coger, como el día de hoy los hay muchos en diversas partes, andando desnudos y sucios, la estatura de hombres y lo demás de salvajes.³⁷⁷

En cambio a los mexicas, de quien dice llegaron al Valle de México después que los chichimecos, siempre los estaba ponderando y apreciaba el gran desarrollo que habían alcanzado. Ya vimos cómo en citas anteriores, dice que tenían en su infidelidad mejor

³⁷³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...* “De cómo estos indios tuvieron pronóstico de la destrucción de su religión y libertad, y de algunos milagros que en los principios de su conversión acontecieron.” libro I, capítulo VII.

³⁷⁴ En *Códice Mendieta*, v. II, p. 114.

³⁷⁵ *Loc. cit.*

³⁷⁶ Corresponderían a la tercera acepción de bárbaros de fray Bartolomé de las Casas anteriormente citado.

³⁷⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XXXII.

policía que la que tuvieron después de conquistados; y elogiaba su religiosidad y su organización. No obstante su admiración hacia ellos, Mendieta se daba cuenta que la mayoría de los indígenas vivía, en ese momento, en un estado de miseria y de retraso tecnológico patético, al que no califica como barbarie sino como consecuencia de la carga tributaria que se les estaba imponiendo y que al fraile le parecía muy abusiva ya que éstos estaban diezmados físicamente y habían perdido todas sus propiedades. En una carta, que García Icazbalceta atribuye al franciscano publicada en el *Códice Mendieta* titulada “Respuesta que dio la orden de San Francisco sobre los tributos de los indios, al memorial que se dio de parte del visitador Valderrama,” hay un párrafo en que se refleja este pensar del fraile:

Si respondiésemos [los demás religiosos con que he platicado] categorice a las preguntas que en él [el memorial] se contiene y que por tal la aprobamos parecería que presuponemos ser la tasa justa [...] lo cual sería al revés de lo que según Dios y nuestras conciencias sentimos [...] Quitámosles de lo que hasta aquí tenían, qué puede dar un indio desnudo, sobre estar ya tan fatigado y haber de ganar la vida y mantener a su familia con sólo una coa en la mano. Y en cuanto a esto, a los Religiosos que los tratamos más que otros y vemos con nuestros ojos sus miserias, nos consta que los más dellos no alcanzan al cabo del año otra tanta cantidad como ésta para suplir sus necesidades, pues comen cuatro o cinco meses del año yerbas y raíces, por no tener otra cosa.³⁷⁸

Esta carta fue escrita por el fraile para manifestar su oposición a que se aumentaran los tributos a los naturales. En ella vemos cómo fray Jerónimo con una visión que hoy llamaríamos antropológica, describe las circunstancias sociales y económicas tan penosas por las que estaban atravesando los indígenas de la Nueva España después de la Conquista, pero deja clara su postura respecto de que los veía pobres pero no bárbaros.

En todo el libro primero de la *Historia*, al relatar fray Jerónimo el modo como fue introducida la fe cristiana en La Española y las otras islas, proporciona una serie de datos que son muy útiles para conocer el grado de desarrollo en que vivían los naturales de esas regiones. Por ejemplo, en el capítulo VIII de este mismo libro titulado “De lo que hicieron los religiosos en la conversión de estos indios, y cómo algunos de ellos fueron muertos por irles a predicar el Evangelio” dice: “que los indios caribes eran

³⁷⁸ *Códice Mendieta*, v. I. p. 32.

caníbales, comedores de carne humana”, [...] y “que traviesan de isla en isla en sus canoas”. Llama la atención ver cómo Mendieta disculpa el comportamiento agresivo que tuvieron los indígenas con los sacerdotes, aun con los franciscanos. En este mismo, capítulo de la *Historia* cuenta cómo los naturales de aquella costa, Maracapaná y Cumaná:

se rebelaron en fin del año diecinueve, y que como malos, ingratos y sacrílegos, mataron a los religiosos que tan buenas obras les habían hecho.³⁷⁹

Pero en el siguiente capítulo, el IX titulado “De la ocasión que los indios de Cumaná y Maracapaná tuvieron para aborrecer los cristianos y destruir los monasterios que tenían matando a los religiosos”, aunque acepta que son bárbaros, los disculpa; es más, para hacerlo se apoya textualmente en las palabras de fray Bartolomé de las Casas:

El obispo de Chiapa dice: Y porque también Pedro Mártir, en su séptima década, capítulo cuarto, refiere una maldad y testimonio que le dijeron los que infamar por mil vías estas gentes pretenden [...] mostrando que, si al presente daños nos hacen, no los hacen sin justicia y sin causa, supuesto los que de nosotros reciben; y en algunos casos, como en matar frailes, su ignorancia los excusa.³⁸⁰

Las citas anteriores demuestran la capacidad que tuvo Mendieta de entender y aceptar las diferencias culturales de los habitantes del Nuevo Mundo. Llegó inclusive a disculpar ritos de su antigua religión pagana, aun los sacrificios humanos. Un ejemplo de esto lo encontramos en el libro II de la *Historia*, capítulo IX, llamado “De una celebrada diosa que tuvieron por mujer del sol, y del diferente culto con que quería ser servida” en donde dice:

Teníanla [los totonaques] por abogada ante el gran dios, porque les decía que hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo para librarlos de aquella dura servidumbre que los otros dioses les pedían de sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento, y solamente lo hacían por

³⁷⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo VIII.

³⁸⁰ *Ibid.* libro, I, capítulo IX.

el gran temor que tenían a las amenazas que el demonio les hacía y daños que de él recibían.³⁸¹

Mendieta en este párrafo dice que los naturales hacían los sacrificios humanos por el miedo que les tenían a sus dioses y no por barbarie. Muchos de los aspectos de la vida social y cultural de estos pueblos, los toleraba, aunque como ya vimos nunca aceptó que no fueran cristianos. Sin embargo, había otros aspectos como la organización social y la religiosidad que tuvieron los naturales de los que hablaba con admiración y que le gustaría que continuaran.

En suma, es muy interesante apreciar cómo Mendieta, en su obra, describe las diferencias en el desarrollo cultural entre los españoles y los indígenas, así como también veía diferencias entre los mismos naturales. Estos conceptos que hoy en día nos parecen muy normales, nos hablan de la comprensión antropológica que tuvo el fraile en el siglo XVI.

Para ejemplificar dicha visión voy a comparar algunos de los aspectos a que nos hemos referido en este apartado, con el pensamiento de dos antropólogos, uno del siglo XIX, Lewis Henry Morgan y otro del siglo XX, el ya citado Claude Lévi - Strauss. El primero es autor de un estudio llamado “Sociedad Antigua”³⁸² en donde divide la historia de la humanidad en diferentes períodos que van del salvajismo a la civilización. Para él la barbarie sería uno de estos períodos y la ubica después del salvajismo. A los períodos del salvajismo y la barbarie, el antropólogo los divide en tres sub períodos que llama antiguo, medio y último; la condición de la sociedad en cada uno de estos períodos la distingue respectivamente como el estado inferior, medio y superior tanto de salvajismo como después en la barbarie. Posteriormente ya viene el período de civilización al cual no subdivide. Para Morgan, “bárbaros son los pueblos que tienen cerámica pero no conocen el hierro y no tienen un alfabeto fonético y el uso de la escritura”.³⁸³ Desde este enfoque los indígenas americanos, al ser descubiertos, estarían, según Morgan, en un estado medio de barbarie, que equivaldría al estado en que Mendieta veía a los chichimecas. Morgan englobó, de manera general, a todos los indígenas de Nueva España en un periodo medio de barbarie, igual al que tenían algunas tribus indígenas de los Estados Unidos de Norte América, como los iroqueses o los sénécas que fueron el objeto de su estudio. Morgan afirma en el estudio mencionado

³⁸¹ *Ibid.* libro, II, capítulo IX.

³⁸² Lewis Henry Morgan, en Paul Bohnnan y Mark Glaze, *Antropología. Lecturas*. Madrid, 1994.

³⁸³ *Ibid.* p. 37.

anteriormente que los indios pueblos de Nuevo México y los de México, América Central y Perú³⁸⁴ se encontraban en este estado medio de barbarie; también dice en otro escrito titulado “La comida de Moctezuma”³⁸⁵ que los aztecas sólo alcanzaron el nivel de organización social de algunas tribus norteamericanas de los Estados Unidos, que llegaron a formar parte de una confederación de tribus. Para él los mexicas, como parte de la triple alianza formaron una confederación de tribus y como tal no les concede mayor progreso económico, social, o cultural que a los aborígenes de Norteamérica. Y todo lo referente al adelanto cultural y filosófico de los pueblos nahuas, para Morgan era imaginaciones de españoles como Cortés y Bernal que lo dijeron solamente para vanagloriarse.

Lévi –Strauss en su ya citado trabajo *Antropología estructural; mito, sociedad, humanidades*,³⁸⁶ borra la palabra barbarie y afirma:

que la diversidad de las culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer nunca”.³⁸⁷

Como vemos en estas líneas, él no está de acuerdo en dividir por etapas o períodos a la humanidad como lo hizo Morgan. Por el contrario alaba el que la humanidad no se desenvuelva de un modo uniforme sino:

a través de los modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones [...] y que hay más culturas humanas que razas humanas.

Para Strauss, pensar el desarrollo de las sociedades en etapas de manera lineal no es correcto. El mismo autor dice que se ha comprobado que “el progreso no es necesario ni continuo; procede por saltos [...] o mutaciones”.³⁸⁸ Por lo tanto, el progreso no se da pasando de una etapa a otra como si éstas fueran escalones que se van subiendo, de uno en uno, sino que es acumulativo y pone de ejemplo a América,

³⁸⁴ *Loc. cit.*

³⁸⁵ Lewis H. Morgan, “La comida de Moctezuma” 1876, publicado en *México Antiguo*, prólogo y edición de Jaime Labastida, México, CONACULTA- INAH, Siglo Veintiuno editores, S.A. 2003, p. 3.

³⁸⁶ Claude Lévi - Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo Veintiuno, editores, 1979.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 307.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 317.

continente que muestra de manera convincente que esta historia acumulativa no es privilegio de una civilización o de un período de la historia [...] En América los hombres logran una de las más pasmosas demostraciones de historia acumulativa.³⁸⁹

Lévi - Strauss, no encasilla a los indígenas americanos en un período. Para él varios niveles de desarrollo coexisten en un mismo tiempo. Aclara también este autor que el ser humano tiende a juzgar al otro desde un punto de vista muy etnocéntrico.

La historicidad o la riqueza en acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural, es función no de sus propias propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ellos, del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos.³⁹⁰

Con esto se demuestra que cualquier sociedad juzga a la otra de acuerdo con sus propios sentimientos etnocentristas y como ejemplo de esto menciona a América en donde tanto los españoles que vinieron negaban la humanidad de los naturales como éstos también negaron la de los conquistadores.

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América mientras los españoles enviaban comisiones a que indagaran si los indígenas tenían o no alma, éstos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción.³⁹¹

Todo esto para saber si eran hombres como ellos.

Como se puede observar algunos de los conceptos expresados por estos antropólogos modernos referentes al estado de desarrollo en que se encontraban los naturales del Nuevo Mundo ya Mendieta los había tratado en cierta manera en sus *Cartas* y en la *Historia*. Hay que señalar que fray Jerónimo tuvo mayor comprensión antropológica al juzgar a los indígenas de la Nueva España que la que tuvo Morgan el siglo pasado. Es evidente que el pensamiento de Mendieta está más de acuerdo con Lévi - Strauss, ya que el franciscano veía diferencias en las culturas de la zona y se daba

³⁸⁹ *Ibid.* p. 318.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 319.

³⁹¹ *Loc. cit.*

cuenta que no era posible encerrarlas en períodos, ni despreciarlas. Con esto no quiero decir que el franciscano participara del moderno relativismo cultural de Lévi-Strauss.

En resumen, a través de sus escritos Mendieta, con una perspectiva muy amplia, habla sobre el tipo de vida llevada por los naturales en lo religioso, político, social y sus costumbres. Alaba su policía y nunca los presenta como bárbaros. Sus defectos son obra del diablo y su manera natural de ser es sincera y buena. Sus ciudades están bien construidas y la manera de educar a sus hijos es laudable. Nada es salvaje ni bestial en ellos; son lo mejor de la Nueva España.

Religiosidad e idolatría.

Según el *Diccionario* de la RAE, Religiosidad es “Cualidad de religioso. Práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas.” Religión, según este mismo *Diccionario* es “palabra derivada del latín *religio*: conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temas hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio”. Un estudio clásico en este tema es *The Encyclopedia of Religion* dirigida por Mircea Eliade³⁹² en la que aparece una extensa entrada sobre este concepto. En ella se afirma que “los intentos de definir religión para encontrar algún distintivo o esencia única o conjunto de cualidades que distinguen lo religioso, es un concepto del pensamiento occidental”. Más allá de las explicaciones que se dan sobre este concepto en las diferentes culturas, existe una idea prevalente, la de “creencias en un ser supremo”. La dificultad de una clasificación que abarque las diversas religiones y manifestaciones religiosas de toda la humanidad ha hecho imposible que una serie de antropólogos de la talla de Tylor, Strauss o Durkheim entre otros, se hayan puesto de acuerdo para dar una definición concreta sobre lo que significa el concepto de religión. Las dos tradiciones predominantes en este tema, en la antropología del siglo XIX y principios del XX fueron la intelectualista y la simbolista, las cuales tampoco lograron dar una definición específica. La primera ve a la religión como un sistema de explicación. Se dice que la gente invocaba creencias en los espíritus o dioses para explicar los acontecimientos y los fenómenos naturales del mundo que nos rodea. Y la segunda, derivada de Durkheim, considera que la religión hace afirmaciones simbólicas acerca del orden social, que no explica la naturaleza. De acuerdo con la tradición

³⁹²*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, N.York, Macmillan Publishing Company, 1987, v.12.

intelectualista, Edward Burnett Tylor (1832-1917) definió la religión “como la creencia en seres de tipo divino”. Otra definición, simbolista, entre las muchas que se han intentado dar es la del sociólogo Émile Durkheim (1858-1918), que dice “toda religión es una cosmología, al mismo tiempo que es una especulación sobre lo divino”.³⁹³ Considero que ambas corrientes son acordes con la manifestación de lo religioso o la práctica de ello, que es la religiosidad, forma y normas en que se vive la religión.

Respecto de la religiosidad, que es el concepto aquí utilizado, podría definirse como “La funcionalidad de la Religión” entendiendo como funcionalidad la necesidad de satisfacer mediante oraciones, rituales y ofrendas, el contacto y la comunicación con la divinidad.³⁹⁴ En el pensamiento moderno se trata la religiosidad como una experiencia individual y hay varios libros clásicos sobre este tema. Los más conocidos son los del filósofo norteamericano William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), y el del inglés Alfred North Whitehead, *Religión in the de Mankind*, (1926). En el presente estudio se trata el concepto de religiosidad como manifestación colectiva de la experiencia religiosa de cada cultura, concretamente de la mesoamericana y la andina. La trato así, porque nuestros cronistas, al hablar de religiosidad, lo hacen desde un punto de vista colectivo. Es decir hablan de creencias ritos y ofrendas de todo un pueblo.

Teniendo en cuenta estas ideas y recordando las definiciones del *Diccionario de la RAE* podemos adentrarnos en el estudio de la religiosidad de los indígenas de la Nueva España, particularmente en los mexicas ya que practicaban con apego la religión en la cual habían nacido y crecido y lo hacían con puntualidad y exactitud. La religiosidad de los mexicas era todo un sistema de vida. En los ritos y fiestas encontraban éstos las fuerzas para continuar con lo prosaico de la vida diaria. Si analizamos que el fin de una fiesta religiosa es enaltecer lo extraordinario y romper el tiempo de lo cotidiano al crear un tiempo nuevo aunque sólo sea por segundos, veremos que así lo hicieron los mexicas. Mendieta hace referencia a esto al decir: “es de saber [...] que tenían su calendario por donde se regían, y tenían señalados sus días del año para cada uno de los diablos a quien hacían fiesta y celebraban”.³⁹⁵ El que los mexicas hicieran su vida de acuerdo con sus ritos no era nada extraordinario ya que los católicos de manera semejante vivían, viven su religión; incluso Mendieta llega a comparar la religión de los indígenas y la Iglesia en este capítulo:

³⁹³ Thomas Barfield, *Diccionario de antropología*, México, Editorial Siglo Veintiuno, p.439 - 443.

³⁹⁴ Un artículo reciente sobre religiosidad es el de José Birlanga Trigueros, “Aforismo y virajes. L. Wittgenstein y G. Simmel”. *Revista de Filosofía* <http://aparterei.com>

³⁹⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XIV. P. 246.

Que en esto parece el haber tomado el maldito demonio oficio de mona, procurando que su babilónica e infernal iglesia o congregación de ídólatras engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoración diabólica remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que para reconocer a su Dios y reverenciar a sus santos tiene en costumbre la iglesia católica.³⁹⁶

El autor deja ver en este párrafo que si bien el demonio antes se había apoderado de sus mentes, su sentimiento religioso permanecía tan profundo como entre los cristianos. Por ello pensaba fray Jerónimo que una vez conversos al cristianismo heredarían la gran fe de su antigua religión y reflexionaba sobre lo fácil que hubiera sido y que aun podía ser, en la segunda mitad del siglo XVI, que dichos indígenas acogieran la nueva fe si los clérigos y los españoles les dieran buen ejemplo. En el capítulo VI, del libro IV de la *Historia* viene un dato muy interesante de comentar, cuando, Mendieta al hacer un elogio de fray Jacobo de Tastera y de su labor evangelizadora y doctrinaria en Yucatán, critica a los malos cristianos que entorpecían dicha labor y los hace responsables de pervertir a los indígenas yucatecos:

Fue la insolencia de aquellos malos cristianos, y que tan del todo perdieron el temor de Dios y vergüenza de los hombres, que traían allí ídolos comprados o tomados de otras partes y se los vendían a aquellos indios de Champoton, y les decían que no creyesen lo que les predicaban los frailes, sólo por tenerlos desocupados de doctrina para servirse de ellos en lo que les querían mandar.³⁹⁷

A pesar de episodios como éste, el fraile veía en los indígenas mexicanos un pueblo muy dispuesto, con muy poca malicia y acostumbrado a vivir con devoción. El reconoce su religiosidad y por ello cree que los indígenas, podrían llegar a ser muy buenos cristianos; esto lo deja ver en varios capítulos de la *Historia*, claramente en el titulado “De la buena gana con que aceptaban y pedían las penitencias, así los viejos como los mozos”, en donde dice:

El ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra todo

³⁹⁶ *Loc. cit.*

³⁹⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XIV.

cuanto el confesor les mandaba, por dificultoso que fuese, áspero o penoso, o en detrimento de su hacienda.³⁹⁸

Esta valoración tan positiva de los naturales se repite en sus escritos, en la *Historia* y en el “Memorial” a Felipe II publicado en el *Códice Mendieta*, lo que habla de congruencia y continuidad en el pensamiento del franciscano ya que el “Memorial” lo escribió alrededor de 1587 y la *Historia*, oficialmente, la terminó hacia 1596. En ambos documentos resalta las cualidades de los indígenas. El capítulo de la *Historia* en el que se refiere a este tema es el XXI, del libro IV titulado “De algunas condiciones naturales que tienen los indios para ayuda de su cristiandad, y cómo de su parte son muy salvables, si son ayudados” y el texto que habla de lo mismo es el “Memorial de algunas cosas que conviene representar al Rey D. Felipe, Nuestro Señor, para descargo de su real conciencia.”.³⁹⁹ En los dos escritos repite las cualidades que él veía en los indígenas aunque en el “Memorial” aclara que estas cualidades “son solamente de los indígenas de la Nueva España que ya están bautizados y cristianos, y no de los chichimecos y otros bárbaros, que son de diferente condición”. Entre éstas recordaré como más importantes que:

Son mansos, domésticos y pacíficos [...] entre sí apenas saben reñir, si no es cuando están tomados de vino. Son humildes, despreciados de sí mismos. Son liberales de lo poco que tienen y nada codiciosos. Son ceremoniáticos, o de su natural o por ser antiquísimo uso de sus antepasados, inclinados a cosas de religión y culto divino, y así es cosa cierta que si esto se pretendiera, y no su servicio de ellos en lo temporal, no hubiera en la Iglesia de Dios cosa de más edificación ni que más contento diera a pechos cristianos.⁴⁰⁰

Mendieta insiste en la religiosidad indígena al destacar el ritual de las fiestas. Por ejemplo en el libro II, capítulo XV, titulado “De los ritos que usaban en la celebración de sus fiestas de sus dioses” Allí habla del fervor con que celebraban sus ceremonias, de cómo se arreglaban para la ocasión y cómo adornaban sus templos en los que en la mayoría de las veces eran ejecutados sus ritos, dice:

³⁹⁸ *Ibid.* libro III, capítulo XLIV.

³⁹⁹ En *Códice Mendieta*, v. II, p. 12.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 11.

Sus fiestas las solemnizaban y regocijaban mucho con adornar y tener muy limpios sus templos, muy barridos y muy compuestos de rosas y cosas verdes y alegres, y con cantares muy solemnes y a su modo, y bailes al mismo son con mucho tiento y peso, sin discrepar en el tono y en el paso, porque ésta era su principal oración [...] No parecía sino que andaban arrobados.

La fiesta era parte de la vida social para el mesoamericano, a tal grado que en su calendario el punto central era el dios al que había que adorar y alrededor de éste organizaban su vida cada veintena. En el capítulo XIV del libro II, Mendieta se refiere a este calendario y en él narra que los indios viejos tenían una ficción: que una vez que los dioses habían criado a los hombres, al notar que éstos no tenían un libro que rigiese sus vidas, les inventaron el calendario. Este les permitió dividir en días, semanas, meses y años el tiempo y así pudieron celebrar sus fiestas, las que consagraban a sus diferentes dioses o diablos. Con respecto a la importancia de las fiestas para los mexicas, Yólotl González Torres subraya el gran significado de éstas y de todo el ritual que venía aparejado con ellas. En su libro titulado *El Sacrificio humano entre los mexicas*, dice que la religión era utilizada como un medio de dominación ideológica por la clase dominante y prueba de esto era “el enorme ceremonial enmarcado dentro del calendario, el cual, era reglamentado por el sacerdocio”.⁴⁰¹

Dentro de la fiesta, el sacrificio humano tenía un papel cardinal. En el libro II, de la *Historia*, el fraile dedica algunos capítulos a este tema. Dice que los indígenas hacían sacrificios en las grandes y pequeñas fiestas y cuenta lo importante que era para algunas personas del pueblo guardar reliquias de las personas que habían sido sacrificadas. En el capítulo XV y XVI, en particular, se refiere a dichos sacrificios:

Las personas que en estas fiestas de sus dioses se sacrificaban matándolas y sacándoles el corazón, eran principalmente, esclavos de venta [...] vistiéndolos de las insignias de que componían y adornaban a los mismos dioses.⁴⁰²

Dependía del número de dioses que conmemoraban, el número de esclavos que sacrificaban; a los sacrificados los llevaban en procesión y:

⁴⁰¹ Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 103.

⁴⁰² Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II capítulo XV, titulado “De los ritos que usaban en la celebración de las fiestas de sus dioses”.

poniéndolos en un altar que tenían en medio del patio [...] después los subían a lo alto de su templo, donde con mucha diligencia el “papa” (que ellos llamaban Papaua), y sacerdotes [...] los tendían quebrádoles las espaldas sobre una losa [...] enhiesta: y de presto el papa con un pedernal hecho a manera de navajón, le daba por el pecho tan diestramente, que saltándole fuera el corazón, aun antes que expirase, se le mostraba y le ofrecían luego al sol y al ídolo a cuya reverencia lo sacrificaban[...]Y derramaba su sangre por cuatro partes, y daban con el cuerpo las gradas abajo, donde presto era hecho cuartos y puesto a cocer.⁴⁰³

El sacrificio en todas sus facetas era la manera como los mexicanos cooperaban y se relacionaban con el cosmos. Mendieta no trata el sacrificio humano con tanto horror como otros cronistas; disculpa el hecho, no lo acepta, como vemos en el libro II capítulo XI titulado “De la manera que tenían de orar y por qué pintaban a sus dioses tan fieros”. Allí dice que los sacrificios los hacían más por temor a sus dioses que por amor:

Lo que parece admirar cerca de sus dioses, es cómo los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos [...] la razón porque los demonios les debían aparecer en aquellas terribles y espantosas figuras, sería porque todo lo que hacían los indios (aunque fuese el servicio de sus dioses) lo hacían por temor. A esta causa ellos les aparecían y los ministros los hacían pintar tan horribles porque les tuviesen más temor.⁴⁰⁴

Mendieta en su afán de defender y comprender a los indígenas utiliza esta razón para intentar excusar el que los indígenas en su religión efectuaran el sacrificio humano, porque piensa que se veían forzados hacerlo por dos razones: temor a sus gobernantes y por temor a sus propios dioses. Un dato que apoya esta idea del fraile se encuentra en la *Historia*, libro IV, capítulo XLI, llamado “De algunos rastros que se han hallado que en algún tiempo en estas Indias hubo noticia de nuestra fe”. Allí al hablar de los totonacas y sus fiestas dice:

celebraban y ofrecían a cierto tiempo del año un sacrificio de diez y ocho personas [...] para que los librase [su dios] de tantas miserias y angustias, mayormente de aquella obligación y captiverio que tenían de sacrificar hombres que lo llevaban por terrible y pesada carga.

⁴⁰³ *Loc.cit.*

⁴⁰⁴ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XI.

Como se observa, esto era una paradoja; sacrificaban hombres y mujeres para pedir que se acabara con este ritual. Vemos que Mendieta enfoca el tema de los sacrificios humanos desde varias perspectivas. Nos deja ver que es un tema complejo y en ningún caso adopta una posición simplista de rechazo *a priori*.

Dentro del tema de la religiosidad se ocupa también Mendieta del auto sacrificio. Por ejemplo en el libro II, capítulo XV, de la *Historia* habla de los autosacrificios que acostumbraban hacer, los cuales con mucho eran más rigurosos que las penitencias cristianas:

Sacrificábanse y sajábanse las carnes (según la devoción de cada uno) de la parte del cuerpo que más les cuadraba: y algunos por valentía, con punzón de hueso se traspasaban y horadaban la lengua, y por ella pasaban ochenta pajas gruesas y largas como de trigo y cebada: y otros se atravesaban el miembro genital por el lado.⁴⁰⁵

En el capítulo XVII se refiere a los ayunos y vigiliias tan severos que efectuaban generalmente los nahuas, “que el demonio les enseñó, no por devoción que tiene a esta virtud [...] sino para afligir a aquellos sus feligreses, sin que alcanzasen por su pena ningún merecimiento”.⁴⁰⁶ Señala que los sacerdotes los hacían [los ayunos] de forma más rigurosa que el resto de la población, y aprovecha para hacer una comparación con la religión cristiana en donde se hacía penitencia de sangre:

Y en esto conformaban con la costumbre de nuestra Iglesia católica y con la razón pues es más justo que los que están dedicados al culto divino se ejerciten más en estos actos penitenciales que los que no se dedicaron al servicio de la Iglesia.

Dentro del sentido religioso otro aspecto que Mendieta toca es el de la generosidad. En el libro IV, capítulo XVII, titulado “De las grandes limosnas que algunos indios han hecho para ornato de sus iglesias y sustento de sus ministros” confirma su parecer sobre la religiosidad que los indígenas, aún guardaban en su época, cuando dice:

Una de las cosas que manifiestamente confunde y desmiente la siniestra opinión que algunos han tenido y tienen de los indios, diciendo que no son verdaderamente cristianos, es el ordinario uso que tienen de hacer

⁴⁰⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XV.

⁴⁰⁶ *Ibid.* libro II, capítulo XVII.

limosnas a las iglesias, y de encomendar misas por sí o por sus difuntos. ¿En qué juicio (si no es temerario) cabe decir que él que ofrece un cáliz o una casulla, o otro ornamento para que con él se celebren los oficios divinos, o da alguna limosna para que le digan misas y encomienden a Jesucristo a él o a los suyos, él tal no es cristiano? ¿Si no tuviesen fe en la misa, para que le habían de pedir gastando sus dineros?

En suma, es importante recordar que Mendieta aceptaba y aun exaltaba la religiosidad que los indígenas tuvieron y reconocía que habían tenido una religión estructurada y no sólo magia o superstición. Desde luego que ésta le parecía una religión demoníaca en donde Satán estaba apoderado de ellos y los tenía engañados. A sus dioses los consideraba demonios pero no acepta la existencia de ellos. Para terminar con la Religiosidad traigo a colación una cita que viene en el *Códice Mendieta* en un documento, visto anteriormente, titulado “Consideraciones de fray Jerónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España” en donde queda claro el sentimiento acerca de la religión de los pueblos nahuas que tuvo el fraile:

Considero que ellos para regirse por sí tenían gran prudencia, orden y aviso, y así en tiempos de su infidelidad en las cosas de su religión (aunque mala) eran observantísimos, el castigo de los vicios rigurosísimo.⁴⁰⁷

Después de analizar estos conceptos de religiosidad conviene analizar el pensamiento de Mendieta sobre lo idólatrico. Empezaré por definir qué es idolatría. Según el *Diccionario* de la RAE, idolatría, del latín *idolatría* es la adoración que se da a los ídolos. Ídolo es “imagen de una deidad objeto de culto” Según el *Diccionario* de Mircea Eliade, la palabra deriva del griego, “eidolon, imagen y latreia, adoración”. Como en el caso de religión, se resalta la dificultad de encontrar una definición para todas las culturas, y se afirma que esta palabra empezó a tener significado en el judaísmo como adoración a falsos dioses.⁴⁰⁸ Para nosotros éste es el sentido más usual, el de adorar a falsos dioses.

La religión católica, al igual que la judía y la del islam, prohíbe que se adore cualquier imagen. Es más, para judíos y mahometanos no está permitido que se

⁴⁰⁷ *Códice Mendieta*, v. II, p. 28.

⁴⁰⁸ *The Encyclopedia of religion...*, v. 7.

represente iconográficamente a la divinidad. Simplificando se puede decir que la religión en el México prehispánico era politeísta y era parte esencial de su organización político y social. Esto ocasionó que no fuera fácil aplastarla de la noche a la mañana y este proceso se percibe en la *Historia*. Mendieta, en varios de sus capítulos, toca el tema de la idolatría al hablar sobre la cantidad de templos, ritos, ceremonias, procesiones y toda clase de cultos que los naturales hacían en tiempos de su infidelidad en honor de sus distintos dioses. Veamos lo que dice en el libro II, capítulo VIII titulado “De la multitud y diversidad de ídolos que estos indios tenían”:

Es, pues, de saber, que en todos los lugares que dedicaban para oratorios, tenían sus ídolos grandes y pequeños: y los tales lugares [...] eran sin número, en los templos principales y no principales de los pueblos y barrios, y en sus patios, y en los lugares altos y eminentes, así como montes, cerros, y cerrejones, y en los puertos, a do los que subían echaban sangre de sus orejeras, y ponían incienso.

Hay que aclarar que los indígenas creían que gracias a sus dioses tenían su tierra, sus cosechas, sus ropas y que incluso, definían sus vidas. Por ello consideraban necesario agradecer los favores recibidos además de que sentían la obligación de contribuir con su sangre para que la vida del quinto sol continuara.

Sobre la misma materia, de la idolatría, en el libro II, el fraile dedica diecisiete capítulos a contar los mitos de origen y creación de los indígenas. Retoma los escritos y las narraciones de fray Andrés de Olmos y de Motolinía, así como algunas tradiciones orales de indígenas viejos y las plasma en su *Historia*. En un intento de unir las dos culturas adecua la narración a ciertos pasajes bíblicos. Por ejemplo en el capítulo I, en donde habla que la diosa Citlalicue dio a luz a un hijo llamado pedernal al que sus hermanos expulsaron del cielo y cuenta que al caer en la tierra, [Chicomoztoc] “salieron de él mil y seiscientos dioses (en que parece querer atinar a la caída de los malos ángeles)”. Como vemos una vez más al relacionar los hijos de Citlalicue con los ángeles malos está dando entrada a un suceso similar acaecido en dos culturas muy lejanas y en cierta manera, quiere incluir a los indígenas en el plan de Dios. En este mismo libro, en el capítulo VIII, Mendieta hace una descripción de estos ídolos:

Los ídolos que tenían eran de piedra, y de palo, y de barro: otros hacían de masa y de semillas amasadas, y de éstos unos grandes, y otros mayores, y medianos y pequeños, y muy chiquitos [...] no dejaban

criatura de ningún género y especie que no tuviesen su figura y la adorasen por Dios.

A pesar de que se da cuenta del afán idolátrico de los naturales, lo que se nota en la cita anterior es que no cesa en su lucha de incorporarlos en la historia universal. Es más, en este mismo capítulo, dice:

estas gentes tenían infinidad de dioses, sobre todos ellos [...] y sobre todos ellos tenían más poderoso al sol. Y éste debía ser al que llamaban los mexicanos *ipalnemohuani*, que quiere decir: por quien todos tienen vida o viven. Y también le decían *Moyucuyatzin ayac oquiyocu, ayac oquipic*, que quiere decir: que nadie lo crió o formó sino que el solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo.

Es obvio que Mendieta, a toda costa, quiere que los mexicas y los españoles tengan un tronco común. Pretende amalgamar las semejanzas entre las dos culturas. Esto es muy notorio cuando dice: “que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron tener de natural y particular conocimiento del verdadero Dios”.⁴⁰⁹ Aunque constantemente hace mención de la cantidad de dioses que tuvieron los indígenas antes de ser conquistados por los españoles:

mas es de notar, por regla general, que en toda la tierra firme de estas indias, desde más atrás de la Nueva España a la parte de la Florida y adelante hasta los reinos de Perú [...] tenían infinidad de ídolos que reverenciaban por dioses.⁴¹⁰

En otro de los capítulos, el número X, de la *Historia* el fraile enumera a los dioses primordiales que se adoraban en las principales provincias de la Nueva España: en México a Uzilopuchtli, en Texcoco a Tezcatlipoca; en Tlaxcala a Camaxtli, y en Cholula a Quetzalcóatl. Mendieta pensaba que estos dioses habían sido alguna vez grandes hombres y por lo mismo los habían deificado.

También en este libro II, capítulo III, de su *Historia* en que trata de los dioses, mezcla figuras del imaginario europeo. Por ejemplo, titulado “De cómo Tezcatlipuca apareció a un devoto y lo envió a la casa del sol”, relata la aparición que hizo este dios a

⁴⁰⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo VIII, titulado “De la multitud y diversidad de ídolos que estos indios tenían”.

⁴¹⁰ *Loc. cit.*

un hombre, al cual le dijo: “Ven acá, fulano [...] quiero que vayas a la casa del sol y traigas de allá cantores y instrumentos [...] y llamarás a la ballena y a la sirena”. Las sirenas no existen en la mitología mesoamericana pero en esos tiempos eran parte de la mitología europea.

Para Mendieta el que los pueblos mesoamericanos fueran idolátricos tenía explicación, ya que éstos alguna vez habían tenido conocimiento del verdadero Dios y lo perdieron al faltarles doctrina y gracia, de esto también hace referencia en este mismo capítulo del libro II donde dice: “Y añadiendo los hombres pecados a pecados, por justo juicio de Dios fueron estas gentes dejadas ir por los caminos errados que el demonio les mostraba”. En este párrafo una vez más vemos cómo el franciscano defiende a los naturales del Nuevo Mundo por su idolatría sobre todo cuando más adelante dice, que lo mismo había sucedido “a casi toda la masa del género humano, de donde nació el engaño de admitir la multitud de dioses”.

Respecto de la idolatría fray Jerónimo en su *Historia* comenta que persistía después de la conquista, ejemplo de esto lo tenemos lo encontramos en el libro III, capítulo XXIII, donde narra:

Y como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos [...] ponían ellos sus ídolos debajo o detrás de la cruz. Y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras de los demonios que tenían escondidas [...] Y esto fue luego a los principios, en que tuvieron bien que hacer los frailes para desarraigarlo del todo punto, cuasi dos años.⁴¹¹

Retomando el libro II, que es el que trae más información sobre la religión y la idolatría nos damos cuenta que aunque no fustiga abiertamente la idolatría existente en su tiempo sí la ataca y la documenta. Tal es el caso del pasaje contenido en el capítulo VIII, titulado “De la forma, grandeza y multitud de los templos de los ídolos”. Allí hay un dato que, aunque ya ha sido mencionado por otros autores como Francisco Solano, quiero subrayarlo, puesto que lo considero de mucho valor para la arqueología y es el siguiente:

⁴¹¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro III, capítulo XXIII titulado “De cómo se fueron desarraigando muchas idolatrías que habían quedado ocultas y secretas”.

Junto al pueblo de Teotihuacán hay muchos templos o teucuales...y en particular uno de mucha grandeza y altura, y en lo alto de él está toda vía tendido un ídolo de piedra que yo he visto, y por ser tan grande no ha habido manera para lo bajar de allí.⁴¹²

Este pasaje a la vez que nos habla de que en ese templo tan alto [del Sol] tenían ídolos a los que iban a adorar también refleja que no fue posible acabar de cuajo con la religión de los indígenas ya que si Mendieta vio a este ídolo tuvo que ser después de la segunda mitad del siglo XVI. Otro dato muy valioso proporcionado por Mendieta sobre este tema es el del calendario ritual o tonalámatl que era el que regía las fiestas de los indígenas:

Este calendario sacó cierto religioso en rueda con mucha curiosidad y sutileza, conformándolo con la cuenta de nuestro calendario, y yo lo vi. y tuve en mi poder en una tabla más ha de cuarenta años en el convento de Tlaxcala. Mas porque era cosa peligrosa que anduviese entre los indios, trayéndoles a la memoria las cosas de su infidelidad e idolatría antigua (porque en cada día tenían su fiesta e ídolo a quién la hacían, con sus ritos y ceremonias), por tanto, con mucha razón fue mandado que el tal calendario se extirpase del todo, y no pareciese, como el día de hoy no parece ni hay memoria de él.⁴¹³

Este dato es muy importante ya que Sahagún, en el apéndice del libro IV del volumen I de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*⁴¹⁴ refuta, al religioso que lo pintó, por copiarlo y sobre todo, por compararlo con la cuenta de nuestro calendario cristiano. Ni Sahagún ni Mendieta dicen el nombre del religioso pero esta noticia que Mendieta proporciona, apunta a que el religioso que copió dicho calendario fue Motolinía, quien era Guardián en el convento de Tlaxcala cuando Mendieta llegó a México. También es valioso este dato porque vuelve a demostrar que la idolatría subsistía a pesar de que el calendario escrito por Motolinía se mandó extirpar, según el citado pasaje de fray Jerónimo.

⁴¹² *Ibid.* libro II, capítulo VII.

⁴¹³ *Ibid.* libro II, capítulo XIV.

⁴¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, v. I, 365-373.

Mendieta hace también algunas referencias a ciertos métodos que se utilizaron para impedir que estas creencias idolátricas persistieran. Por ejemplo, en el capítulo III, del libro II, ya mencionado arriba, habla de que en las conmemoraciones religiosas católicas ya no se les permite a los indígenas cantar sus antiguas canciones: “porque todas son llenas de memorias idolátricas, ni con insignias diabólicas o sospechosas que representan lo mismo”. Tantas alusiones sobre la idolatría evidencian que el problema estaba latente después de la Conquista. Aunque, el franciscano no se refiere al problema de la idolatría ni la ataca con la fuerza que otros religiosos lo hicieron. Prueba de ello es que casi no toca este tema en sus cartas. Sin embargo, hay una, titulada “Carta en respuesta de otra que escribió el Arzobispo [Montúfar] a los padres Provincial y Definidores congregados en el Capítulo de Puebla de los Angeles, en el año de 1564” en que sí habla de ello, pero de manera indirecta:

Se ha acordado en esta congregación y capítulo, que sirvamos en lo que buenamente y sin detrimento de nuestra Religión pudiéramos hacer [...] pero hacer los casamientos revueltos y castigar idólatras, y las demás cosas tocantes a la Iglesia, suplicamos a V.S. mande poner los medios y remedio que para ello fueren vistos convenir, porque los religiosos de esta Orden por ninguna vía ni manera entenderán de aquí adelante en semejantes negocios.⁴¹⁵

En este Capítulo, en que se reunió la Orden en la ciudad de Puebla, deja ver claramente su disgusto ante la fuerza que estaba teniendo el clero secular y piensa que la responsabilidad de acabar con las idolatrías es también asunto de la Iglesia. Hay que recordar que en esta época ya se estaban restringiendo las funciones a los religiosos del clero regular en favor del clero secular debido a los acuerdos tomados en el Concilio de Trento.

En suma al analizar los escritos de Mendieta desde una perspectiva antropológica, queda claro que el franciscano supo valorar la calidad humana y los logros culturales de los indígenas a los cuales evangelizó; que nunca manifestó juicios de valor racistas y que sí participó de un etnocentrismo religioso que en ocasiones incluía también a miembros de la Iglesia Católica; que sintió un gran amor hacia los indígenas que se tradujo en un sentimiento indigenista, no antihispánico. Dentro de este indigenismo luchó siempre por mejorar la calidad de vida material y espiritual de los

⁴¹⁵ *Códice Mendieta*, v. I, p. 24.

naturales de la Nueva España; que siempre los excluyó del estado de barbarie llegando a ponderar su grado de civilización y policía; y que sobre la religiosidad e idolatría de los pueblos nahuas llegó a decir que habían tenido conocimiento del verdadero Dios, pero que el demonio se había apoderado de sus almas. Inclusive disculpa sus idolatrías y valora mucho el sentido de penitencia y sacrificio que ellos tenían. Todos estos conceptos serán objeto de estudio detallado en el quinto capítulo de esta tesis, en comparación con los que tuvo el Inca Garcilaso sobre las culturas de los Andes y nos servirán para ver cual fue la aportación de ambos autores al nacimiento de la antropología en el Nuevo Mundo y a lo que hoy consideramos parte de la identidad de los pueblos de América.

CAPÍTULO III. GARCILASO DE LA VEGA EL INCA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DEL PERÚ.

Introducción.

Como ya se ha dicho Garcilaso fue muy prolífico y dejó varias obras de carácter universal como son: la traducción al castellano del libro los *Diálogos de amor* escrito por León Hebreo; *La Florida del Inca*; los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú*. De los libros escritos por él, estos dos últimos forman una crónica de gran dimensión histórica la que, a su vez, cuenta con gran valor literario. En los *Comentarios reales* aporta importante información sobre la cultura incaica desde un panorama muy extenso, ya que habla de sus inicios, sus costumbres, la genealogía de sus reyes y las conquistas expansionistas, hasta la traición del inca Atahualpa. Asimismo, incluye una detallada descripción de las costumbres, la religión, los mitos y otros rasgos culturales de los pueblos andinos. En suma, toca todos los temas referentes al imperio inca: lengua, geografía, etimologías de las palabras, fauna, flora, cultivos originales, etc. En la *Historia general del Perú*, se centra más en narrar la Conquista del Perú por los españoles, las guerras civiles que hubo entre ellos y menciona, sin profundizar, ciertos levantamientos que los indígenas llevaron a cabo, algunos de los cuales, como en el caso de los araucanos, duraron más de cuarenta y nueve años. Garcilaso describe todos estos sucesos de manera amena, lo que hace fácil la lectura de su obra. Con sus recuerdos y con las anécdotas que sus parientes maternos le habían contado, teje un relato muy entretenido sobre las peripecias y las grandes hazañas de sus antepasados. Al mismo tiempo teje las memorias que tenía de su infancia sobre ciertas costumbres incaicas y que aún estaban vivas en el Perú después de la Conquista. Estos recuerdos son muy valiosos ya que son las vivencias de un mestizo inca, de sangre real, de las primeras generaciones que hubo en Perú.

Su crónica tiene gran valor historiográfico; él fue un escritor muy culto con una educación de excelencia lo cual se comprueba en la lectura de sus obras. Los *Comentarios* están salpicados por citas que el autor hace de diversos filósofos, griegos y romanos, escritores, historiadores y varias otras fuentes, consultadas ex profeso para llevar a cabo esta obra. Todo este cuadro nos da una imagen de un Garcilaso renacentista, educado en el humanismo. La gran crónica integrada por los *Comentarios* y la *Historia general* tiene el encanto de estar escrita en perfecta prosa,

en la cual su autor narra sus experiencias desde un punto de vista subjetivo, lleno de una gran emoción y nostalgia, además de que se remonta, como ya dijimos, al pasado incaico. El hecho de que abarca varios siglos y está contada en presente, hace su historia más atractiva, particularmente porque refleja el sentimiento del autor, quien fue testigo del fin de una época en que se estaba acabando la gloria de los conquistadores del Perú.

La imagen del Inca Garcilaso de la Vega a través de sus biógrafos.

Antes de abordar la biografía del Inca con los datos proporcionados por él mismo a través de su obra, considero necesario mencionar a muchos de los estudiosos que a lo largo de cinco siglos, se han referido de alguna manera a la vida y obra de este ilustre cronista. Esta semblanza permitirá obtener una imagen que ayudará a entender el porqué este célebre prosista logró crear una obra de tal magnitud, imagen que será de gran utilidad para poder juzgar su influencia, al igual que la de Mendieta, en el nacimiento de la conciencia hispanoamericana.

Las primeras alusiones que aparecen sobre Garcilaso, todavía en vida del cronista, aparecen el siglo XVI. Existe en el archivo de Indias en Sevilla un documento que contiene la anuencia con que el Rey Felipe II otorgó, mediante una Cédula firmada en Madrid el 27 de junio de 1563, licencia a varios solicitantes que deseaban pasar a las Indias; entre ellos venía el mozo Gómez Suárez. La parte concerniente a éste viene al margen y dice:

Y den (permiso) para que los oficiales de Sevilla dexen pasar al Perú a gómez xuarez de Figueroa hijo de [Sebastián] garcilaso de la vega que sirvió en esa tierra dando Ynformación en forma.⁴¹⁶

Vale la pena aclarar que este mozo, Gómez Xuárez de Figueroa era el Inca Garcilaso, quien decepcionado de no haber obtenido las mercedes reales por los servicios que había prestado su padre a la Monarquía española, pensaba regresar a Perú, aunque al final no lo hizo.

Llama la atención que desde épocas tan tempranas, siglos XVI y XVII, varios cronistas, literatos e historiadores se hayan referido a la obra de Garcilaso y algunos de

⁴¹⁶“Carta particular de José de la Riva Agüero, fechada el 11 de enero de 1943”, citada en Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1945, p. 91.

ellos la hayan citado incluso antes de que ésta hubiera sido publicada. Tal es el caso del padre Juan Pineda, quien en un párrafo del tomo II de su libro *Comentarios al libro de Job*, editado en 1601, aunque redactado años antes, aclara el equívoco existente entre algunos pensadores de ese tiempo, sobre el origen del nombre del Perú, ya que pensaban que éste venía de una voz, supuestamente hebrea “parua” o de Ophir, lugar de donde traían el oro al rey Salomón.⁴¹⁷ Al respecto Pineda dice:

Pero qué tenue, qué leves estas conjeturas... me acuerdo que una vez traté de esto con el noble Inca Garcilasso de la Vega que descendía por su madre de la sangre real de los Incas peruanos. Varón sin duda dignísimo de toda alabanza, no sólo por sus honestísimas costumbres, sino por su brillante esfuerzo en la más elegante literatura, el que además ahora prepara una historia de las Indias Occidentales, amenísima y veracísima para sacarla a luz dentro de poco.⁴¹⁸

En este texto de principios del siglo XVII, cuando aún vivía Garcilaso, se hacen muy buenas observaciones a su labor como historiador. Si tenemos en cuenta los años que entonces pasaban antes de que un libro se publicara, advertimos que el Inca fue reconocido, desde fechas muy tempranas, en el mundo intelectual de la época. Cabe señalar que esta referencia a su historia es la primera mención que se hizo de la obra de Garcilaso, que le iba a dar dimensión universal.

Ya entrado el siglo XVII, son varios los escritores que hacen alusión al cronista cuzqueño; entre ellos está el Padre Francisco Castro, insigne jesuita, de quién Miró Quesada cuenta que éste:

en una carta escrita al Arzobispo de Granada Pedro de Castro, hijo de Cristóbal Vaca de Castro (gobernador del Perú), fechada el 6 de mayo de 1605 le informa que en la ciudad de Córdoba, vive un caballero descendiente de los “Reyes del Pirú”, llamado Capitán Garcilaso de la Vega Inca, quien ha escrito un curioso “libro” que él intitula *Comentarios Reales del Pirú*.⁴¹⁹

Como se observa, en la carta aparece escrito por primera vez el nombre que tendrá uno de los libros del cuzqueño, los *Comentarios reales del Pirú*. Tiempo después, en 1611,

⁴¹⁷ Aurelio Miró Quesada, *Ibid.* p. 133. La censura del primer tomo del citado libro de Juan Pineda es de 1597.

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 169.

⁴¹⁹ *Ibid.* p. 175.

este jesuita le dedica a Garcilaso un libro titulado, *De Arte Rhetorica, Dialogi Quator*,⁴²⁰ impreso en Córdoba, en donde lo llama: “*Principi Viro D. Garciae Lasso de la Vega Incae Peruano clarissimo, Duciq’ :Regio, P. Franciscus de Castro, Societatis Iesv dedico, & consecro*. En esta obra, el padre Castro le reconoce a Garcilaso ciertas virtudes personales como son la justicia, la prudencia y la templanza, además de que alaba su labor literaria. Concretamente dice de él:

sus libros son notables por su variedad amena de argumentos, llenos de múltiple erudición, limados en dulce y elegante estilo, como son aquel *León Hebreo*, ayer tosco e insoportable, ahora, en cambio, trasladado por ti de Italia a España, tan suave y tan liviano que puede ser leído con muchísimo interés por todos. Y aquella *Historia* tanto de nombre como de hecho *Florida*, que florece de tal modo en los jardines de las historias con la flor de su florido estilo.⁴²¹

Como se puede constatar, en el párrafo anterior, el lenguaje usado por el padre es muy barroco al igual que, cuando adelanta la noticia de que pronto se publicaría la primera parte de los *Comentarios reales*, lo hace con el mismo estilo profuso para ensalzar y describir la trama:

Trata del imperio de los Incas tus antepasados, de sus idolatrías y sus leyes, de su gobierno y sus costumbres, ya ve la luz, que se refleja tanto sobre los muchos asuntos divinos cuanto sobre los humanos, luz con mucho más brillo que otras [...] que dentro de poco se ha de publicar la otra [parte] y en ella todo está acabado con tan notable resultado, y tan bien representados todos los hechos, con los colores vivos de la verdad, que el grandísimo placer de la lectura dejará satisfecho el ánimo del lector.⁴²²

En este mismo siglo, Bernardo Aldrete, humanista muy connotado, canónigo de la Catedral de Córdoba y lector de esta misma, en su libro llamado *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, publicado en Roma el año de 1606, habla también sobre el origen del nombre del Perú. En el libro III, capítulo XIII que se llama “Del nombre del Perú, i de Granada, i la Guardia”, dice:

⁴²⁰ *Apud*. Miró Quesada, p. 225.

⁴²¹ *Ibid.* p. 226.

⁴²² *Loc.cit.*

que el nombre del Perú no fue antiguo, sino puesto mui a caso. Quando los españoles llegaron a aquellas partes, a un indio, que cogieron preguntaron, que tierra era aquella, él [...] respondió Beru Pelu, de lo cual ellos coligieron, que era el nombre de la tierra, con que le dixeron Perú, la cual no tuvo tal nombre [...] El reino de los incas lo llaman los naturales Tauantinsuiu, con que significan las cuatro partes del Reino.

En el margen de su obra, Aldrete, anota algunos nombres de autores en los que se puede encontrar más información sobre este tema. Entre éstos menciona a Garcilaso que, como después veremos, convivió con él en la ciudad de Córdoba: “Assi lo refiere Garcilasso Inca en sus *Comentarios Reales* que aún no están impressos que por hacerme gracia me ha comunicado”.⁴²³ En las dos citas anteriores se puede comprobar que se consideraba al cronista, como una autoridad en las cosas concernientes al Perú. En su libro *Comentarios reales*, Garcilaso manifestó la preocupación que sentía acerca de que algún historiador le hubiera plagiado la propuesta que él había planteado sobre el origen del nombre Perú. Esta consistía simplemente en la mala interpretación que habían hecho los españoles al oír un sonido para ellos desconocido. Al respecto, el erudito Aurelio Miró Quesada comenta que probablemente el Inca, cuando hablaba de un historiador, se refería a Antonio de Herrera que era Cronista Mayor en 1596,⁴²⁴ y del cual se dice que retrasó la publicación de los *Comentarios reales* hasta el año de 1609 cuando se editaron en Portugal. Miró también dice que Garcilaso tenía la convicción de que Perú era la manera correcta de pronunciar este nombre y no Pirú, como muchos otros investigadores decían. De lo anterior se deduce que uno de los logros del prosista cuzqueño es haber extendido el uso de la palabra Perú.

Años después, en 1614, Bernardo de Aldrete vuelve a mencionar al Inca en otro de sus libros llamado *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, editado en Amberes en 1614. En él hace una crítica acerca de que al nuevo Continente se le hubiera bautizado con el nombre de América [por Américo Vespucio] ya que a este Nuevo Mundo se le debió haber puesto un nombre español, debido a que el primero que arribó a él y proporcionó algunas noticias concernientes del suceso a Cristóbal Colón fue el español Alonso Sánchez de Huelva. Aldrete informa que también: “hizo memoria

⁴²³ *Apud.* Miró Quesada, *op. cit.* p.176.

⁴²⁴ *Ibid.* 185.

desto el Padre Joseph de Acosta, aunque no puso el nombre del piloto, el cual lo dize el Inca Lasso de la Vega”.⁴²⁵

Otro intelectual muy amigo de Bernardo de Aldrete, y todo hace suponer que también de Garcilaso, fue Francisco Fernández de Córdoba ya que en su obra *Didascalía multiplex*, aparecida en Lyon en 1615, cita en varias ocasiones al Inca y en una de ellas lo hace al hablar de un párrafo de la Florida, “*Garciae Lassus Inca nobilis et clarus vir* nos cuenta que los indios de la región tenían la costumbre de decir “salud” cuando estornudaban”.⁴²⁶

En el siglo XVII, otro erudito que hace mención de la obra de Garcilaso es Antonio de León Pinelo en su obra titulada, *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica i geográfica*, publicada en 1629.⁴²⁷ El gran bibliógrafo Agustín Millares Carlo, en un estudio preliminar a esta obra titulado “El epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo”,⁴²⁸ nos dice que el libro de Pinelo “es el primer repertorio independiente de obras que tratan del Nuevo Mundo por lo que su autor es considerado, con justicia, como el padre de la bibliografía americanista”.⁴²⁹ Pinelo se ufana de haber leído todas las obras que menciona en su *Epítome*. Esta gran recopilación americanista está dividida en cuatro secciones. Las dos primeras, oriental y occidental, contienen las materias más propias y las segundas contienen las materias remotas”⁴³⁰. El *Epítome* contiene un catálogo con los nombres de los autores por orden alfabético. En el catálogo, el nombre de Garcilaso se encuentra escrito como Garcilaso de la Vega Inca y al margen una cruz que indica que ya había muerto. En una de las subdivisiones de la obra, mencionada anteriormente, denominada “Biblioteca occidental”, encontramos tres referencias de la obra de Garcilaso. La primera aparece en la sección VI del *Epítome*, titulada *Historia de la Florida i sus provincias*. Allí está el nombre de Garcilaso De la Vega Inca con su obra *Historia de la Florida, i jornada, que a ella hizo el Governador Hernando de Soto*, Impresa en 1605. La segunda referencia está en la sección VIII, titulada *Historias del Perú*. Allí viene de nuevo el nombre de Garcilaso de La Vega Inca, con su libro *Historia General del Perú*, Impreso en 1617. Y por último, en la sección XXII, titulada *Historia de las Indias occidentales*,

⁴²⁵ *Apud*. Miró Quesada, p. 233.

⁴²⁶ *Ibid.* p. 235

⁴²⁷ Antonio de León Pinelo *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica i geográfica*, Madrid, por Juan González, 1629.

⁴²⁸ Agustín Millares Carlo, “Estudio Preliminar” titulado, “El Epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo”, Washington D.C., Unión Panamericana, 1958.

⁴²⁹ *Ibid.* p. XXVII.

⁴³⁰ Antonio de León Pinelo, “Prólogo”, en *Epítome...*,

León Pinelo, vuelve a citar a Garcilaso de La Vega Inca, concretamente a su obra titulada *Comentarios reales del origen de los Incas, Reyes del Perú*. Impreso en 1609. Y aclara Pinelo: “es el que más copiosamente lo ha tratado”.⁴³¹

El padre Bernabé Cobo fue otro historiador de renombre que en su *Historia del Nuevo Mundo*⁴³² habla de la historia de los indígenas del Perú desde tiempos antes que reinasen los Incas, del origen de éstos, de su religión, de sus lenguas, de la fundación de Lima y de las diversas órdenes religiosas que fundaron conventos en Perú. En este libro, publicado en 1639, informa sobre diversos trabajos que se habían efectuado para averiguar la verdadera historia de los Incas y de sus ritos y costumbres de su república y se refiere a tres relaciones: a), la de Polo Ondegardo; b), la del Virrey Francisco de Toledo y c), la de Cristóbal de Molina. Todas tratan copiosamente el tema de “los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos”. En el libro se coteja la historia escrita por el Inca Garcilaso con dichas crónicas: “Últimamente, Garcilaso de la Vega Inca, en la primera parte que sacó a luz de la república de los Incas, no se aparta casi nada de las sobredichas relaciones”.⁴³³

Se sabe que en Inglaterra la obra del Inca era conocida desde el siglo XVII, ya que existe una versión en inglés de los *Comentarios reales*, traducida por Sir Paul Rycaut desde 1688, durante el reino de Jaime II de Inglaterra. El historiador Prescott señaló dos siglos más tarde la gran ignorancia del traductor de esta obra, quién cometió muchos errores por no entender con claridad la lengua castellana.

En el siglo XVIII, Andrés González Barcia, reeditó el *Epítome* de León Pinelo pero agregando nuevos datos y títulos. El fue otro de los escritores que se apoyó en *La Florida del Inca*, escrita por Garcilaso, para elaborar su obra, *Ensayo cronológico para la historia general de la Florida*, continuación de *La Florida del Ynca*, Madrid, 1723.⁴³⁴

En este mismo siglo, en 1737, aparece una traducción al francés de los *Comentarios Reales y La Florida del Inca: Histoire des Incas Rois du Perou, Depuis le premier Inca Manco Capac, Fils du soleil jusqu'à Atahualpa dernière Inca* ou l'on voit leur établissement, leur religion, leur loix, conquêtes [...] Traduite de l'espagnol de

⁴³¹ Antonio de León Pinelo, *Epítome...*, Reproducción facsimilar Washington, 1958, p. 103.

⁴³² P. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Atlas, 1956. (Biblioteca de Autores Españoles.)

⁴³³ *Ibid.* p. 60. También se menciona en esta *Historia del Nuevo Mundo*, sin mayor importancia, dos veces más al Inca en las páginas 173 y 179.

⁴³⁴ *Apud*, Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1945, p. 152.

L'Ynca Garcilasso de la Vega. On a joint á cette edition *La Histoire de la Conquête de la Florida* par le même auteur etc, Amsterdam, Chez Jean Frédéric Bernard, MDCCXXXVII.⁴³⁵

El historiador peruano Carlos Valcárcel en su libro *Garcilaso el Inca Humanista*,⁴³⁶ informa que por orden en Carlos III en 1782, fueron prohibidos los *Comentarios reales* y otros papeles detractores de los tribunales y magistrados del Reino, después del levantamiento de Tupac Amaru II. La prohibición está contenida en una real cédula dirigida al Virrey del Perú, a través de José Antonio Areche que fungía como visitador:

Igualmente quiere el Rey que con la misma reserva procure V.E. recoger sagazmente la Historia del Inga Garcilaso donde han aprendido esos Naturales muchas cosas perjudiciales; y los otros Papeles Detractorios de los Tribunales, y Magistrados del Reyno [...] Para este fin prevengo a V.E de orden de S.M. se valga de quantos medios regulares conducentes, aunque sea haciendo comprar los exemplares de estas obras por terceras personas de toda confianza y secreto, pagándolos de la Real Hazienda, pues tanto importa el que llegue a verificarse su recogimiento para que queden esos naturales sin este motivo más de vivificar sus malas costumbres con semejantes documentos sobre cuio grave asunto deberá V.E. acordar sus providencias [...] Aranjuez 21 de Abril de 1782.⁴³⁷

Como se observa, dicha lectura se consideraba subversiva, especialmente porque había sido el texto de cabecera del rebelde José Gabriel Tupac Amaru II, quien en 1780 se levantó contra el imperio español, aunque fue derrotado y ejecutado en 1782⁴³⁸. Si bien el Inca no pudo ser nunca el instigador del movimiento, no cabe duda que su obra ensalza el sentimiento de supremacía indígena en el Perú, y por eso se le culpaba de ser una mala influencia para sus lectores y de que los incitaba a rebelarse. En ese tiempo la lectura de los *Comentarios* hecha por un grupo en el poder hizo que algunos españoles vieran a este texto como causa del descontento y malestar que había en contra de la Monarquía española y temieran que dicha obra provocara otras rebeliones. Este malestar se debía a la situación social que imperaba entonces en el Perú, ya que los

⁴³⁵ "INTERNET" www.tulane.edu/latinlib.html.

⁴³⁶ Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca Humanista*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1995, p. 21.

⁴³⁷ *Ibid.* p.52, 53.

⁴³⁸ *Loc. cit.*

indígenas y los mestizos eran los más desprotegidos y añoraban la época del imperio incaico, en que se logró que se emprendieran gran cantidad de obras públicas para las que se utilizó gran fuerza de trabajo, lo que producía bienestar social a la población en general. En este libro, *Comentarios reales*, quedó plasmado un recuerdo, un anhelo de épocas mejores en donde hubo un mejor equilibrio social por lo que inspiraba a una lucha por una reivindicación de índole social.

Existe otra traducción de los *Comentarios reales* al alemán, del siglo XVIII la cual menciona Carlos Daniel Valcárcel en su ya citado libro *Garcilaso el Inca Humanista*⁴³⁹. El título es el siguiente *Comentarios Reales; Auszug, deutsch Geschichte der Incas, Könige von Peru. Von des Entstehung dieses Reiches bis zu der Regierung seines letzten Königes Atahualpa. Aus den Nachrichten des Incas Garcilaso de la Vega, verfasst von (Gottfried) (Conrad) Boettger. Nordhausen, 1787 – 1788.*

En el siglo XIX, William Prescott publicó su conocida obra en 1847 titulada *History of the Conquest of Peru*. En ella constantemente se refiere a la obra de Garcilaso de manera elogiosa y afirma que:

en 1609, él dio al mundo la primera parte de su gran obra *Los Comentarios Reales* dedicada a la historia de su país bajo el poder de los Incas y en 1616, a pocos meses de morir, terminó la segunda parte sobre la historia de la Conquista, la cual fue publicada en Córdoba el año siguiente⁴⁴⁰.

En realidad, en el siglo XIX el Inca era ya una fuente autorizada para conocer el pasado de Perú como lo hace notar otro escritor de este siglo, Antonio Raimondi, quien en 1876 en su libro titulado *El Perú*, decía que “los *Comentarios Reales* eran la fuente más segura para la historia de la antigua geografía del país”.⁴⁴¹ Los escritores anteriormente citados son testimonio de que la obra del Inca fue conocida universalmente desde tiempos muy tempranos.

En el siglo XX muchos son los autores que se han ocupado en estudiar la obra completa del Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo, sólo haré mención de los más conocidos, así como de los que he tenido facilidad de consultar. A continuación los describo por orden cronológico:

⁴³⁹ *Ibid.* p. 21.

⁴⁴⁰ William H. Prescott, *History of Conquest of Peru*, Nueva York, Edition Modern Library, 1998, p. 209. (original publicado en 1847.) La traducción al español es mía.

⁴⁴¹ *Apud.* Aurelio Miró Quesada, titulado *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, p. 210.

Marcelino Menéndez Pelayo quien, en 1905, lanzó la opinión de que los “*Comentarios Reales* no eran un texto histórico sino una novela utópica como la de Tomás Moro”⁴⁴². Este tipo de juicios corresponde a una corriente histórica que considera a los *Comentarios* demasiado favorables a la historia de los incas. Tal corriente implica críticas a los escritos de Garcilaso, a los cuales considera llenos de fantasías pro - incas. Vale la pena comentar que años más tarde en 1962, Raúl Porras Barrenechea, excelente investigador, en su libro los *Cronistas del Perú (1528-1650)*, defiende al Inca de las críticas que Menéndez y Pelayo le había hecho y aclara que:

el cronista no se deja llevar por la imaginación o la fantasía sino que su crónica es la tradición viviente que el Inca recogió de sus antepasados [...] Sus dichos y afirmaciones tienen siempre el sello de la verdad y de una honesta sinceridad de historiador que huye de la fábula y busca ávidamente la verdad.⁴⁴³

A la vez que este estudioso elogia al Inca, dice de él que “no es sólo uno de los primeros mestizos americanos sino que es, espiritualmente, el primer peruano”.⁴⁴⁴

Volviendo a los primeros años del siglo XX conviene recordar la polémica que se inició entre dos historiadores peruanos, Manuel González de la Rosa y José de la Riva Agüero. El primero escribe en contra de la veracidad de Garcilaso y el segundo la defiende. Dicha controversia se llevó a cabo a través de la *Revista Histórica*, publicada en Lima. Esta argumentación tuvo dos etapas: en una primera fase en 1907, el escritor González de la Rosa publicó un artículo que tituló “El padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en donde acusa al Inca de plagiar al padre Blas Valera en sus *Comentarios Reales*. Nunca este autor creyó que los papeles de dicho padre, que Garcilaso cita en su obra, se hubieran perdido en el saqueo que los ingleses hicieron en Cádiz en 1596. Pensaba que el cronista cuzqueño había mentido respecto a este hecho y decía que “era sólo una superchería literaria”⁴⁴⁵ de Garcilaso, para utilizar los escritos de Valera como si fueran de él.

A esto responde el peruano José de la Riva Agüero, admirador del Inca, con otro artículo publicado en la misma revista al siguiente año, 1908, titulado “Garcilaso y el

⁴⁴² Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, tomo I, p. CCXCII.

⁴⁴³ Raúl Porras Barrenechea, *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*, Perú, Sanmartín y Cia. Impresores, 1962, p. 307.

⁴⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁴⁵ Manuel González de la Rosa, “El Padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en *Revista Histórica*, Lima, 1907, v. II, p.180-199.

padre Valera”, en donde defiende al cronista ya que para él, éste no plagió al Padre Blas Valera, sino más bien contribuyó a dar a conocer la obra de Valera, gracias a las citas que el Inca hizo de algunos párrafos que sacó en los papeles del jesuita.⁴⁴⁶ Al respecto González de la Rosa contesta con otros artículos, uno publicado en la misma *Revista Histórica*, aquel año, con el título “Objeciones a mi tesis sobre las obras de Valera. Réplica al Señor Riva Agüero”⁴⁴⁷ y otro publicado en París, Francia en el *Journal de la Société des Américanistes*, titulado “Dècouverte de trois precieux ouvrages du mètis peruvien Blas Valera, qu'on croyait detruits en 1596”.⁴⁴⁸ En ellos insiste que Garcilaso se valió de los manuscritos de Valera para escribir su obra ya que, al parecer, tales manuscritos fueron encontrados siglos después y por lo tanto no habían sido destruidos por los ingleses. A este argumento Riva Agüero vuelve a responder con otro artículo publicado también en la *Revista Histórica* de Lima, un año después, titulado “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”,⁴⁴⁹ contestando que el Inca no es un escritor utópico; que el tono en el que escribe es el de un historiador. La segunda fase de la discusión se da cuando Miró Quesada, quien apoya a Riva Agüero en esta discusión en su libro *El Inca Garcilaso*, apunta que, González de la Rosa estaba equivocado al dudar de la veracidad de los datos biográficos del Inca. Miró Quesada contradice lo dicho por González de la Rosa en su artículo publicado en *El Comercio* de Lima el 6 de diciembre de 1910, en el que afirma que “Garcilaso, desde el principio, ha mostrado que ha mentado en todo”, con lo cual dejaba ver que también dudaba que el Inca fuera noble, idea que se vino abajo, cuando Miró Quesada descubre, en 1945, un documento en el archivo notarial⁴⁵⁰ del Cuzco que es el testamento de Doña Isabel Suárez la madre de Garcilaso. Con este documento, demuestra la veracidad de la afirmación del Inca, ya que es una prueba testimonial muy valiosa para corroborar toda la información de la que Garcilaso habla en su libro.

⁴⁴⁶ José de la Riva Agüero, “Garcilaso y el Padre Valera”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. III, p. 46-49.

⁴⁴⁷ Manuel González de la Rosa, “Objeciones sobre mi tesis. Réplica al Señor Riva Agüero”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. VIII, p.190-204.

⁴⁴⁸ Manuel González de la Rosa “Dècouverte de trois precieux ouvrages du mètis peruvien Blas Valera, qu'on croyait detruits en 1596”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1908, 40-55.

⁴⁴⁹ José de la Riva Agüero, “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”, en *Revista Histórica*, Lima, 1909, v. IV, p. 312-347.

⁴⁵⁰ Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 293.

Aurelio Miró Quesada dice que “Riva Agüero había reivindicado con mayor solidez y más acierto que su paisano González de la Rosa, la historicidad de Garcilaso”.⁴⁵¹

Pasando a otro aspecto de la obra de Garcilaso, John Grier Varner y Jeannete Johnson Varner hicieron a mediados del siglo XX una edición y traducción al inglés del libro sobre la Florida, titulado *The Florida of the Inca*, Austin 1951. Basándose en el informe que había mandado hacer una comisión oficial nombrada en los Estados Unidos para precisar los aspectos geográficos de la expedición a la Florida de Hernando de Soto,⁴⁵² afirman que *La Florida del Inca* está muy apegada a la realidad, a pesar de que el autor no conoció esta región de América y escribió el libro apoyado en las memorias de su amigo Gonzalo Silvestre.

A mediados del siglo pasado, José Durand publicó varios ensayos sobre Garcilaso y su obra. Habría que mencionar entre ellos el que viene como prólogo a la edición que publicó en 1960 la Universidad de San Marcos y que incluye los *Comentarios* y la *Historia general del Perú*, en dos volúmenes. Es un estupendo estudio sobre la vida y la obra del autor, titulado “Estudio preliminar y notas”; en él proporciona una biografía muy completa del Inca y le reconoce al cronista una cultura excepcional, así como una gran lucidez. Durand afirma:

que a lo largo de la historia la primera parte de los *Comentarios Reales* ha sobrevivido a los más implacables ataques [...] la visión del mundo incaico que el Inca nos dejó ha llegado hasta nosotros prevaleciendo sobre la transmitida por los demás cronistas. Hecho indiscutible por encima de toda controversia.⁴⁵³

Durand llama a estos dos volúmenes que contienen, como dije al principio, una gran crónica, “obra maestra de la historiografía indiana, comparable a los mejores frutos de la española”.⁴⁵⁴ Acerca de *la Florida del Inca*, afirma que “es una bellísima relación de la jornada de Hernando de Soto, hasta su muerte, entierro bajo las aguas del Misisipí y vuelta de los sobrevivientes de la expedición a tierras españolas”.⁴⁵⁵ También resalta Durand que este autor mestizo ya firma en dicho libro con el sustantivo Inca, “lo que

⁴⁵¹ *Ibid.* p. 294.

⁴⁵² *Ibid.* p. 153.

⁴⁵³ José Durand, “Estudio preliminar y notas”, en *Comentarios reales de los Incas e Historia general del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del libro peruano, 1960.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 12.

⁴⁵⁵ *Loc.cit.*

demuestra que está orgulloso de mostrar su condición de hombre nuevo”.⁴⁵⁶ Durand, en el citado Prólogo, destaca los rasgos psicológicos del Inca y considera que su obra “es una apasionada contemplación del destino de su pueblo y también una concepción de la historia como una autobiografía”⁴⁵⁷.

Otros de sus mejores biógrafos, Raúl Porras Barrenechea afirma también que la prosa de *La Florida* es de las más bellas de la lengua castellana y que las obras de Garcilaso constituyen un logro en el género histórico. Los *Comentarios reales* son la crónica más representativa de la “historia imperial cuzqueña”, escritos con el amor a su tierra y a su raza. Y si bien, piensa Porras, Garcilaso nos da un “Imperio depurado según la tradición oficial cuzqueña, su versión no es falsa ni mendaz”. Antes bien es veraz y original y en ella se deja ver su espíritu tímido y cortés.⁴⁵⁸

Para proseguir esta exposición de la imagen del Inca a través de sus biógrafos voy a referirme a Juan Bautista Avalle Arce, quien en su libro llamado *El Inca Garcilaso en sus Comentarios, (Antología vivida)*, publicado en 1970, apunta que el cronista es “un hombre tan complejo como educado, con aristas tan variadas como puede evocar la frase: un mestizo humanista del Renacimiento”.⁴⁵⁹

En 1971, Aurelio Miró Quesada publica el libro tantas veces citado, “*El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*”,⁴⁶⁰ que contiene, a mi juicio, uno de los mejores y más completos estudios sobre la vida y la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Después de leer a este escritor es difícil poder añadir algo sobre el cuzqueño, ya que Miró dedicó parte de su vida a trabajar de manera acuciosa y exhaustiva todos los aspectos referentes a este cronista, al que admira mucho y reconoce como el representante más insigne de la literatura del Perú. De él dice: “es crítico y creador, clásico por temperamento y romántico por la inspiración y la nostalgia. En su estilo se enlazan el vigor de lo español, la emoción íntima del indio y la claridad y tersura de lo italiano”⁴⁶¹ Añadiré que para mí este libro ha sido de gran utilidad y apoyo para mi tesis.

En 1982, el conocido historiador James Lockhart, en su libro *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, habla de la educación de la sociedad hispano peruana y

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 14.

⁴⁵⁷ *Ibid.* p. 27.

⁴⁵⁸ Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú* Lima, 1964, p. 312-321.

⁴⁵⁹ Juan Bautista Avalle Arce, *El Inca Garcilaso en sus Comentarios (Antología vivida)*, Madrid, Editorial Gredos, 1970.

⁴⁶⁰ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971.

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 287.

pone como ejemplo a Garcilaso, que además de ser mestizo, como muchos otros de sus contemporáneos, contó con la posibilidad de educarse tanto en Perú como en España. El resultado de dicha educación es ampliamente conocido y se demuestra en el perfecto español con que sus obras fueron escritas.⁴⁶² En este mismo año, la UNAM publicó una nueva edición de los *Comentarios reales* en dos volúmenes con “Introducción” de Dolores Bravo. En ella, la autora logra dar una imagen del Inca como el gran cronista del Perú, “humanista cristiano y providencialista “(Dios escoge a España como instrumento de su providencia)”⁴⁶³ Destaca su grandeza expresada en la forma en que el propio Garcilaso define su condición de mestizo:

Fue impuesto [el nombre de mestizo] por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro en él. (*Comentarios*, libro VIII, cap. XXXII).

Muy cerca de nosotros, en 1995, Carlos Daniel Valcárcel comenta en su libro *Garcilaso el Inca humanista* que, “aparte de sus afanosos conatos administrativos y castrenses, Garcilaso *Chimpuojillo*,⁴⁶⁴ estudiaba simultáneamente para ensanchar su horizonte cultural”.⁴⁶⁵

En 1996, Francisco Carrillo Espejo, en su libro *Diario del Inca Garcilaso de la Vega (1562-1616)*, hace un esfuerzo por acercarse al cronista de manera diferente a lo que se ha escrito. Recrea la figura del Inca inventando un diario, aparentemente de Garcilaso, que está redactado con base en ciertos papeles que, según Carrillo, pertenecieron al Inca y que un clérigo le entregó en la catedral de Córdoba en 1996. En este texto Carrillo da vida al Inca y en un momento determinado pone en sus labios esta confesión:

He cumplido con mi padre. Sus huesos están en la Iglesia de San Isidro. Allí quedarán purificados [...]

Silencioso Gonzalo Silvestre estuvo junto a mí.

En la tarde me llevó a un mesón alejado de la ciudad.

⁴⁶² James Lockhart, *El Mundo hispano peruano 1532-1560*, México, Fondo de Cultura, Económica, 1982, p. 212.

⁴⁶³ María Dolores Bravo Arriaga, “Introducción” a los *Comentarios reales*, México, SEP/UNAM, 1982, p. 16.

⁴⁶⁴ Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca humanista*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1995.

⁴⁶⁵ *Ibid.* En este libro, el autor habla de Garcilaso *Chimpuojillo* como si éste fuera su apellido materno. p. 72.

Bebe y medita. Habla como un filósofo. Yo también le digo algo de lo que pasa por mi mente:

Quisiera escribir sobre mi padre, sus conquistas, su amor a los indios del Perú; escribir la historia del Cuzco.⁴⁶⁶

En este mismo año, dicho estudioso publica en el volumen VIII de la *Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana* un tomo, el III, titulado *Cronistas Indios y mestizos. El Inca Garcilaso de la Vega*.⁴⁶⁷ El texto es una antología que abarca fragmentos de todas las obras que el Inca escribió.

Casi para finalizar el siglo, en 1999, el arqueólogo inglés, Nigel Davies, en su obra *Los Antiguos Reinos del Perú*,⁴⁶⁸ afirma que *Los Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, publicados en 1609, ofrecen una vigorosa apología de las conquistas de los incas.

Esta imagen del Inca no estaría completa sin el recuerdo de dos recientes estudios ya citados, los de David Brading y Mario Vargas Llosa en los que se resalta el clasicismo de Garcilaso: "Un humanista inca" y "El Inca Garcilaso y la lengua de todos".⁴⁶⁹

Brading pondera la importancia que para el Inca supuso aprender italiano y traducir a León Hebreo y desde luego, conocer a los clásicos. Inclusive el clasicismo actuó como factor de recuperación del indígena cuando en *La Florida* pone en boca de los caciques un discurso al modo más clásico. En un contexto tal, "él sigue sintiéndose Inca, inca del Cuzco, pero a su vez, no se lamenta del fin del Tahuantinsuyu" dice Brading: "Toda su filosofía y lecturas enseñaron a Garcilaso a aceptar la conquista y no negarla. Por esta razón sus obras resultan tan atractivas para ulteriores patriotas, criollos, descendientes de conquistados".⁴⁷⁰

Mario Vargas Llosa también pone de relieve el clasicismo. En el "Capítulo Introductorio", ya vimos, afirma que es "el más artista entre los cronistas de Indias" y el

⁴⁶⁶ Francisco Carrillo Espejo, *Diario del Inca Garcilaso (1562 – 1616)*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, p. 27.

⁴⁶⁷ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas Indios y Mestizos*, III, *El Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. (*Enciclopedia histórica de la Literatura Peruana*).

⁴⁶⁸ Nigel Davies, *Los Antiguos Reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, p.110.

⁴⁶⁹ David Brading. "Un humanista inca" en *Orbe Indiano*, México Fondo de Cultura Económica, 1991, cap. XII, p. 283. Mario Vargas Llosa "El Inca Garcilaso y la lengua de todos", *Iberoamérica mestiza: Encuentro de pueblos y culturas*, Madrid, 2003, pp. 37-48. Ver notas 33 y 34 del "Capítulo Introductorio"

⁴⁷⁰ David Brading, *op. cit.*, pp. 284-297.

que “enriqueció la idea de patria: alguien que era muchas cosas a la vez sin traicionar a ninguna de ellas: indio, mestizo, blanco,...un hombre universal”. Tan universal, añade “que hizo de la lengua de Castilla una lengua de extramuros, de allende del mar; haciéndola suya, la hizo de todos”.⁴⁷¹ Esta reflexión de Vargas Llosa nos lleva a ponderar el valor que para él supuso conocer varias lenguas. Quizá ésta fue la razón de su multiculturalismo, de su aceptación de muchos pasados, de su espíritu universalista abierto siempre al futuro. Ningún pueblo ni cultura sobra en sus escritos, todos tienen un lugar en la marcha de la historia y todos hacen posible la evolución de la humanidad.

Como puede verse, la figura del Inca fue objeto de atención incluso en vida. Historiadores, literatos y humanistas han estudiado y siguen estudiando su obra como una de las fuentes históricas peruanas más relevantes y siempre dignas de consultarse. El interés que ella suscita se manifiesta también en las traducciones a otras lenguas, lo cual acrecienta su valor en la historiografía universal. En estas páginas he tratado de mostrar cómo la figura de Garcilaso fue tomando cuerpo como historiador y literato. En las siguientes, trataré de ofrecer una biografía para comprender mejor el sentido de su obra.

Vida de Garcilaso: sus años en Perú.

Es en la obra escrita por él mismo donde se encuentra la autobiografía más completa de Gómez Suárez de Figueroa, el Inca, el cual, años después, una vez en España, cambiaría su nombre por el de Garcilaso de la Vega. Quiero enfatizar que, al igual que hice con Mendieta, tomaré muy en cuenta ciertos datos que aparecen en algunos textos en los que Garcilaso habla en primera persona. Notoriamente estos datos abundan más en la *Historia general del Perú*, que trata sobre el presente de Garcilaso que en los *Comentarios reales* que aluden al pasado de los Incas. Sobra decir que tendré muy en cuenta las opiniones de los investigadores antes mencionados, que han dedicado buena parte de su tiempo a trabajar sobre la vida del mestizo.

Este cronista, el Inca, como se aut nombra, nació el 12 de abril de 1539. Así lo dice: “Yo nací en la tórrida zona, que es en el Cozco y me crié en ella hasta los veinte

⁴⁷¹ Mario Vargas Llosa, *op. cit.* pp. 47-48.

años”⁴⁷² Era hijo de un conquistador español llamado Sebastián Garcilaso de la Vega y de una princesa inca llamada Isabel Chimpu Ocllo, nieta del gran Tupac Inca Yupanqui undécimo rey de los incas, quien inició la conquista del reino de Quito a finales del siglo XV y al que Garcilaso se refiere como gran gobernante: El gran Túpac Yupanqui cuyo apellido, Túpac, quiere decir “ el que relumbra o resplandece”.

El Inca pasó sus primeros 21 años en el Cuzco, conviviendo con los parientes de su madre, oyéndolos evocar las hazañas de sus antepasados Incas, añorar su imperio y alabar a su raza. Hay varios aspectos de su vida en el Perú que considero importante resaltar. Uno de ellos es la educación que recibió. Éste, al igual que la mayoría de los niños mestizos del Perú, hijos de conquistadores como Gonzalo y Francisco Pizarro o muchachos indios pertenecientes a la nobleza inca e hijos de españoles destacados, recibió lo que podemos llamar una educación esmerada para su tiempo, desde niño en su ciudad natal. En el Perú, en aquel momento, las posibilidades de obtener una educación formal eran difíciles. El Inca aprendió sus primeras letras con Juan de Alcobaza, su ayo. Sin embargo, sabemos que tiempo después debió haber asistido a la escuela, ya que hace referencia a ella, como vemos en la siguiente cita, por cierto muy curiosa, en *Los Comentarios*, donde dice:

Los primeros bueyes que vi arar fue en el valle del Cozco, año de 1550, uno más o menos [...] Llevóme a verlos un ejército de indios [...] atónitos y asombrados de una cosa tan monstruosa y nueva para ellos y para mí [...] Decían que los españoles, de haraganes, por no trabajar, forzaban a aquellos grandes animales a que hiciesen lo que ellos habían hacer [...] (Acuérdome bien de todo esto[...] porque me costó dos docenas de azotes: los unos me los dio mi padre porque no fui a la escuela, los otros me los dio el maestro porque falté a ella.)⁴⁷³

En este libro también comenta que recibió una enseñanza más formal con el “licenciado Juan de Cuellar natural de Medina del Campo, canónigo de la santa iglesia del Cozco, el cual leyó gramática a los mestizos hijos de hombres nobles y ricos de aquella ciudad”.⁴⁷⁴ Este padre fue preceptor de los pocos mestizos que estudiaron gramática, es decir latín y también español por casi dos años, materias a las que de continuo hace

⁴⁷² El Inca Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los Comentarios reales que tratan de el origen de los incas, reyes que fueron del Perú...*, Madrid, en la oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de Libros, 1723, libro I, capítulo I. En lo sucesivo citaré siempre por esta edición.

⁴⁷³ *Ibid.* libro IX, capítulo XVII.

⁴⁷⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XXVIII.

referencia el cronista en su obra. El Inca recuerda en un párrafo de la *Historia*, el bajo nivel de escolaridad que existía en el Perú veintinueve años después de la Conquista, y lo mal que estaba el aprendizaje del idioma español:

En suma, digo que no conocí indio que hablase español, sino dos muchachos que fueron condiscípulos míos, que dende niños anduvieron al [*sic*] escuela y aprendieron a leer y a escribir.⁴⁷⁵

En este mismo libro encontramos constantes alusiones a sus estudios en el Cuzco. Cuando narra las guerras intestinas entre Gonzalo Pizarro y los conquistadores que estaban del lado de la Monarquía española, hace un comentario, en primera persona, sobre el hijo de uno de éstos, un criollo Diego Vargas y dice: “que fue mi condiscípulo de escuela de leer y escribir y después en latinidad que nos enseñaron”.⁴⁷⁶ Aunque también señala que la educación del canónigo Cuellar no fue completa: “Y así quedaron imperfectos en la lengua latina. Los que ahora son deben dar muchas gracias a Dios porque les envió a la Compañía de Jesús”.⁴⁷⁷ Hay que tener presente que no estaba muy sólido todavía el sistema educativo,⁴⁷⁸ lo que confirma, Garcilaso en *La Florida* al decir:

que faltaron escuelas de letras y sobraron las de armas, así las de a pie y las de a caballo, particularmente las de jineta, en la cual, por ser la silla con que nuestra tierra se ganó, mis condiscípulos y yo nos ejercitamos dende muy muchachos, tanto que muchos de ellos, o todos, salieron famosos hombres de a caballo, y esto fue habiendo aprendido poco más de los nominativos, de que ahora me doy por infelicísimo, aunque la culpa no fue nuestra ni de nuestros padres, sino de nuestra ventura [...] por ser la tierra recién ganada, y por las guerras civiles [...] Con las cuales faltaron los maestros de las ciencias y sobraron los de las armas.⁴⁷⁹

Después del panorama, descrito por Garcilaso a través de sus obras, sobre la educación en el Cuzco, se deduce que ésta no estaba a la altura de lo que significaba una educación

⁴⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú, trata, el descubrimiento, de él...*; Madrid, en la Oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de Libros, 1722, libro I, capítulo XXIII. En lo sucesivo citaré siempre por esta edición.

⁴⁷⁶ *Ibid.* libro V, capítulo VI.

⁴⁷⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro II, capítulo XXVIII.

⁴⁷⁸ “La fundación de la Universidad fue por Orden del emperador Carlos V, el año de 1551, tuvo como las demás cosas de esta nueva república, tan pequeños y flacos principios, que no prometía poder llegar en muchos siglos a la grandeza que hoy tiene...”, en Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Editorial Atlas, 1956, (*Biblioteca de Autores Españoles*).

⁴⁷⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, “Primera parte del libro II, capítulo XXVII, México, Fondo de Cultura Económica, 1956. (*Biblioteca Americana*).

de gran nivel, como la que existió en Nueva España, desde más temprano, con el colegio de Tlaltelolco y la Universidad. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer que el Inca fue un niño favorecido, en cuanto a su preparación académica para las circunstancias que le tocaron vivir, aunque no haya recibido educación universitaria. Posteriormente, de joven en España, obtuvo mejor preparación intelectual como autodidacta en varios campos académicos. Vale la pena recordar que se ordenó de clérigo; se piensa que lo hizo para acercarse más a una elite intelectual, ya que no ofició misas. Tuvo grandes amigos entre los jesuitas, de un nivel cultural muy alto; todo esto contribuyó a su docta formación, como pronto veremos.

En suma, el Inca Garcilaso tuvo una educación notable en todos aspectos. Su condición de mestizo le sirvió para lograrla, se le preparó para ser parte de la elite peruana que estaba surgiendo en las nuevas tierras conquistadas. Esta clase estaba compuesta por españoles, algunos indígenas nobles y por los primeros mestizos que pronto fueron aceptados. Al igual que en México, esta nueva elite alcanzó un lugar excepcional en la sociedad peruana durante los primeros años de la Conquista, situación que fue cambiando conforme la Monarquía española fue restando poder a esta nobleza que ya estaba establecida en Perú a la cual pertenecía el Inca.

Algunos historiadores consideran que su condición de mestizo ocasionaba al Inca problemas de índole social y se apoyan, para esto, en conjeturas como el enojo y tristeza que debió haber sentido cuando su padre se casó en 1549, con una joven criolla, Luisa Martel, abandonando a su madre indígena, sufrimiento que me parece muy lógico para cualquier persona. Sin embargo, pienso que este sufrimiento no impidió que él continuara conviviendo con su padre, el Capitán Sebastián, e inclusive fuera su escribiente. Algunos españoles, como el capitán Garcilaso, no dejaron abandonados a sus hijos, por el contrario los trataron bien y les proporcionaron los medios para su educación. Tal es el caso del Inca, a quien su padre, al morir en 1559, le legó una renta de cuatro mil pesos de oro y de plata para que se fuera a estudiar a España, lugar en donde continuó su formación intelectual que tantos logros tuvo. No podemos dejar de recordar que durante la colonia era común que los conquistadores prefirieran casarse con mujeres de su mismo origen.

Otro de los aspectos de la vida de Garcilaso que tomaremos en cuenta serán sus vivencias. Si profundizamos en ellas lo primero que salta a la vista son las huellas intensas que dejaron en él las dos culturas que tanto influyeron en su formación y a las

que recurre frecuentemente: por parte de su madre, la indígena, y por parte de su padre la española. Ambas dejaron vestigios perdurables en él. Para apoyar esta afirmación traeré a continuación algunos textos que servirán de respaldo a lo dicho y permitirán también considerar los recuerdos del Inca como “mestizos”. Por ejemplo en un párrafo de los *Comentarios reales*, dice:

Residiendo mi madre en el Cozco, su patria, venían casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahualpa escaparon [...] En las cuales visitas siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar del origen de sus reyes, de la majestad de ellos, de la grandeza de su imperio [...] En suma no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiese acaecido que no la trajesen a cuenta [...] Siendo yo un muchacho de 16 o 17 años acaeció que [...] hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano le dije: “¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? ¿Quién fue el primero de nuestros Incas? [...] El Inca holgando [...] se volvió a mí: “Sobrino yo te lo diré de muy buena gana. A ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón” (Es frasis de ellos, por decir “en la memoria”).⁴⁸⁰

Este texto me parece importante porque, además de revelarnos los recuerdos de adolescencia de Garcilaso, es un claro ejemplo de la persistencia de la tradición oral incaica, en la cual se había formado y que se refleja en todos sus escritos, así como en su estilo de historiar. El narra como si estuviera recordando y quiere que perdure lo que escribe; por ello constantemente nos marca la edad que tenía, el tiempo cronológico, cuando sucedieron los hechos históricos. También esto se aprecia en *la Historia general del Perú*, en la cual hay un pasaje que me parece muy emotivo. En el fragmento se evidencia la nostalgia por los tiempos idos que son parte de su imaginario indio y en él relata su encuentro con uno de los últimos reyes Incas, llamado Sayri Túpac. En este texto se recrea el suceso histórico que fue la capitulación de este rey, quien había vivido en rebelión frente al nuevo orden, escondido en la montaña, hasta que aceptó los ofrecimientos que el Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete le prometió a cambio de que se rindiera. Dice el historiador:

yo le besé las manos y le di recaudo. Mandóme sentar, y luego trajeron dos vasos de plata dorada, llenos de brebaje de su maíz [...] Tomólos

⁴⁸⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XV.

ambos, y de su mano me dio uno de ellos; él bebió el otro, y yo hice lo mismo, que, atrás se dijo es costumbre muy usada entre ellos [...] Pasada la salva, me dijo: “¿Por qué no fuiste por mi a Uillacapampa?”. Respondíle: “Inca como soy muchacho no hicieron caso de mí los gobernadores”. Dijo: “ Pues yo holgara más que fueras tú que no los padres [frailes] que fueron [...] A la despedida le hice mi adoración a la usanza de los indios, sus parientes, de que él gustó muy mucho, y me dio un abrazo con mucho regocijo que mostró en su rostro”.⁴⁸¹

Como se puede apreciar en la narración, todos estos recuerdos son pasajes de historia vivida que le remueven muchos sentimientos, añoranzas del Perú y de lo indígena. En otro párrafo de sus *Comentarios* relata algunas de las ceremonias, que los incas hacían en honor del sol. Al evento principal, dice, lo llamaban *Raimi*; esta fiesta se siguió celebrando años después de terminada la Conquista aunque con menos pompa que en el tiempo de los incas. También evoca otros festejos solemnes que los Incas conmemoraban cada año como la fiesta nocturna para desterrar los males de la ciudad. Es interesante lo que dice de ella:

Yo me acuerdo haber visto en mis niñeces parte de esta fiesta. Vi salir el primer Inca con la lanza, no de la fortaleza, que ya estaba desierta, sino de una de las casas de los Incas que está en la falda del mismo cerro de la fortaleza; vi correr los cuatro indios con sus lanzas, vi sacudir la ropa a toda la demás gente común y hacer los mismos ademanes [...] vi los hachones llamados *pancucu* [...] No vi la fiesta que ellos hicieron de noche, porque fue a deshora y yo estaba dormido.⁴⁸²

Llama la atención, el hecho de que narre estos acontecimientos como un espectador. Esto habla de que ya no se considera completamente indígena, sino como alguien que relata su entorno físico y emocional desde afuera. Lo mismo le pasa cuando narra las anécdotas de los españoles. Hay que subrayar que el escritor constantemente coloca al lector en el tiempo real de los sucesos que está narrando y lo hace indicando su edad cronológica; por ejemplo, en este capítulo cuando habla de una festividad indígena cuenta de la vez que vio un *pancucu* y nos dice:

⁴⁸¹Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro VIII, capítulo XI.

⁴⁸² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro VII, capítulo VII. La palabra *pancucu*, según él mismo explica en este pasaje, significa “manejo de paja tejida encendido que los incas tiraban en los arroyos para que el mar se llevara la mala suerte”.

Acuérdome que otro día vi un *pancucu* en el arroyo que corre por medio de la plaza. Estaba junto a las casas de mi condiscípulo en gramática, Juan de Cellorico. Acuérdome que huían de él los muchachos indios [...] Yo no huí, porque no sabía la causa: que si me dijeran también huyera, que era niño de seis a siete años.⁴⁸³

Por otra parte recuerda otras conversaciones de su niñez relativas a la Conquista. Entre ellas cito una, que había escuchado de labios de su padre:

Y yo lo oí en mi tierra, a mi padre y a sus contemporáneos: [...] que en aquellos tiempos la mayor y la más ordinaria conversación que tenían era repetir las cosas más hazañosas y notables que en sus conquistas habían acaecido, las oí a mis mayores.⁴⁸⁴

Este recurso historiográfico, de mezclar sus vivencias y decir su edad, le da mayor autenticidad a lo narrado. Comentarios de este tipo los encontramos en toda su obra, en la cual constantemente menciona vicisitudes pasadas por su padre y anécdotas oídas a los demás españoles con quienes convivió en su infancia, a la vez que escribe relatos diversos que sus parientes indios, tíos maternos, le narraron sobre los grandes hechos del pasado incaico y vale la pena recordar, que aunado a todo esto estaban las costumbres y las tradiciones indias que todavía le tocó vivir. El hecho de fechar constantemente su participación en el relato nos remite a su gusto por lo que hoy llamamos historia oral, la cual constituye una fuente muy importante en la obra del Inca.

Esta forma de evocar continuamente su pasado hace más amena y didáctica su crónica. Si observamos, en el párrafo anterior se ofrece mucha información. Menciona a un condiscípulo, lo que nos refiere a estudios y aprendizaje. Al hablar de las casas de su compañero nos da una idea de que ambos eran ricos, y, cuando se refiere a los muchachos indios, también entendemos que andaba libremente en compañía de ellos lo que refuerza su educación mestiza. Es importante señalar que a Garcilaso le tocó vivir la época del triunfo de los conquistadores del Perú, cuando éstos tenían grandes propiedades y prestigio; hay que recordar que su padre, el capitán Garcilaso ganó privilegios, propiedades y repartimientos como pago por su participación, en el bando de Francisco Pizarro, en las diferentes guerras que libró, tanto de conquista, como

⁴⁸³ *Loc.cit.*

⁴⁸⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo III.

civiles, contra el adelantado Diego de Almagro⁴⁸⁵. A la muerte del marqués Pizarro en 1541, el padre del Inca, se quedó del lado del gobernador español, Vaca de Castro, que había llegado a Perú a intentar poner orden, mediando en las luchas intestinas que sostenían las gentes de Gonzalo Pizarro y las de Diego de Almagro, el “mozo”. Este gobernador, apoyado por muchas de las gentes del Marqués, entre las que estaba Sebastián Garcilaso de la Vega, hizo un buen gobierno en Perú y cuando Diego de Almagro hijo se rebeló contra la Corona, lo venció en la batalla de Chupas, en 1542. El Licenciado Vaca de Castro, encargó a Garcilaso padre la búsqueda de algunos almagristas que habían huido y, como recompensa por sus acciones en favor del Rey, le otorgó varios privilegios. A la llegada de Blasco Núñez de Vela, como primer Virrey del Perú en 1544, el gobernador Vaca de Castro, fue destituido de su cargo. El Virrey traía la comisión de que se hicieran cumplir estrictamente las *Leyes Nuevas* de 1542; pero, como a los conquistadores no les convenían, no lo consiguió y sólo logró reavivar las guerras intestinas entre éstos, por su actitud prepotente y poco flexible. Desde los tiempos de Vaca de Castro, el Capitán Garcilaso había llegado a ser toda una autoridad en el Cuzco; contaba con varias ricas propiedades, entre ellas una magnífica casa muy bien situada, lo que le permitía poder observar las fiestas que se llevaban a cabo en las dos plazas principales de la ciudad.

Volviendo Al Inca, hay que añadir que en su obra proporciona mucha información sobre su ciudad que él mucho amó y que compara varias veces con Roma. Particularmente interesante en este contexto es el capítulo VIII del libro VII de los *Comentarios* titulado “Descripción de la Imperial ciudad de Cozco”, en el que hace un paralelo de la fundación y el engrandecimiento de ambas ciudades. Esta comparación del Cuzco con Roma nos muestra una admiración por el mundo clásico. Asimismo en muchos pasajes de su obra, los reyes Incas son comparados a los reyes griegos y

⁴⁸⁵ Vale la pena recordar brevemente las guerras civiles de Perú. La primera se produjo cuando Diego de Almagro regresó al Cuzco tras su fracasada expedición a la conquista de Chile. Almagro ocupó por la fuerza el Cuzco y encarceló a dos de los hermanos de Pizarro, a Gonzalo y a Hernando. Termina con la batalla de las Salinas en 1538, en la que Almagro es derrotado y decapitado. La segunda se produce tras el asesinato de Francisco Pizarro en Lima por los almagristas en 1541. Al llegar el gobernador Vaca de Castro como autoridad real, Diego de Almagro el mozo, se le enfrenta y es vencido y muerto en la batalla de Chupas, en 1542. La tercera fue provocada por Gonzalo Pizarro quien se negó a acatar la *Leyes Nuevas*. Pizarro se enfrenta al virrey Blasco Núñez de Vela refugiado en Quito, quien resulta derrotado y muerto en Añaquito. La guerra cambia de signo con la llegada del gobernador Pedro de la Gasca, quien al principio es derrotado en la batalla de Huarina, 1547, pero después queda victorioso en la de Xaquixaguana, 1548. Gonzalo Pizarro y su lugar teniente Francisco Carvajal, el “Demonio de los Andes”, fueron derrotados y decapitados en Cuzco.

romanos. El tema es de gran interés ya que nos muestra entre otras cosas, la formación clásica de Garcilaso y recientemente ha sido estudiado por Claire Pailler.⁴⁸⁶

Un lugar importante de sus recuerdos lo ocupa la memoria y defensa de su padre, del que siempre estuvo orgulloso. A lo largo de su *Historia*, proporciona una imagen de él como hombre y soldado exitoso y como amigo leal que siempre supo colocarse del lado de los vencedores y defiende la amistad de su padre con los Pizarro. Es más, en uno de los capítulos critica a los historiadores que, por dinero o mandato, manipulaban la información, como era el caso del Palentino, quien en su *Historia del Perú*, ya citada, escribió en contra de Gonzalo Pizarro, el hermano menor de Francisco, al que el Inca tiene por “bienquisto” y muy admirado de todos. He aquí sus palabras:

Y no hay que culpar a los que escribieran esto que los que les daba las relaciones procuraban adular por sus pretensiones, y el Palentino fue mandado que escribiese, como el mismo lo dice [...] “Más queriendo proceder se me acobardó la pluma [...] sería útil y provechoso [...] que yo acabase la historia comenzada y así lo mandaron dándome esperanzas de gratificación y premio, con que tomé nuevo aliento y ánimo para cumplir mandado de tan alto tribunal”⁴⁸⁷.

En otro capítulo del mismo libro, el Inca recuerda cuando, en 1544, Gonzalo Pizarro fue nombrado Gobernador de Lima y, en medio del regocijo y las fiestas con que celebró este nombramiento que los oidores le otorgaron, mandó perdonar a muchos de sus antiguos amigos que en Cuzco no lo habían apoyado en su lucha contra la Corona española; entre ellos al capitán Garcilaso, al que hizo prisionero:

y aunque él estuvo duro en perdonarle le otorgó la vida[...]y lo trajo consigo debajo de nombre de prisionero, que nunca más Gonzalo Pizarro lo dejó salir de su casa ni comer fuera de su mesa y en el campo dormía dentro de su toldo.⁴⁸⁸

Un poco más adelante comenta de su padre lo siguiente:

Y porque anduvo con Gonzalo Pizarro como prisionero, no hacen mención de él [...] los autores que escribieron la historia, y yo digo lo

⁴⁸⁶ Claire Pailler, “Estructura y fuentes de una historia incaica: una lectura “romana” de Garcilaso”, en *Conquista y contra conquista. La escritura del nuevo Mundo*, Julio Ortega y José Amor y Vázquez, Editores, El Colegio de México y Brown University, 1994, p. 61-74.

⁴⁸⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro IV, capítulo XLI.

⁴⁸⁸ *Ibid.* libro IV, capítulo XX.

que pasó como persona a quien le cupo mucha parte de aquellos trabajos y necesidades de mi padre, que en tres años no gozó de sus indios, que estuvo desposeído dellos, en los cuales él y los suyos, que, como atrás dije, éramos ocho, vivimos de limosna.⁴⁸⁹

En otro párrafo también acusa de desconocimiento a los cronistas López de Gómara y el Palentino por culpar a su padre, el Capitán, de haber traicionado al Rey ya que ambos, en sus crónicas relataban que Sebastián Garcilaso de la Vega le había prestado su caballo - Salinillas- a Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina en 1547, permitiendo así que se salvara y ganara esta guerra. Veamos los comentarios del cronista cuzqueño sobre la actuación de su padre en dicha batalla:

Diego Fernández vecino de Palencia, libro segundo, capítulo setenta y nueve, hablando de la misma batalla dice lo que sigue: “Pedro de los Ríos Y Antonio de Ulloa dieron por el otro lado en los de a caballo, y fue de tal manera que casi derribaron toda la gente de Pizarro [...] que tenían por cierta la victoria [...] Fue en este encuentro derribado Gonzalo Pizarro, y Garcilaso (que había quedado en la silla) se apeó y le dio su caballo y le ayudó a subir.” Todo esto dicen aquellos autores de mi Padre. Yo he escrito de esta batalla lo que realmente pasó, que tomar Gonzalo Pizarro el caballo de mi padre no fue en el trance de la batalla, sino después della; pero no me extraña que los historiadores tuviesen otra relación, porque yo me acuerdo que algunos mestizos, condiscípulos míos de la escuela, me decían que habían oído decir de mi padre lo que Diego Fernández dice [...] Sobre lo cual, para desengañar al vulgo, hizo mi padre [...] información ante la justicia [...] y presentó veinte y dos testigos, todos de Diego de Centeno y ninguno de Pizarro, que dijeron que cuando Gonzalo Pizarro pidió el caballo a mi padre, en media lengua a la redonda ya no había hombre de los de Centeno con quien pelear; y que la herida del caballo de Pizarro era tan pequeña que no dejara de pelear todo el día si fuera menester.⁴⁹⁰

El Inca, como vemos, defendía a su padre diciendo que el caballo Salinillas, sí se lo había prestado a Pizarro pero después de la batalla. Apoya su argumento diciendo que el caballo que montaba Gonzalo Pizarro, aunque fue herido, no fue una herida tan fuerte

⁴⁸⁹ *Loc. cit.*

⁴⁹⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general...*, libro V, capítulo XXIII.

que no le permitiera aguantar toda la guerra. Afirma, en otro párrafo, orgulloso de su padre, que si este hecho hubiese pasado como lo dicen los historiadores de todas maneras:

fuese mi padre de tanto ánimo, esfuerzo y valentía que se apease de su caballo y lo diese a su amigo, y le ayudase a subir en él [...] este blasón y trofeo tomaré para mí, por ser la honra y fama tan deseada y apetecida de los hombres que muchas veces se precian de lo que les imputan por infamia; que no faltará quien diga que fue contra el servicio del rey, a lo cual diré yo que un hecho tal, en cualquier parte que se haga, por sí solo, sin favor ajeno, merece honra y fama.⁴⁹¹

Estos párrafos nos muestran claramente que el Inca sentía una profunda admiración por su padre, aunque a veces en su postura en pro de Gonzalo Pizarro, la imagen del capitán, su padre, no esté totalmente limpia respecto de la fidelidad de España. Por una parte, el Inca en algunos capítulos, habla de la gran amistad que unía a Sebastián Garcilaso de la Vega con Gonzalo Pizarro, con quien luchó en las batallas de Callao y Charcas, todavía en vida del Marqués Francisco Pizarro en favor de la Corona. Por otra parte narra cómo siendo su padre prisionero de Gonzalo, por no haberlo secundado en su lucha contra la Monarquía española, gozó de grandes favores, como comer en su mesa y dormir en su toldo y también sufrió de grandes penurias, al grado que no tenía dinero. Inclusive Gonzalo Pizarro le ayudó a comprar el caballo Salinillas, después de la muerte del virrey Blasco Núñez de Vela. Así lo cuenta el propio Inca al hablar de la jornada de Quito:

Compró un caballo a un soldado que se decía Salinas, por quien llamaron al caballo Salinillas [...] costóle ochocientos pesos...sin tener ni uno tan sólo [...] y un amigo le presto trescientos [...] Pero Gonzalo Pizarro, luego que supo la compra del caballo, lo mandó pagar de su hacienda, porque sabía que Garcilaso, mi señor, no tenía de qué.⁴⁹²

Este caballo, ya vimos, es el que según el Inca, le prestó su padre al conquistador Pizarro, hasta después de la batalla de Huarina y no durante ésta, para que en él huyera; y debido a este suceso Sebastián quedó como traidor. Desde mi punto de vista si Sebastián Garcilaso le prestó o no su caballo a Gonzalo Pizarro no es tan relevante, como el hecho que este conquistador haya cooperado para que el Inca pudiera

⁴⁹¹ *Ibid.* libro V, capítulo XXIII.

⁴⁹² *Ibid.* libro IV, capítulo XX.

comprarlo, ya que tal hecho habla de una gran amistad entre ellos, amistad que se confirma con la revelación que el Inca hizo, de que terminada la batalla de Huarina, siendo aún Garcilaso prisionero de Pizarro, éste le devolvió el caballo. He aquí como Garcilaso relata los hechos:

También oí a Garcilaso, mi señor, que después que Gonzalo Pizarro le tomó su caballo Salinillas en la batalla de Huarina [...] cuatro días antes de que saliese del Cozco para la batalla de Sacsahuana, le envió el caballo Salinillas, y que cuando lo vio en su casa le pareció que se lo había traído un ángel del cielo”⁴⁹³

Considero que no es lógico que tu captor te tenga tantas concesiones y te trate tan bien, a menos que quisiera ganarse a su antiguo amigo Garcilaso de la Vega. Las versiones escritas por el Inca, en su *Historia*, para disculpar el cambio de facción que hizo su padre en las guerras intestinas del Perú, no convencen. Además es difícil explicar cómo, a pesar de tantas atenciones que tuvo Pizarro con el Capitán Garcilaso de la Vega, finalmente éste lo abandonó y se cambió una vez más de bando, ya que en la Batalla de Sacsahuana (hoy Sacsahuamán), huyó hacia el campamento del Licenciado La Gasca y se rindió a la Monarquía. De esta huída el Inca comenta:

Andando todos muy diligentes para ponerse cada uno en su puesto, Garcilaso, mi señor, salió de entre ellos y, con achaque de que el indio que le había de llevar la lanza no se la hubiese llevado, bajó hacia el río dando voces al indio; y luego que se encubrió con la barranca del río, fue hacia el escuadrón real, subió la barranca y fue al descubierta de ambos ejércitos a presentarse al Presidente. El cual lo recibió, lo abrazó [...] y le dijo: “Señor Garcilaso siempre esperé que vuesa merced había de hacer semejante servicio a su Majestad”. Mi señor respondió: “Señor como prisionero sin libertad no he podido servir a su Majestad ni a Vuesa Señoría antes de ahora, que nunca me faltó el ánimo de hacerlo”.⁴⁹⁴

En estas últimas palabras que el Inca atribuye a su padre, quizá tengamos la razón de su conducta cambiante. Dice él que su padre era un “prisionero sin libertad y que por eso no había podido servir a su Majestad”. Pienso yo que en aquellas guerras civiles del Perú, cualquier persona de relieve tenía que acomodarse al vencedor del momento para

⁴⁹³ *Ibid.* libro V, capítulo XXXV.

⁴⁹⁴ *Loc. cit.*

conservar la vida. Y eso fue lo que hizo el capitán Garcilaso y lo que su hijo siempre quiso disculpar buscando razones. En definitiva el Inca era un admirador profundo de su padre y supo transmitir ese cariño filial a sus lectores. Otra razón por la que rescató la memoria del padre fue para demostrar, tanto al Rey como a sus lectores, que él era digno de recibir unas mercedes que su padre se había ganado en Perú.

Con esta imagen paterna del Inca termina el relato de sus años en Perú. Pero antes de pasar al siguiente punto, *Años en España*, quiero hacer hincapié, en un aspecto de la juventud del Inca, y su amor a la lengua quechua. Es importante destacar que la lengua materna es fundamental en la formación de un individuo, ya que proporciona identidad y, en el caso de Garcilaso la identificación con su madre le dio un significado de pertenencia a una nación. No participo en la tesis de algunos historiadores como Francisco Carrillo que dice:

Salta a la vista el problema racial de Garcilaso. Muchas veces dice ser indio, muchas veces también dice ser mestizo: y con frecuencia [...] escribe <nosotros> o <los nuestros> cuando se refiere a los españoles [...] El complejo más marcado de Garcilaso es el ocultamiento de su madre.⁴⁹⁵

No creo que el cronista tuviera problemas de personalidad ni de negación de la identidad, como tampoco que ocultara a su madre. En particular considero que no tenía complejo por ser mestizo ya que, podemos observar, que continuamente hace referencias a ser hijo de español y *palla* y a su lengua materna. Por ejemplo, en la *Florida* dice en un párrafo:

Se me ha olvidado [...] que con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos indios que no son incas, porque soy hijo de palla y sobrino de Incas porque son los que mejor y más apuradamente la hablan por haber sido lenguaje de la corte de sus príncipes [...] no acierto ahora a concertar seis o siete palabras en oración [...] y más que muchos vocablos se me han ido de la memoria [...] Aunque es la verdad que si oyese hablar a un inca, le entendería todo lo que dijese y, si oyese los vocablos olvidados, diría lo que significan; empero de mí mismo, por mucho que la procuro no acierto a decir cuáles son [...] Esto he sacado

⁴⁹⁵ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos III. El inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. p. 75. (*Enciclopedia histórica de la literatura peruana* 8.)

[...] por descuido de las lenguas, que las ajenas se aprenden con usarlas y las propias se olvidan no usándolas.⁴⁹⁶

Este texto es, para mí, muy descriptivo de la personalidad del Inca y de cómo aprovecha su condición bilingüe. Aquí se puede apreciar a un hombre orgulloso de ser Inca, y por lo tanto indio, como lo expresa en los *Comentarios*, cuando dice: “Para atajar esta corrupción (de la lengua) me sea lícito, pues soy indio”.⁴⁹⁷ Es un hombre que no reniega de su origen y que reconoce que ha olvidado algo su lengua, por no hablarla, por no usarla pero que la puede entender cuando la oye. Tan está consciente de la importancia de la lengua que inicia sus *Comentarios*, con unas “Advertencias acerca de la lengua general de los indios” Allí explica que uno de los motivos que tuvo para escribir su obra es que él puede aportar datos más fidedignos de lo ocurrido en Perú, que muchos de los españoles que han escrito sin lograr dar el significado correcto, porque él sí conoce y habla quechua “que es la lengua general del Cuzco”.⁴⁹⁸ En estas “Advertencias” ofrece unas explicaciones de índole lingüística sobre la lengua quechua. Y si en sus escritos se asume como indio, como mestizo y como español, es entendible, ya que contra los primeros veinte años que vivió en Perú, pasó más de cincuenta en España, lugar en donde desarrolló su cultura humanista. En sus propias palabras vemos que el Inca tuvo una conciencia mestiza, la cual le permitió identificarse fácilmente como indígena o como español y además de que su preparación intelectual le permitió también aprender el italiano y conocer el latín, y su larga estancia le permitió adaptarse como español y participar de la conciencia europea.

Años en España.

En 1560 el Inca Garcilaso dejó América y se fue al Viejo Continente. Durante el trayecto emprendido desde Cuzco hasta llegar al último puerto en donde saldría definitivamente rumbo a España, conoció otras regiones del Perú, ya que tuvo que recorrer muchos kilómetros y pasar los Andes antes de llegar al Callao, puerto en que se embarcó con rumbo a Panamá, en la costa del Pacífico. Probablemente tuvo que caminar a lomo de mula hasta llegar al puerto del Atlántico, llamado Nombre de Dios, para embarcarse hacia la península española. Aunque no se ha podido definir cuál fue la

⁴⁹⁶ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, p. 59.

⁴⁹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo IV.

⁴⁹⁸ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, “Advertencias acerca de la lengua general de los indios”, p. 5.

ruta exacta que siguió Garcilaso en este recorrido por el Perú, se tiene muy claro que pasó por el valle de Pachacámac para llegar a Lima, ciudad de la que, según Miró Quesada:

no le agradaron los techos de estera y barro, ni el clima cálido del verano limeño [...] ni los mosquitos que, de día y de noche, lo rondaban y lo mortificaban.⁴⁹⁹

Este autor comenta también el trazo hermoso y regular de la ciudad de los Reyes, que sorprendió al Inca al igual que las acequias de agua que regaban los campos y pasaban por la mayoría de las casas. El propio Garcilaso relata cuánta admiración le causó ver ciertas frutas que venían de España: “uvas, higos, granadas, melones, naranjas, limas”, que no conocía y que en el mercado vendían como “fruta nueva”.⁵⁰⁰ En el puerto del Callao, como ya mencionamos, tomó un navío rumbo a Panamá y fue seguramente en este recorrido cuando vio el valle de Santa, del cual dice, “hermosísimo en aquel tiempo de entre todos los de la costa”.⁵⁰¹ También en este viaje debió haber visto las islas guaneras de las que hace referencia, en los *Comentarios*, cuando dice:

En la costa de la mar, desde más abajo de Arequepa hasta Tarapaca (que son más de 200 leguas de costa) no echan otro estiércol sino el de los pájaros marinos, que los hay en toda la costa del Perú grandes y chicos [...] Crían en unos islotes despoblados y es tanto el estiércol que en ellos dejan, que también es increíble: de lejos parecen los montones de estiércol puntas de alguna sierra nevada.⁵⁰²

Una vez que llegó a Panamá descansó varios días y desde Nombre de Dios salió rumbo a España. Sin embargo, antes de arribar a su destino hizo otra escala en Cartagena de Indias, en el Reino de Nueva Granada y por fin de allí partió al Viejo Continente, pasando por las islas Azores. La entrada a España fue por Lisboa, en 1560, puerto en donde cincuenta años más tarde publicaría sus *Comentarios reales*. De aquí pasó probablemente a Sevilla, ciudad a la que se refiere en sus escritos con mucho aprecio. Llama la atención la memoria tan fresca del cronista al escribir sus *Comentarios* ya que fueron publicados muchos años después de que estos acontecimientos habían sucedido en España.

⁴⁹⁹ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, p. 82.

⁵⁰⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro IX, capítulo XXVII.

⁵⁰¹ *Ibid.* libro VI, capítulo XXXII.

⁵⁰² *Ibid.* libro V, capítulo. III.

La vida del Inca en España presenta dos períodos muy marcados: el primero transcurre en Madrid durante los años de 1561 a 1563, en los que se abocó a la tarea de obtener retribuciones por los servicios que su padre había prestado a la Monarquía durante la conquista del Perú y a tratar de rescatar unas tierras que pertenecían a su madre. Sin embargo, este asunto no resultó, ya que algunos personajes de la Corte intrigaron aduciendo que su padre había sido un traidor al rey facilitando la huida de Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina al prestarle su caballo para que se salvara. Esta opinión es también compartida por algunos historiadores como López de Gómara y el Palentino, asunto que ya mencionamos con anterioridad. Cuando Garcilaso se dio cuenta de que no conseguiría los privilegios que él creía merecer por los méritos de su padre, se cambió de nombre,⁵⁰³ en 1563, y adoptó el definitivo con el cual se le conoce en la historia. De este mismo año de 1563 es la cédula real en la que Felipe II le permite a Garcilaso regresar a Perú pero él ya había decidido quedarse en España.⁵⁰⁴ Poco después, en 1564, viaja a Montilla, ciudad que toma de residencia porque allí vivía un hermano de su padre. Ingresó a la milicia y se incorporó a las armas sirviendo al rey en diferentes lugares, aunque con regularidad volvía a Montilla. En este tiempo logró obtener el grado de Capitán y probablemente fue en las campañas de Italia bajo las órdenes de Don Juan de Austria, cuando inició su aprendizaje de la lengua toscana que le serviría más tarde para traducir los *Diálogos* escritos por León el Hebreo. Su estancia en el ejército fue corta y finaliza con algunos combates en la campaña de Alpujarras de 1568, en Granada, contra los moriscos. En esta década de los sesenta, se sabe que viajaba frecuentemente a Sevilla y es tal su encanto por esta ciudad que decide traer los restos de su Padre, desde la iglesia de San Francisco en Cuzco a enterrarlos aquí, como él dice:

Venido yo a España alcancé bula de Su Santidad para que me trajesen sus huesos, así los sacaron de aquel convento y me los trajeron, yo los puse en la Iglesia de san Isidro collación de Sevilla.⁵⁰⁵

Este acto permite suponer que ya no tenía intención alguna de regresar a vivir en Perú⁵⁰⁶. No podemos dejar de mencionar que la Sevilla de esa época era la ciudad más

⁵⁰³ Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 90-91, dice que el Inca de joven utilizaba su verdadero nombre Gómez Suárez de Figueroa el cual llevó durante toda su estancia en Perú y que fue hasta 1563 en Montilla, España que aparece con el nombre de Garcilaso de la Vega.

⁵⁰⁴ La cedula real está publicada por Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 91.

⁵⁰⁵ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro VIII, capítulo XII.

⁵⁰⁶ Miró Quesada, Varner y Durand. ..., también suponen que una vez que el Inca cambió de nombre, tomó la decisión de no volver a Perú.

importante de España, en donde se desarrollaba una vida cultural muy rica. Esto lo deja ver Fermín del Pino Díaz en su artículo sobre el Inca; cuando dice: “cordobeses y sevillanos competían entre si por descubrir un pasado clásico más brillante”⁵⁰⁷.

Sin embargo, Garcilaso no se queda en esta ciudad. Tal vez, en esos tiempos necesitaba la tranquilidad de Montilla para adaptarse a su nueva vida y es por eso que al morir su tío Alonso Vargas y recibir su herencia, en 1570, decide quedarse y fundar su hogar en esta ciudad. Con la herencia que su tío le dejó, pudo dedicarse a las letras; tenía 31 años cuando se consagró a leer y a empezar a elaborar sus grandes obras, algunas de las cuales terminará en Córdoba. Al mismo tiempo que se dedicaba a las letras tenía como pasatiempo muy querido el cuidado de los caballos de su tío que tanto le gustaban desde muy niño y de los que continuamente hace referencia en sus obras, demostrando un gran conocimiento del tema. En Montilla, según Fermín del Pino Díaz:

la fama de esta tertulia ha llevado a postular a algunos cervantistas que la famosa “casa de placer” - o casa de campo - del Duque, que ocupa páginas jugosas de la segunda parte del Quijote, estaba inspirada en la de nuestro ilustre montillano.⁵⁰⁸

Durante sus años en Montilla, Garcilaso, además, conoce a varios religiosos jesuitas, lo que no sorprende, ya que en esta ciudad se encontraba el colegio jesuítico más antiguo de España.⁵⁰⁹ El legado de su tío, que ya mencionamos antes, fue un hecho fundamental en su vida que le permitió vivir para las letras y la gramática, materias de primera importancia para él. En Montilla fue en donde realmente alcanzó la madurez intelectual; hay que recordar que vivió en esta ciudad cerca de treinta años, y que fue aquí en donde el cronista se labra un porvenir de hombre de letras.

Posteriormente en 1591 se muda a vivir a Córdoba, donde permanece hasta su muerte en 1616. Esta Córdoba renacentista contaba con reuniones de gente muy docta y erudita, como la de Ambrosio Morales, de quien Fermín del Pino dice que tenía una tertulia de gente muy selecta en donde “fue aceptado el Inca al final de su propia vida”.⁵¹⁰ En todas estas ciudades mencionadas, Garcilaso vive y cultiva el humanismo de la época. Como ya vimos, las amistades con las que convivió, de gran valor literario,

⁵⁰⁷ Fermín del Pino Díaz, “El Inca Garcilaso entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose. (eds), *La formación de la cultura Virreinal, I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 393. (*Textos y estudios coloniales y de la Independencia: Vol.6.*)

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 394.

⁵⁰⁹ *Loc. cit.*

⁵¹⁰ *Loc. cit.*

fueron esenciales en su carrera de escritor e historiador, además de que allí se consolidó su incipiente formación humanista que venía preparando desde el Cuzco en la época de la Conquista, en medio de un ambiente de “entre armas y caballos”. Esto lo señala José Durand cuando dice:

lee a los humanistas italianos, a los clásicos de la antigüedad; lee también a los españoles prosistas, poetas, y también a los grandes humanistas de la España del siglo XVI: Nebrija, Vives, Vitoria, Domingo de Soto, Osorio da Fonseca etc.⁵¹¹

De manera sumaria podemos concluir que en estos años, fue cuando Garcilaso realmente inicia una preparación de alto nivel intelectual. En Sevilla, Montilla y Córdoba se vinculó con un grupo selecto de amistades, todas ellas muy doctas. Entre estas personalidades se encontraba el padre Pedro Sánchez de Herrera, lector de Artes en Sevilla, quien le fue muy útil para reafirmar el latín.⁵¹² También se relacionó con otros sacerdotes muy estudiosos, de gran cultura, muchos de ellos ya mencionados. Entre ellos destaca el padre Jerónimo del Prado, a quien el Inca consultaba frecuentemente para disipar las dudas cuando estaba trabajando en la traducción de los *Diálogos*. Miró Quesada nos dice que: “cuando preparaba en Montilla su traducción de León Hebreo recurrió al docto hebraísta jesuita, Padre Jerónimo de Prado, natural de Úbeda, para que le resolviera ciertas dudas”.⁵¹³ Posteriormente en Córdoba continuó sus relaciones con la elite intelectual del momento: el padre Juan Pineda, al que le prestó ciertos papeles que tenía ya redactados sobre el Perú; con el maestro Pedro Maldonado de Saavedra, quien aparentemente dio a Garcilaso los papeles del padre Blas Valera; con el padre Francisco de Castro, catedrático de retórica y prefecto del colegio de Santa Catalina de Córdoba, a quien tenía tanta confianza que le llegó a proporcionar información contenida en sus obras, antes de que éstas se publicaran. Miró Quesada nos dice, que fue él quien le prestó a Garcilaso las *Cartas Anuas de la Compañía de Jesús* el año 1602. En esta época de la Córdoba renacentista que vivió Garcilaso, otra vez haremos mención de Bernardo de Aldrete, insigne humanista andaluz con quien tuvo una amistad muy cercana, y al cual José Durand se refiere como uno de los mejores filólogos de la Europa del 1600. De este jesuita también hace referencia Miró Quesada. Dice que fue:

⁵¹¹ José Durand, “El Inca Garcilaso, clásico de América” en Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960, p. 38.

⁵¹² Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 91.

⁵¹³ *Ibid.* p. 167.

Arqueólogo, literato, canonista, numismático [...] la actividad más importante de Bernardo de Aldrete fue, sin duda, la relacionada con los estudios lingüísticos. Empeñado [...] en la valorización de las lenguas romances y su equiparación en riqueza y calidad con el latín [...] es uno de los hitos indudables de la investigación lingüística y filológica en España.⁵¹⁴

La relación tan cercana con estos ilustres sacerdotes debió haber influido para que Garcilaso se ordenara clérigo, dato que Francisco Carrillo confirma cuando dice que para 1597 “el Inca aparece cómo clérigo en una escritura en Córdoba”.⁵¹⁵ Me imagino que siendo clérigo le fue más fácil codearse con esta intelectualidad. Sin embargo, hay que recalcar que, si bien tantas amistades tan connotadas ayudaron en su preparación cultural, fueron los libros, de los cuales quedan evidencia, los que formaron a un personaje tan culto y diestro en el manejo de la pluma. La esmerada educación que como autodidacta se procuró Garcilaso en España, se nota en las lecturas que hizo y que, como ya se vio, permean toda su obra.

Con referencia al tema de sus lecturas se han hecho varios estudios; tres permiten la reconstrucción de lo que debió ser la biblioteca personal del Inca: el del escritor peruano, José de la Riva Agüero quien, basándose en las diferentes notas que el Inca menciona en sus obras, dedujo cuáles eran los libros consultados por este autor y que formaban parte de su acervo particular;⁵¹⁶ el segundo, el del español José de la Torre y del Cerro que presentó un ensayo⁵¹⁷ con diversas interpretaciones de sus títulos; y el tercero de José Durand, titulado “Catálogo de la Biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega”. Es en este estudio donde Durand investigó y trató de esclarecer los verdaderos nombres de estos volúmenes, ya que a la muerte del Inca tanto sus albaceas como su hijo Diego de Vargas tomaron nota de ellos con poco cuidado, lo que se ha prestado a confusiones. En la lista que publica Durand, en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vienen enumerados ciento ochenta y ocho libros que se consideran como los que constituyen la biblioteca personal de Garcilaso.⁵¹⁸ Entre esta cantidad de títulos, hay lecturas de toda índole: libros religiosos, históricos, filosóficos, de literatura, de poesía,

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 175.

⁵¹⁵ Francisco Carrillo, *Cronistas Indios...*, p.13.

⁵¹⁶ *Apud*, Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca Humanista*, p.59.

⁵¹⁷ José de la Torre y del Cerro, *El Inca Garcilaso de la Vega*, (*Nueva documentación*). Estudios y documentos, publicado en Madrid, 1935. p. 222.

⁵¹⁸ José Durand, “Catálogo”..., *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año II, número I. México, El Colegio de México, 1948. p. 239-264.

diversos catálogos, otros de retórica, de romances, arquitectura etc. A continuación citaré solamente algunos de estos títulos, suficientes para imaginar la formación humanística de Garcilaso de la Vega y la solidez de su cultura. Solamente haré mención de algunos y sin seguir un orden especial, citados como aparecen en Durand:

una *Biblia* grande.

una *Biblia* en cinco cuerpos.

un *Brebiareo* de dos cuerpos.

El de Joseffo: *De antiquitatibus*; que probablemente era Flavio Josefo: *De Antiquitatibus Judaerum*. Había traducción al español.

un *Misal cristiano*.

Gotorum Suorum historia. Seguramente era el de San Isidoro de Sevilla: *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*.

Jacobus de Balencia, un cuerpo. Probablemente es Jacobus de Valentia, In Psalmos. Hay edición de Venecia, 1574.

Jerónimo Osorio: *De Nobilitate*. Jerónimo Osorio da Fonseca *De Nobilitate Civili*. Primera edición en 1543.

Problemas de Aristótelis; Los problemas de Aristótelis y de otros. CF. Irving A. Leonard, The Mexican Book trade en 1600, en H.R. IX, 1 número de inventarios 234. Miró Quesada supone erróneamente que estos problemas fuesen una edición del *Organum*.

Física especulazio; Fray Alonso de la Veracruz: *Phisica Speculatio Accessit Compendium Tractatus de Coelo*, México 1557.

Catálogos de libros proivydos. CF. Num. 15. Quizá este ejemplar sea el *Index expurgatorum*;

Quinto Curcio. *Vida de Alejandro*. Hubo traducciones españolas de Pedro Cándido, Sevilla 1496.

Suma de Bitoria (sic:)

Terencio D-epigramas. No se ha hallado ninguna edición de Terencio que justifique este título.

Comentarios de César. Había traducción española de Fr. Diego López Toledo.

Retórica de Castro. Francisco de Castro S. J. *De Rethorica*, Córdoba 1616. Dedicada al Inca.

Dialéctica Aristotelis. Aunque es posible que se trate de la *Dialéctica* misma - traducción de Boecio, también puede ser la de Domingo de Soto, *Dialectam Aristóteles*, Salamanca 1554. CF. Num. 17

Salustio. *La Conjuración de Catilina, o las guerras contra Yugurta.*

Obidio. *La Metamorfosis.*

Suetonio Tranquillo. *Suetonio-Vida de los doce Césares.*

Marcilio Fizino. Quizá un ejemplar de las obras de Marcilio Fizino, quizá alguna de sus obras en particular.

Retórica de Aristótelis, circulaba la versión italiana de Piccolo Mine (autor admirado por el Inca). De la *Retórica de Aristótelis tradotta*, Venecia 1571.

Arte Griega. No identificado. La posesión de muchos libros latinos e italianos y uno en francés (C.F. num. 188), y de esta gramática griega confirman los gustos humanísticos del Inca.

Arquitectura CF. Num. 108 seguramente uno de los dos volúmenes de Vitrubio, y la más difundida en el Renacimiento. Traducción Miguel Úrrea, Alcalá 1582.

León Hebreo CF. Num. 150, 161,170 y188. Uno de estos ejemplares corresponde a la edición italiana de que se sirvió el Inca para hacer la traducción de los *Diálogos*.

Esposiciones Morales de Sant Gregorio.

Autor de *Barias antigüedades*, al parecer Bernardo Aldrete *Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias*, Córdoba 1614. La Viñaza, *Biblioteca histórica de filología castellana*, Madrid 1893, col. 59.

Bocabulario de las dos lenguas Toscana e Castellana;

Ystoria de Lucano seguramente *La Farsalia*, como cree Miró Quesada.

Caída de Príncipes de Bocaccio, hay traducción española.

De la naturaleza de los caballos, Pedro Fernández de Aranda.

Silba de baria lezió. Pero Mexía, *Silva de varia lección*, primera edición, Sevilla 1540.

Primera parte del *Guzmán de Alfarache*. Mateo Alemán primera parte de la vida del pícaro *Guzmán de Alfarache*, primera edición Madrid, 1599. La segunda parte no la poseyó el Inca.

Bocabulario de Cristobal de las Casas. Sevilla, 1570.

Antigüedades de Roma. Sin duda Paulo Minuzio *Antiquitatum Romanorum liber*.

Rimas de diversos autores antología renacentista. *Rimi di diversi autori* recogidos por Ludivico Domenchie;

Celestina.

Corónica del Perú de Diego Fernández.

Ystoria de las Indias del Padre Acosta.

Ystoria de las Yndias del Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo.

Ystoria de las Indias de Francisco López de Gómara.

Corónica del Perú de Pedro Cieza de León.

Dos cuerpos de Plearca [Petrarca].

Orlando furioso.

La segunda parte de Plutarco.

Tucidides.

Alberto Magno.

De la imitación de Cristo.

La segunda parte de las Bidas de Plutarco.

Nabegación de Cristóbal Colón.

Obras de Dante.

Sátiras. Sin duda de Juvenal y Persio.

Las Eneidas de Birgilio. Virgilio *La Eneida*, varias traducciones en el siglo XVI, Gregorio Hernández, fue la más famosa, Toledo, 1528.

Como se observa en esta lista, parte de los libros son clásicos de la antigüedad, autores italianos y cronistas de Indias. Durand comenta en su “Catálogo” que Luis E.

Valcárcel en un libro publicado en Lima en 1939, titulado *El Inca Garcilaso visto desde el ángulo indio*:

ha creído ver en la escasez de autores españoles huellas de un sentimiento indigenista y antiespañol por parte de Garcilaso. Aunque cite a Ercilla y a su pariente, el poeta Garcilaso que era toledano, no hay grandes citas de grandes ingenios españoles contemporáneos del Inca. Los libros españoles que cita son más de índole científica más que recreativos o devotos, literarios pocos.

Sin embargo, considero pertinente aclarar que el Inca sí contaba en su acervo con varios autores españoles muy afamados y de gran prestigio como son: Fray Alonso de la Veracruz; Vitoria con *la Suma*; Francisco Castro con su *Retórica*; Bernardo Aldrete; Fernando Rojas con la *Celestina*; Mateo Alemán con *Guzmán de Alfarache*; así como varios de los cronistas españoles ya citados, con anterioridad, y muchos que no aparecen en esta lista pero que el Inca cita en sus obras como: *La Crónica* de Agustín Zárate, tal vez el cronista español más respetado por el Inca; *La Crónica de Castilla* y *Crónica General de Alfonso el Sabio* entre otros. Cabe la posibilidad de que muchos de los escritores españoles, que Valcárcel observa como ausentes, no es que el Inca no los conociera; si no los cita en sus obras, puede que se deba a que a Garcilaso le tocó vivir en la época que todo lo humanista venía de Italia, y como él era un hombre totalmente renacentista se apoyó más en estos autores clásicos. Además, cabe aclarar que en esa época no había tantos libros editados y que probablemente tenía manuscritos o copias de otros autores españoles que no fueron enumerados por sus herederos. Al margen de que no hay que olvidar que él empezó a formar su biblioteca cuando llegó a España, pero con los cambios de residencia pudo perder ejemplares. Por esto puede parecer pequeña la biblioteca del Inca, pero es importante señalar que era una época en que no era fácil adquirir libros, eran muy caros y las ediciones eran pequeñas.

Si hacemos una comparación de los libros del Inca con los que había en las bibliotecas del Nuevo Mundo veremos que sí se le puede considerar como un acervo aceptable el que tenía Garcilaso. Por ejemplo la Biblioteca del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlaltelolco contaba, aproximadamente, según un estudio que hizo el profesor Miguel Mathes,⁵¹⁹ con 377 volúmenes que conservan la marca de fuego de Santa Cruz y del convento adjunto de Santiago Tlaltelolco. Hay que pensar también en

⁵¹⁹ Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlaltelolco, La primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 99.

las dificultades que el Dr. León Portilla menciona en el “Prólogo” al citado estudio de Mathes como “los problemas que la humedad, las pérdidas y los hurtos, las prohibiciones o censuras, el abandono y aun la punible incuria [...], que causan estragos en toda biblioteca”. Recordaré también otra biblioteca de la época, la de Zumárraga, de la que también habla Mathes en este estudio y de la que afirma: “la colección completa del obispo alcanzó probablemente la cifra de 400 volúmenes al día de su muerte, el 3 de junio de 1548”.⁵²⁰

En 1616, cuando murió el Inca en Córdoba, sus albaceas, junto con su hijo Diego de Vargas, hicieron la lista de sus libros cometiendo muchos errores. Tal vez porque fue hecha de oído y en muchos casos se cita el nombre del autor y no de la obra o en otros, el nombre de la obra y no del autor. Hay nombres de libros, aparentemente traducidos al castellano; en otras ocasiones se pierde parte del título y así otros errores e imprecisiones. Sin embargo, la recopilación que hizo José Durand de los libros del Inca es lo más completa posible, si contamos con las dificultades que presentan los títulos, ya que en algunos cuesta trabajo decidir a que autor pertenecen, como el caso del catálogo titulado *De Rex Istituzione* que podría ser la obra del padre Mariana *De Regis institutione* o la del padre Jerónimo Osorio llamada *De Regis Institutione et disciplina*. El trabajo hecho por Durand de corregir y rectificar los títulos de los libros citados en dicha lista tanto en español como los que estaban en latín, es cosa de agradecer muchísimo. Todos estos libros son una prueba de la cultura universal que tenía el Inca Garcilaso de la Vega.

Un balance de los años que vivió este escritor en España, nos explica la formación que tuvo. Esta era resultado, en toda la extensión de la palabra de un aprendizaje constante y continuo que le proporcionó junto con sus viajes, dentro y fuera de la Península, una cultura muy amplia. El Inca, a diferencia de muchos de los cronistas españoles como Gómara, o de algunos peruanos como Huamán Poma de Ayala, tuvo la suerte de conocer y pertenecer a los dos países sobre los que escribió, así como de ser protagonista de muchas de las situaciones que en su gran crónica cuenta. Muchos de los datos históricos consignados en sus libros, con el tiempo se han podido comprobar dándole veracidad a la obra. Tal es el caso del hallazgo hecho por Miró Quesada del testamento de la madre del Inca, que vino a reforzar lo que él tanto había dicho en sus *Comentarios*, que era hijo de una princesa Inca sobrina de Huayna Cápac, último rey legítimo de los Incas. La manera tan poética del Inca y tan parcial en que

⁵²⁰ *Loc.cit.*

escribe sobre sus antepasados, dio pie a que se dudara de muchos datos, ya que parecía que tenía una visión idealizada de ellos. Pero eso no es lo importante a resaltar, sino el hecho de que su visión era producto de la tradición oral que conoció y con la que imaginó la historia que quiso construir; en muchos casos olvidando “defectos” de la cultura incaica de los que hablaremos más adelante, en particular en el segundo capítulo en el tema de la religión. Sin embargo no se le puede quitar el mérito de haber sido el primer autor americano en publicar en Europa “reivindicando a voz en grito su procedencia americana”⁵²¹ Y como escritor fue prolífico y muy influyente; sus escritos han producido efectos duraderos, hasta nuestros días, tanto en lo literario como en lo político, tanto en Perú como en todo el continente americano. Hoy día es considerado un clásico de la cultura universal.

Tomo unas palabras de las expresadas por José Durand en el “Estudio Preliminar” de la *Historia general del Perú*, para finalizar este capítulo:

En Córdoba andaluza, al parecer el 23 de abril de 1616 murió el Inca Garcilaso de la Vega príncipe de los escritores del Nuevo Mundo y uno de sus más grandes clásicos⁵²².

En esta ciudad pasó los últimos años de su vida junto a la gran mezquita árabe, después capilla de las ánimas, lugar en que habrían de reposar sus restos, hasta que recientemente los reyes de España depositaron una mitad en la Catedral del Cuzco.

He aquí, en unas cuantas páginas la vida de Garcilaso tal y como sus biógrafos la escribieron y, sobre todo, tal y como él la recordó en sus escritos. Es tiempo ya de adentrarnos en su obra y de buscar su contenido. Pero antes, veamos brevemente la génesis de la corriente historiográfica que surgió en Perú a raíz de la Conquista de la que él, el Inca, supo beneficiarse y utilizar como fuente de inspiración.

⁵²¹ Francisco del Pino Díaz “El Inca Garcilaso, entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds), *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 389.

⁵²² José Durand “Estudio Preliminar” a la *Historia general del Perú...*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1962, p.11.

El contexto historiográfico de Garcilaso.

La tercera década del siglo XVI fue un momento singular de la historia de la humanidad: los dos imperios más extensos del Nuevo Mundo, poseedores de civilizaciones refinadas, se hacían presentes en la historia universal. Los europeos pudieron seguir paso a paso las noticias que llegaban del otro lado del Atlántico difundidas a través de los libros que se publicaron en las ciudades con imprenta. Como ya se dijo en el capítulo II de esta tesis, se produjo una verdadera “revolución tipográfica” desde el año de 1522 cuando apareció en Sevilla la *Segunda Carta de Relación* de Hernán Cortés. A la *Segunda* le siguió la *Tercera*, 1523 y la *Cuarta*, 1525; un año después, Gonzalo Fernández de Oviedo, testigo presencial de los sucesos del Nuevo Mundo publicaba en Toledo el *Sumario de la natural historia de las Indias*.

Sin interrupción, las noticias seguían llegando de tierras cada vez más lejanas traídas por viajeros. Y es de nuevo Pedro Mártir de Anglería quien antes de morir, en 1526, alcanzó a dar noticias de la empresa descubridora de Perú en su ya citada obra *De orbe novo. Décadas del Nuevo Mundo*, Alcalá, 1530. Probablemente él recogió tales noticias de labios de los viajeros que regresaban de Castilla del Oro, hoy Panamá, lugar donde los españoles oyeron hablar por primera vez de las ricas “Tierras de Levante”, tierras que corresponden a Colombia, Ecuador y Perú. En realidad los rumores de riqueza de aquellas tierras, oro y plata en abundancia, movieron al tristemente famoso Pedrarias Dávila, suegro de Balboa, a trasladar la capital de Castilla del Oro. En 1519, Pedrarias deja la recién fundada Nuestra Señora de la Antigua del Darién y construye una nueva capital en el Pacífico, Panamá, con vistas a alentar las nuevas expediciones en el citado mar⁵²³. Muy temprano, en 1522, se realizó la primera al mando de Pascual de Andagoya miembro del cabildo de la recién fundada Panamá. Su expedición llegó a las costas de la actual Colombia y recogió noticias del Imperio incaico. Si bien en la historia en los descubrimientos, es considerado “como conquistador a medias”, tenía buena pluma y Gonzalo Fernández de Oviedo decía de él que era de “noble conversación e virtuosa persona”.⁵²⁴ Dejó una valiosa crónica titulada *Relación de los sucesos de Pedrarias de Ávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua*. Como el título, la crónica es extensa pues en ella recogió no sólo los sucesos de su

⁵²³ Datos sacados de Francisco Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, 2ª edición, Madrid, Editora Nacional, 1971, cap. V.

⁵²⁴ *Apud.* Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú, (1528-1650)*, Sanmartí y Cia. Impresores, 1962, 1962. p. 68.

expedición sino también los viajes de Francisco Pizarro e incluso las conquistas de Perú y las guerras civiles hasta la llegada del gobernador Vaca de Castro en 1541. Andagoya vio salir la primera expedición de Pizarro en 1524 después de los arreglos con Diego de Almagro y Hernando de Luque y vio también el regreso de los expedicionarios después de pasar jornadas difíciles en el que llamaron Puerto de Hambre.⁵²⁵ Fue testigo también del segundo viaje de Pizarro en 1527 y relata los pormenores de la aventura con el episodio famoso de la Isla de Gallo y la llegada a Túmbez, donde los expedicionarios entran en contacto con el Tahuantinsuyu. También relata el tercer viaje, 1531 y el encuentro en Cajamarca con Atahualpa en 1532, suceso que cambió la historia de Incario y del mundo. En fin, en esta primera crónica, muy completa, de las ricas “Tierras de Levante”, Andagoya no sólo recoge sucesos históricos; en ella se muestra el interés del autor por las costumbres de los pueblos indígenas, por lo cual el conocido historiador de Perú, Porras Barrenechea, lo considera “el primer cronista etnógrafo”.⁵²⁶ Aunque no se publicó en su tiempo se sabe que los textos históricos corrían manuscritos en el siglo XVI y eran aprovechados por otros.⁵²⁷

Con Andagoya se abre paso a una nueva corriente historiográfica en la que se recogen, interpretan y comentan hechos históricos que, como ya se dijo, cambiaron el curso del acontecer mundial. La conquista del Perú es, igual que la de México, un momento singular en la historia y como tal fue y sigue siendo tema de estudio, de interés, de controversia y de seducción, bien sea para exaltarla o denostarla.

Interesa destacar que, como en el caso de México, son los testigos presenciales los primeros que dan a conocer el choque de civilizaciones, la grandeza del imperio incaico, los sufrimientos y gozos de los españoles, las desventuras de los indígenas. Los testigos presenciales, muchas veces soldados, escriben de los hechos en forma lineal, cronológica, de un tiempo corto o largo y de manera extensa o sintética. El citado Porras Barrenechea habla de la “crónica soldadesca o cronistas de la conquista” nombre similar al que se usa en la historiografía novohispana de “soldados cronistas”. Señala el citado autor que “en muchos de ellos su estilo es rudo, exiguo, seco, realista”; a veces, afirma, “son vagos e imprecisos” en sus recuerdos y escriben con un “discurso impersonal”, es decir recordando muy pocos nombres propios. Por ello, prosigue el historiador peruano,

⁵²⁵ Sur de la actual Colombia.

⁵²⁶ Se sobreentiende de América del Sur. *Vid.* Raúl Porras Barrenechea, *op. cit.* p. 68.

⁵²⁷ La primera edición se debe a Martín Fernández de Navarrete en su *Colección de viajes y descubrimientos*, Madrid, 1825-1837. v.III, pp. 396-451.

“Garcilaso censura el descuido que tienen de nombrar y de loar los varones famosos, debiendo nombrarlos por su nombre, parentela y patria”.⁵²⁸

No son pocos los soldados que dejaron memoria de los sucesos que vivieron, testimonios directos de sus vivencias, intensas, a veces muy personales pero atrayentes para el lector. Recordaré tres nombres de relieve: Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez. De Pizarro se conserva un informe, *Carta a la Audiencia de Santo Domingo* en la que cuenta los hechos que vivió. Conocida por Fernández de Oviedo, la incluyó en la *Historia general de las Indias*.⁵²⁹ Más suerte tuvo el capitán Cristóbal de Mena quien logró imprimir en 1534 en Sevilla su crónica *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*. Aunque breve, 12 folios, es un relato personal, directo, en el que se pone de manifiesto el choque de la conquista. Pronto se publicó en italiano, Venecia, 1534 y en francés, Paris, 1545. Tres meses después de publicada la relación de Cristóbal de Mena, otro testigo presencial logró imprimir su *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*, en la ciudad de Sevilla. Era Francisco de Xerez, compañero de Pizarro desde el primer viaje. Su relato además de ser apologético, se considera más completo y apegado a los hechos con un estilo sobrio y conciso; como cuando relata las penurias que pasaron con Pizarro en “el puerto que bautizaron con el nombre de Hambre en donde permanecieron por más de cuarenta días y se alimentaron “con un marisco que cogían de la costa de la mar con gran trabajo [...] y con unos palmitos amargos”.⁵³⁰ Tuvo mucha aceptación y en 1535 se publicó en italiano, en Milán y Venecia, y poco después salía de nuevo impresa junto con la *Historia* de Oviedo.⁵³¹ Esta *relación*, es un documento humano de primera.

En suma, los nombres de Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez representan lo mejor de la “crónica soldadesca” en la que se recoge la memoria del encuentro de españoles e incas de una manera directa, sencilla, llena de experiencias personales. En la “crónica soldadesca” aparece también una geografía nueva y singular con cordilleras y desiertos nunca antes vistos por españoles. En ella se pone de

⁵²⁸ Raúl Porras Barrenechea, op. cit. pp. 24-28. la cita de Garcilaso está tomada de los *Comentarios reales* 2ª. parte, libro I, capítulo IX.

⁵²⁹ Oviedo publicó la primera parte de su historia en 1547 en Salamanca. La carta de Pizarro no está en esta parte y sólo apareció a la luz en 1885 cuando la academia de Madrid publicó la *Historia* de Oviedo completa, en tres volúmenes. De Hernando Pizarro hay que recordar que era el hermano mayor de los Pizarro.

⁵³⁰ Francisco Xerez, *Conquista del Perú y provincia del Cuzco, Llamada La Nueva Castilla*, en “Crónicas de la Conquista del Perú” textos [...] revisados y anotados por el Dr. Julio Le Riverend, México, Editorial Nueva España, pp.29- 124.

⁵³¹ El título de la obra de Oviedo es *Crónica de las Indias. La historia general de las Indias ahora nuevamente impressa, corregida y enmendada 1547Y con la conquista del Perú*, Salamanca. Un recuento de las muchas ediciones de la Crónica de Xerez lo ofrece Raúl Porras Barrenechea, op. cit. pp. 90-92.

manifiesto la grandiosidad de la naturaleza americana, la deslumbrante cultura de los incas y desde luego el duro choque de civilizaciones centrado en los hechos de las armas que culminaron con la conquista del Incaio en 1532. Podemos imaginarnos el impacto que todo ello causó en Europa y no es extraño que las crónicas que se publicaron en España se tradujeran pronto a otras lenguas europeas para gozo de los humanistas, ávidos de saber de aquellas tierras lejanas habitadas por hombres creadores de culturas inimaginables.

Ahora bien, a diferencia de la Nueva España, el final de la conquista, no fue el final de un choque cultural trascendente: sabido es que pronto comenzó un nuevo periodo de guerras entre los partidarios de Almagro y los de Pizarro. De 1538 al 1550 el país se incendió en una contienda sangrienta y trágica y esto repercutió en el nuevo orden social que empezaba a gestarse. “Faltaron letras y sobraron armas”, decía Garcilaso al recordar el ambiente que vivieron él y sus compañeros de generación.⁵³² Esta situación violenta y militarista del Perú fue determinante también en la evolución de la historiografía y retrasó el interés por rescatar la cultura incaica. Raúl Porras Barrenechea lo dice con estas palabras: “En las crónicas de el Palentino y de Cieza se siente el ruido de la guerra civil: trote interminable de caballos de Charcas a Lima y de Lima a Quito con las banderas alzadas de la rebelión”.⁵³³

Las guerras civiles marcaron el nacimiento del nuevo orden y dejaron una huella en la historiografía: cartas, informes, memoriales y relatos reflejan la preocupación por describir estas guerras y buscarles un sentido. De entre un conjunto grande de cronistas recordaremos brevemente sólo a cuatro: Zárate, Gutiérrez de Santa Clara, El Palentino y Cieza de León todos ellos testigos presenciales de lo que narran sus escritos.⁵³⁴

Agustín de Zárate era contador y tuvo a la mano muchos documentos para escribir su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada en Amberes en 1555. Amigo de los Pizarro, su relato es minucioso equilibrado y quizá por eso gustó al público europeo. Pronto se publicó su *Historia* en italiano, en Venecia 1563 y un año después se tradujo al holandés, francés e inglés. Su coetáneo Pedro Gutiérrez de Santa Clara también tuvo a la mano muchos documentos y logró hacer una narración detallada, amena, de estilo vivaz y fluido con retratos intensos y cuadros en los que

⁵³² La cita está tomada de *La Florida del Inca*, primera parte del libro II, capítulo XXVII. Más adelante se describirá esta crónica de Garcilaso.

⁵³³ Raúl Porras Barrenechea, *op.cit.* p. 189.

⁵³⁴ Ver la nota 355, correspondiente al apartado *Vida de Garcilaso sus años en Perú* del tercer capítulo de la tesis.

presenta un escenas como lo haría un pintor...”Narrador pictórico”lo llama Porras Barrenechea. Su obra se publicó tardíamente en Madrid en 1904 con el título de *Historia de las guerras civiles de Perú*.

A diferencia de Santa Clara, Diego Fernández el Palentino vio impresa su obra, *Primera y segunda parte de las guerras del Perú*, Sevilla, 1571. Llegó como soldado y se hizo escribano, muy allegado al virrey Marqués de Cañete. En su obra se muestra enemigo de Gonzalo Pizarro, a quien acusa de querer ocupar el lugar del rey, y de su lugarteniente, Francisco de Carvajal, apodado el Demonio de los Andes. Mérito del Palentino es su interés por el pasado del Imperio incaico.

Finalmente debemos a Pedro de Cieza de León la obra más completa y acabada sobre este turbulento y dramático periodo. Cieza llega a Perú en 1548 acompañando a Pedro de La Gasca, encargado de pacificar el recién creado virreinato. Le toca presenciar la batalla de Xaquixaguana, 1549, en la que Gonzalo Pizarro y Carvajal son derrotados y muertos. Quizá este hecho influyó en su deseo de recoger su presente. En su *Crónica del Perú*, escrita entre 1548 y 1552 se respira la armonía del que ha sido testigo de los hechos y los describe con veracidad y moderación, afirma que sólo cuenta lo que vio o sabe por fuentes muy precisas, es muy minucioso con su relato. Todo lo que vio le interesó: la geografía, la historia, las costumbres, siempre con un sentimiento de simpatía hacia los incas particularmente en la segunda parte de la obra. En el siglo XIX, Marcos Jiménez de la Espada lo llama “el príncipe de los cronistas del Perú” y Raúl Porras Barrenechea considera que su obra es “la primera crónica mestiza” ya que en ella Cieza incorporó el testimonio oral de los orejones y quipucamayos. Como otros cronistas del Nuevo Mundo, Cieza fue conocido pronto en Europa. En 1553 se publicó en Sevilla la primera parte de la *Crónica del Perú*. Al año siguiente apareció otra edición en Amberes; en 1555, en italiano en Roma y poco después se hicieron cinco ediciones en Venecia.⁵³⁵

La obra de Cieza es cardinal en el desarrollo de la historiografía peruana, no sólo por la rica información recogida sino también por la nueva actitud de revalorización del Incario y sus gentes. El camino abierto por Cieza fue seguido por otros cronistas entre los cuales recordaré a Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina y Miguel Cabello de Balboa. Betanzos aprendió quechua y como Cieza fue amigo del dominico fray

⁵³⁵ En el siglo XIX rehicieron otras ediciones y se tradujo al inglés y al francés. Importante es señalar que en 1873 se publicó la segunda parte de la *Crónica*, titulada *El señorío de los incas*, así como la tercera y cuarta partes relativas a las guerras civiles.

Domingo de Santo Tomás, el autor de la primera gramática y vocabulario quechua. Posiblemente esta amistad despertó el interés por la lengua y por la cultura incaica. Betanzos, además, fue intérprete de los Pizarro y de la Audiencia y casó con una hija de Huayna Cápac, el padre de Huáscar y Atahualpa. En su obra, *Suma y narración de los incas* toma vida el gran conquistador Pachacutic. Gracias a la lengua pudo penetrar en lo más íntimo de la espiritualidad inca.

De Cristóbal de Molina, el cuzqueño, puede decirse algo similar: fue párroco de Los Remedios en Cuzco, predicador de indios y hombre de grandes intereses por la historia y la lingüística. En su obra *Fábulas y ritos de los incas* recogió ceremonias, cultos, idolatrías y mucha poesía. Su amigo y seguidor Miguel Cabello de Balboa reunió una multitud de datos históricos en su *Miscelánea Antártica*, terminada en 1586. Aunque su crónica está teñida de amor por Atahualpa y los quiteños, Cabello es autor muy considerado en la historiografía peruana.⁵³⁶

En definitiva, una vez terminadas las guerras civiles, puede decirse que la historiografía peruana entra en una fase en la que predomina el interés por la naturaleza, la historia, la lengua y las culturas del Incaio; por el Imperio, sus leyes, los ritos y creencias de los pueblos que integraban el Tahuantinsuyu. Esta nueva forma de escribir esconde un gran significado: por una parte, la recuperación de una cultura, dueña de un pensamiento propio que venía a enriquecer la historia universal; por la otra, la del surgimiento de un nuevo paradigma historiográfico en el que se empezaba a moldear la gran síntesis del pasado incaico con el nuevo orden colonial: la historia de los incas con la de los españoles que poco a poco se iban haciendo a las costumbres de la tierra. En una palabra el nuevo paradigma era la expresión de una historia integral del Perú y, como veremos, alcanzó su momento culminante con Garcilaso de la Vega.

Ahora bien en la creación de este nuevo paradigma historiográfico no sólo se incluyeron los cronistas hispano - peruanos citados como Cieza, Betanzos o Cabello de Balboa. Hubo también un grupo de cronistas generales de Indias que fueron abriendo camino en la comprensión de la naturaleza de las nuevas tierras y de los hombres que las habitaban. Dentro de este contexto ya ha sido citado Gonzalo Fernández de Oviedo, viajero incansable y según las Casas, hombre poco escrupuloso para hacer negocios con los indios. A pesar de ello, los peruanistas lo consideran como el hombre interesado en

⁵³⁶ Las obras de estos tres cronistas no se publicaron hasta el siglo XIX. La de Betanzos apareció en Madrid, 1880, publicada por Marcos Jiménez de la Espada; la de Molina, por la Hakluyt Society de Londres en 1873; y la de Cabello apareció por primera vez en París, 1840 en la colección de viajes impresa por Henry Ternaux Compans. Actualmente de todas hay muchas ediciones.

allegar datos acerca de la historia de Perú de boca de testigos presenciales autor de páginas de gran valor histórico.⁵³⁷

En la segunda mitad del siglo XVI la crónica general se enriquece con la obra de dos religiosos: el dominico fray Bartolomé de las Casas y el jesuita José de Acosta. De Las Casas ya se ha comentado su pensamiento a lo largo de esta tesis y su lucha pro indígena. Desde sus primeros años en las Antillas, el dominico no descansó de escribir cartas y memoriales al Emperador y a su hijo. Alrededor de 1539, redacta su primer libro amplio, titulado *De unico vocationis modo omnium gentium*, Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, en el que expone el diseño de una conquista pacífica basada en la predicación.⁵³⁸ Para el conocido lascasista Ángel Losada, en este tratado aparecen las principales ideas con las que forjó sus propuestas para sus obras mayores, en especial la *Historia general de las Indias* y la *Apologética historia sumaria*.

Respecto de la historia del Perú cabe recordar que el dominico proporcionó cuantiosos datos sobre aquellas tierras que nunca visitó.⁵³⁹ Puede decirse que las tierras incaicas están presentes e sus principales obra incluyendo la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Particularmente en la *Apologética historia sumaria* abundan los capítulos sobre el Perú, a tal grado que el americanista Marcos Jiménez de la Espada los reunió en un volumen titulado *De las antiguas gentes del Perú*, Madrid 1892. Pero hay que decir también que fray Bartolomé, al final de su vida terminó dos obras dedicadas exclusivamente a aquellas tierras *De thesauris* y las *Doce dudas*⁵⁴⁰. La primera de ellas traducida como los *Tesoros del Perú* incluye cuantiosas reflexiones acerca de la ética de la conquista y de las encomiendas. La segunda contiene doce dudas acerca de la opresión y servidumbre que padecen los indios del Perú.

En definitiva, Bartolomé de las Casas contribuyó en sus obras al conocimiento del pasado incaico y con mayor fuerza aún, al mundo indígena que luchaba por abrirse

⁵³⁷ Raúl Porras Barrenechea, *op. cit.* p. 144. como ya se dijo los capítulos dedicados al Perú no fueron publicados hasta la edición completa de la Historia general de las Indias, Madrid, Academia de la Historia, 1851-1855.

⁵³⁸ En este tratado reúne además todos los decretos de la Iglesia sobre la relación con los indígenas y desde luego la bula *Sublimis Deus* de Paulo III. *Vid.* Ángel Losada, Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la crítica moderna, Madrid, Editorial Tecnos, 1970, p. 338. El tratado *De unico vocationis modo*, fue traducido por primera vez por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

⁵³⁹ En uno de sus viajes a España, el Emperador le ofreció un obispado en Cuzco y él lo rehusó; poco después, en 1543 le ofreció el de Chiapas y sus hermanos de Orden de Valladolid le convencieron de que lo aceptara.

⁵⁴⁰ *Los tesoros del Perú* fue terminada en 1563. La primera publicación es de Ángel Losada, Madrid, 1958. *Las Doce dudas* fueron publicadas por primera vez por Juan Antonio Llorente, Paris, 1822.

paso en el nuevo orden colonial. Aunque muchas de sus obras - la mayoría - no se publicaron hasta el siglo XIX, es importante señalar que sus manuscritos influyeron e la historiografía del siglo XVI y fueron conocidos y aprovechados por los cronistas generales como Gómara y Herrera y por su casi contemporáneo el jesuita José de Acosta.

Acosta llegó al Perú en 1572, un año después que lo hiciera la Compañía de Jesús de la que era miembro. Formado en los colegios jesuíticos de España e Italia tuvo importante papel en la organización de los nuevos colegios de Lima. Se quedó en Perú hasta 1585, después pasó tres años en México y en 1588 regresó a España. Con los datos reunidos en el Perú, más el cúmulo de papeles que para fin de siglo existía sobre el Nuevo Mundo, logró redactar una de las obras generales más completas del XVI titulada *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerra de los indios*, Sevilla, 1590. En el título se dice la extensa materia que cubre Acosta como geógrafo, naturalista, físico, historiador, etnólogo y narrador ameno de todo cuanto vio. No es extraño que el libro tuviera gran éxito y que antes de terminar el siglo se tradujera al italiano, francés, holandés y alemán y, a principios del XVII al inglés y al latín.⁵⁴¹

Amigo y jesuita también es el padre Blas Valera, mestizo hijo de Luis Valera conquistador y fundador de Chachapoyas, lugar de nacimiento del jesuita, ubicado en el departamento de Amazonas en la parte norte de las tierras peruanas, y de una indígena Francisca Pérez; Valera estudio latín en Trujillo y en 1573 fue ordenado sacerdote; y autor de una obra perdida, en latín *Historia Indica u Occidentales* empezada en 1578.⁵⁴² Por su dominio de las lenguas latín, quechua y aymara pronto fue representante de la nueva corriente incaista trazada por Cieza de León y seguida por los historiadores citados que recuperaron la memoria y el sentir del Incario. También estuvo presente en la redacción de catecismos en quechua y aymara encargados a un grupo de quechuistas por el Concilio de Lima 1583. Escribió una *Historia de los incas* y se embarcó a España para publicarla, con tan mala fortuna que al llegar a Cádiz, la ciudad fue saqueada por los ingleses y sus papeles desaparecieron. A través de un amigo jesuita los papeles llegaron a manos de Garcilaso y he aquí lo que el Inca dice de ellos:

⁵⁴¹ En realidad la edición de Sevilla estuvo precedida por otra de Salamanca, 1589, en latín: *De natura novi orbis*.

⁵⁴² Inca Garcilaso de la Vega *Comentarios reales*., *op.cit.* Índice analítico y glosario, p. 869.

Esto puse aquí por enriquecer mi historia porque cierto, sin lisonja alguna, se puede decir que todo lo que el P. Blas Valera tenía escrito, eran perlas y piedras preciosas: no mereció mi tierra verse adornada dellas.⁵⁴³

En suma, al finalizar el siglo XVI existía un cúmulo de escritos sobre Perú, muchos de ellos publicados e incluso traducidos a otras lenguas; existía, puede decirse un universo de crónicas escritas por gentes de diversos intereses y para diversos fines, como ya se ha visto. Existía dentro de este universo una corriente historiográfica de recuperación del pasado incaico, de revaloración de su cultura, de su pensamiento. Garcilaso tuvo a la mano este universo de crónicas cuando comenzó a escribir sus *Comentarios reales* en Córdoba hacia 1591. En ellas y en su *Historia general del Perú* cita frecuentemente a Cieza, Xerez, El Palentino, Acosta, Varela, entre otros. De todos ellos extrajo información que él transformó en creación. Además poseedor de una cultura clásica firme y profunda, supo situar la civilización incaica en un lugar protagónico entre las grandes culturas de la humanidad. En él predomina el proceso de acercamiento al otro, de conocimiento etnológico de las culturas, el estudio y registro del pasado del Imperio. Nadie como él logró elaborar una síntesis de comprensión cultural de dos mundos que chocaron sin denostar a ninguno de los dos.

Mientras redactaba su obra en Córdoba una nueva generación de historiadores quechuas recogía, en su propia lengua, la memoria histórica de su pueblo y el pensamiento que sobre lo divino y lo humano lograron imponer los incas en los Andes. Entre ellos destacan Tito Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacutic y Felipe Huaman Poma de Ayala⁵⁴⁴. Tito Cusi era hijo de Manco Inca, el rebelde que se alzó a la caída de Cuzco en 1533. Tito Cusi, que prosiguió la rebelión de Vilcapamba, finalmente pactó con los españoles y en 1568 dictó al agustino Marcos García un *Memorial* o *Instrucción* a modo de crónica en el que cuenta la conquista desde la perspectiva de los gobernantes incas.

Juan de Santa Cruz Pachacutic era indio principal de Collasuyo, población cercana a Cuzco. Escribió una relación de Antigüedades de estos reinos del Perú. Reconstruye la historia de los incas y de sus gobernantes con orgullo, sentido de clase,

⁵⁴³ *Ibid.* libro III, cap. XI. La posesión de los papeles de Valera por Garcilaso dio origen a la polémica Riva Agüero - González de la Rosa ya comentada en el capítulo III de esta tesis.

⁵⁴⁴ La obra de Tito Cusi Yupanqui así como los dos cronistas que siguen, Santa Cruz y Poma de Ayala sólo se publicaron en época moderna, siglos XIX y XX, en parte por Marcos Jiménez de la Espada. De Poma de Ayala hay muchas ediciones recientes.

con detallada información que hoy llamaríamos antropológica. Por último Felipe Huamán Poma de Ayala (Waman Puma) mestizo peruano, escribió su famosa *Buena Coronica y buen gobierno* a principios del siglo XVII, cuando Garcilaso publicaba en España, en la que deja un retrato de la sociedad colonial de Perú lleno de protesta, sátira y burla de lo español. Sin embargo, en su viaje de recorrido por todo el Perú, junto con su hijo, le escribe a Felipe III no sólo lo que ve, y conoce sino también las estructuras, divinidades espíritus y criterios que fundamentaron la tradición autóctona que aún estaba viva. Pretendió armonizar el cristianismo y la cosmología nativa y resalta la similitud entre instituciones incas y españolas para proponer una cosmología universal que fuera válida para todos los pueblos del mundo. Los tres autores mencionados constituyen lo que Raúl Porras Barrenechea llama “crónica india”, en la que se refleja el punto de vista del vencido, la derrota de una civilización que no había conocido derrotas. Con ellas termino esta breve exposición del “Contexto historiográfico de Garcilaso”, necesaria para comprender lo que el Inca recibió y asimiló en sus obras y sobre todo, lo que aportó y creó como historiador y literato.

El Inca Humanista: sus primeros escritos.

Como ya se dijo en las páginas anteriores, la obra escrita del Inca abarca dos temas; por un lado tenemos su traducción de los *Diálogos de Amor*, de índole filosófica. Y por el otro, sus escritos de índole histórica que son tres: *La Florida del Inca*, *Los Comentarios reales* y la *Historia general de Perú*. Veamos en primer lugar su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, considerada una obra de carácter filosófico y humanístico.

Desde niño, el Inca tuvo oportunidad en Cuzco de entrar en el humanismo clásico, al estudiar gramática es decir latín. El hecho de que escogiera traducir los *Diálogos* de León Hebreo del italiano al español, muestra que dominaba la lengua italiana. Algunos biógrafos de Garcilaso piensan que nunca vivió en Italia. Tal es el caso de Aurelio Miró Quesada quien afirma que nuestro cronista no tuvo tiempo de estar allá,⁵⁴⁵ contradiciendo a José de la Riva Agüero. Sin embargo, el escritor Carrillo Espejo, en un reciente libro de 1996⁵⁴⁶, escribe que Garcilaso estuvo, durante su

⁵⁴⁵ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y...*, p. 451.

⁵⁴⁶ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos III, el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. p.35, (*Enciclopedia histórica de la literatura peruana*, 8.)

³⁶⁶ *Loc.cit.*

estancia en la milicia, aproximadamente un año en una guarnición militar en la Toscana. Carrillo dice: “El año de 1564 no está documentado en Montilla y sugiere más de un biógrafo que durante este año estuvo en las guarnición de Navarra en Italia”,⁵⁴⁷ suposición que me parece razonable ya que esto explica más fácilmente que el Inca tuviera un mayor acercamiento al idioma italiano. El viaje a Italia, en un momento de esplendor del Renacimiento, fue fundamental en la formación del Inca y lo marcó de manera especial. En ese tiempo indudablemente aprendió algo de italiano aunque este idioma lo perfeccionó y dominó gracias a su capacidad de estudio, de disciplina, a sus lecturas y sobre todo, a su interés por el humanismo. El hecho es que la traducción de los *Diálogos*, le abrió las puertas a la cultura universal.

De manera sucinta haré a continuación una descripción de esta gran obra titulada: *La Traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reynos y provincias del Pirú.*

La traducción del libro de Jehudah Abarbanel o León Hebreo constituyó su primera obra, y la primera de un peruano en el ámbito universal. La dedicó al Rey Don Felipe, y se publicó en Madrid, en casa de Pedro Madrigal en 1590. El Inca escogió esta obra probablemente porque León Hebreo era un filósofo renacentista en un tiempo en que el Renacimiento estaba en su esplendor. En ella se presenta el amor a la manera neoplatónica, como algo espiritual que emana de Dios y al que se llega a través de la belleza y es el goce estético lo que permite la comunicación con lo espiritual universal. Miró Quesada dice que la traducción de estos *Diálogos* hecha por el Inca “fue la tercera versión al castellano, venció y eclipsó a poco a las dos anteriores, por lo claro y lo puro de su estilo, su fidelidad ceñida al texto y su admirable fluidez literaria”.⁵⁴⁸

El mismo Garcilaso ha dejado constancia del motivo que tuvo para realizar esta traducción:

Por no estar de ocioso, que cansa más que el trabajar, he dado en otras pretensiones y esperanzas de mayor contento y recreación del ánimo que las de la hacienda, como fue traducir los *Tres Diálogos de Amor* de León Hebreo.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Miró Quesada, *El Inca Garcilaso...*, p. 463.

⁵⁴⁹ Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, “Proemio al lector”, p. 9.

También vuelve a tocar este tema en otro texto, una de las cartas que envió a su amigo, el anticuario Juan Fernández Franco, y que cita Carlos Daniel Valcárcel, en su libro titulado *Garcilaso el Inca Humanista*:

Nos pasamos mis condiscípulos y yo al ejercicio de la jineta, de caballos y armas, hasta que vine a España, donde también ha habido el mismo ejercicio, hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey me encerraron en mi rincón. Y por la ociosidad que en él tenía, di en traducir al León Hebreo, cebado de la dulzura y suavidad de su Filosofía.⁵⁵⁰

Con esta traducción empezó su oficio de escritor y en ella demuestra los vastos conocimientos filosóficos con que contaba, indispensables para lograr darle sentido muy exacto a la versión de una lengua a otra. No voy a profundizar en este tema de la filosofía neoplatónica, tema muy bien tratado por José Durand en su “Estudio Preliminar”, a la ya citada edición de la *Historia general del Perú*, de Garcilaso, de 1962.

Brevemente haré un repaso del contenido: la obra está escrita a manera de diálogo, técnica muy usada en el Renacimiento y se construye sobre dos interlocutores que son Sofía y Filón. Está dividida en dos partes: la primera consta de dos Diálogos, “Diálogo primero del Amor” y “La comunidad del Amor”. En ella Filón y Sofía hablan sobre diferentes tópicos del amor: el deseo, la felicidad, el arte, la sabiduría, la belleza y la sapiencia de la cual, ella, dice:

es el hábito del principio y la conclusión de todas las cosas que tienen ser. Sola ésta sube al conocimiento más alto de las cosas espirituales, y los griegos la llaman teología, que quiere decir ciencia divina, y se llamó primero filosofía porque es cabeza de todas las ciencias y nuestro entendimiento se ejercita en ella en el último y más perfecto ser suyo.⁵⁵¹

Filón contesta de forma muy acertada, explicándole que para amar algo es necesario conocerlo y también nombra las virtudes que hace falta tener para lograr que lo que se quiera sea bueno. Le dice que sólo se ama lo bueno y que esto puede ser de tres formas: deleitable, provechoso, y honesto, aunque lo deleitable corrompe; por lo tanto el amor verdadero es el que es honesto y provechoso. La segunda parte continúa con la misma tónica y está formada por un sólo diálogo titulado “El Origen del Amor”, en el que se

⁵⁵⁰ Carlos Daniel Valcárcel, *El Inca Humanista...*, p. 73.

⁵⁵¹ *Apud*. Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos...*, p. 98.

habla sobre el amor corporal y el amor espiritual como un todo unido por el amor de Dios que es la fuente de donde emana toda la perfección.

Estos diálogos de León Hebreo son el equivalente a un compendio de estética ya que tratan sobre lo bueno y lo bello, el amor y la felicidad y las virtudes y hábitos que se deben alcanzar para lograr elevar el espíritu hacia el origen divino del amor de Dios. Al traducir un tema como éste, de filosofía clásica, Garcilaso entró al círculo de los literatos de moda. Los *Diálogos* llevaron al Inca a acercarse a maestros y a tener por amigos a gente de alto nivel intelectual entre ellos Ambrosio de Morales de quién Miró Quesada dice:

Honra de la ciudad, cronista del Reino bajo el patrocinio de Felipe II, intelectual consagrado hondamente, y hasta absorbentemente, a las actividades literarias [...] quien tuvo en sus manos la traducción de León Hebreo [...] [de quien Garcilaso] en sus postreros días iba a escribir “Merecí besarle las manos, y fue tanta la merced que me hizo, que me adoptó por hijo, y tomó por suyos mis trabajos”.⁵⁵²

Sin duda la traducción que hizo Garcilaso fue excelente y sigue siendo la más reconocida hasta el día de hoy porque el traductor logró hacer suyos los pensamientos de León Hebreo.

El Inca Historiador: La Florida del Inca.

Después de acabar la traducción de los *Diálogos* de León Hebreo, el Inca tomó otro tema: la elaboración de obras históricas. Entre paréntesis aludiré, en primer lugar, a un ensayo ológrafo escrito por él de veintiocho páginas, cuyo original se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Este documento fue publicado por Miguel Laso de la Vega, en 1929,⁵⁵³ y vuelto a transcribir por Raúl Porras en 1951. Dicho documento había sido escrito con el propósito de servir de prólogo a la obra *La Florida del Inca*, pero el autor no lo incluyó. Se titula *Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas, con algunos pasos de historias dignas de memoria*. Es un tipo de genealogía muy usual en el siglo XVI, que demuestra el deseo de Garcilaso por dar a conocer sus raíces tanto españolas como indígenas. En él es notorio el interés por la historia que muestra ya el Inca y se observa el cuidado que puso el autor en la cronología al rastrear e hilvanar la ascendencia de sus apellidos, cosa que hace después

⁵⁵² Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 126.

³⁷² *Apud.* Francisco Carrillo Espejo, *op. cit.* p. 48.

con los hechos que relata en las otras obras históricas, siempre cotejando textos e investigando en busca de la verdad de los acontecimientos narrados.

Su sentido de la historia se manifiesta con más fuerza en la ya famosa obra *La Florida del Inca. Historia del adelantado Hernando de Soto, Gobernador y Capitán General del Reino de La Florida, y de otros heroicos cavalleros españoles e indios; escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de Su Magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de los reynos y provincias del Perú*. Por causas y trámites diversos, *La Florida* vio la luz por primera vez en 1605, en Lisboa, impresa por Pedro Crasbeek. La segunda edición de esta obra, fue la publicada en Madrid, dirigida a la Reyna Nuestra Señora, el Año de 1722 a costa de Nicolás Rodríguez Franco, 2 volúmenes.; una tercera, es la de 1803, editada en Madrid, por Villalpando; la cuarta es la de 1829, Madrid, imprenta de los hijos de Doña Catalina Piñuela, 2 volúmenes. Siguiendo a Durand añadiré que también se ha traducido a diferentes idiomas: francés, alemán, inglés y flamenco. Durand menciona además algunas antologías de *La Florida* en español.⁵⁵⁴

La Florida es la narración de la epopeya que llevó a cabo un grupo de españoles, bajo el mando del adelantado Hernando de Soto en el territorio americano que ellos mismos denominaron Florida, debido a que fue descubierto el día de Pascua Florida. Este hecho histórico fue narrado a Garcilaso por un testigo presencial, Gonzalo Silvestre, quien fue la fuente principal de donde el Inca tomó los datos para redactar dicha obra. Silvestre formó parte de esta expedición y según Garcilaso, “fue muy buen soldado y muchas veces fue caudillo, y se halló en todos los sucesos de este descubrimiento, y así pudo dar la relación de esta historia tan cumplida como va”.⁵⁵⁵ Garcilaso lo menciona constantemente en los diferentes capítulos de este libro. Dicho testigo había colaborado también en la conquista de tierras peruanas y vivió sus últimos años en una ciudad de España llamado Posadas, cerca de Córdoba, lugar en donde coincidió con el Inca. El cronista, de manera honesta, continuamente hace alusión a que él fue simplemente el conducto para relatar esta historia, ya que consideraba no debía perderse. El Inca coteja esta narración oral con otras dos crónicas que tratan sobre el mismo tema, de otros dos testigos de vista. Una de las crónicas se llama *Las peregrinaciones*, escrita por Alonso Carmona quien, también había participado en esta expedición a la Florida. El propio Inca recuerda que Alonso de Carmona pasó seis años

⁵⁵⁴ José Durand, "Estudio bibliográfico", en Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. LXXI-LXXXV, (*Serie Cronistas de Indios*).

⁵⁵⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida...*, p. 6.

peregrinando por la Florida y que, una vez vuelto a su patria gustaba recordar aquella peregrinación.⁵⁵⁶

La otra crónica con la que el Inca comparó su obra fue la llamada *La Relación*, de Juan Coles. Esta le sirvió para abundar en datos y comparar, una vez más, la información que ya tenía sobre la expedición de Soto. Garcilaso confiesa que gracias a Carmona y Coles pudo volver a redactar con más amplitud el texto, a tal grado que afirma “que se vea como tres relaciones son una misma”.⁵⁵⁷ Estos comentarios que proporciona el autor, permiten darnos cuenta que las fuentes consultadas para la elaboración de *La Florida*, fueron de primera mano y el hecho de que las cotejara entre sí demuestra el gran sentido histórico que se estaba desarrollando en Garcilaso. Existe otra fuente, la cuarta, que probablemente leyó, a la cual Miró Quesada hace referencia en el “Prólogo”⁵⁵⁸ que escribió a la obra *La Florida del Inca*; es la narración escrita por un hidalgo portugués, en la ciudad de Evora en 1557 y titulada *La Relaçom verdadeira dos trabalhos q'ho Governador don Fernando de Souto y certos fidalgos portugueses passaram no descubrimento da provincia de Florida*. Miró Quesada presume que el Inca leyó esta fuente por la semejanza que hay en muchos de los pasajes narrados, aunque comenta que el propósito con que ambas fueron escritas es diferente. Hay que resaltar que, a diferencia de las tres anteriores, Garcilaso nunca la cita.

En el “Proemio al lector” de *La Florida*, el Inca explica la intención que tuvo al escribir este libro. Dice que, conversando con un caballero que participó en la expedición de la Florida y al oírle narrar las hazañas tan grandes que allí habían ocurrido, no quiso que éstas cayeran en el olvido; y recuerda su identidad: “porque soy hijo de un español y de una india, importuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, sirviéndole yo de escribiente”⁵⁵⁹. Sin embargo, no fue fácil llevar a cabo esta tarea de rescate de la historia por lo que la obra quedó terminada más de veinte años después. Añade que otro de los objetivos que pretendía era que la nueva tierra fuera colonizada: “se esfuerce España a la ganar y poblar [...] donde envíe a habitar a sus hijos, como hacían los antiguos romanos cuando no cabían en su patria”.⁵⁶⁰ El Inca pensaba que las tierras que se iban descubriendo no sólo fueran exploradas sino

⁵⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁵⁷ *Ibid.* p. 7.

⁵⁵⁸ Aurelio Miró Quesada, “Prólogo”, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. L I. *Serie Cronistas de Indias*. (Biblioteca Americana).

⁵⁵⁹ Inca Garcilaso de la Vega *La Florida...*, p. 9.

⁵⁶⁰ *Ibid.* p. 6.

también habitadas ya que, de esta manera, sería más fácil y provechoso que se lograra una mejor y firme evangelización de infieles.

El autor divide su obra en seis libros, “conforme a los seis años que en la jornada se gestaron”,⁵⁶¹ del año 1538 al 1543, con un total de ciento setenta capítulos. En la portada de cada libro escribe una pequeña sinopsis de lo que trata. El libro primero contiene quince capítulos: La descripción de ella [La Florida] las costumbres de sus naturales; quién fue su descubridor, y los que después acá han ido; la gente que Hernando de Soto llevó; lo que en la Habana ordenó y proveyó, y cómo se embarcó para la Florida.

Lo más relevante de este libro son los grandes preparativos que tuvo que hacer Soto para llevar a cabo esta difícil empresa así como su viaje a Valladolid para conseguir la licencia de Carlos V. Soto fue nombrado por el rey adelantado y capitán general de la Florida y gobernador, cargo que también recibe para la isla de Santiago de Cuba. Hay un suceso que se narra en el capítulo XII en el que quiero detenerme ya que es un hecho a mi parecer muy terrible y que Garcilaso solamente refiere como un caso notable. El Inca, en este capítulo, narra cómo después de que ellos salieron de Santiago de Cuba en 1538, “tierra próspera y rica y muy poblada de indios”, éstos dieron en ahorcarse todos. El motivo que el autor atribuye como causa de este suceso pavoroso fue que en:

toda aquella región de tierra sea muy caliente y húmida, la gente natural que en ella había era gente regalada y floja para poco trabajo [...] por la mucha fertilidad [...] que por poco maíz que sembraran cogían por año más de lo que habían de menester para el sustento de la vida natural [...] y, como no conociesen el oro por riqueza ni lo estimasen hacíaseles de mal el sacarlo de los arroyos [...] y sentían demasiadamente, por poca que fuese, la molestia que sobre ello les daban los españoles [...] se ahorcaron de tal manera y con tanta priesa[...]era lástima del mundo verlos colgados [...] como pájaros zorzales cuando les armas lazos.

Este “caso notable” para el Inca, a mí me parece uno de los pasajes más sombríos que se han escrito sobre las repercusiones de la Conquista en el Nuevo Mundo pues denuncia que, a pesar de que ya habían pasado más de cuarenta y tantos años del descubrimiento, el sentir de los indígenas por el abuso que los españoles hicieron de ellos no había cambiado y cómo la irrupción tan violenta que sufrieron, causó un cambio en sus

⁵⁶¹ *Loc. cit.*

costumbres y su manera de vivir que no soportaban, al grado que prefirieron matar a sus hijos y morirse.

El cronista dividió el segundo libro de esta obra, en dos partes para que no fuera tan tedioso. La primera parte contiene treinta capítulos, cuyos principales tópicos Garcilaso enumeró de la siguiente manera:

Relata cómo el gobernador llegó a la Florida y halló rastro de Pánfilo Narváez y un cristiano cautivo al que atormentaban los indios; los tormentos y la cruel vida que los indios le daban; las generosidades de un indio, señor de vasallos; y los sucesos que acaecieron en las primeras ocho provincias que descubrieron.

En esta parte de la obra me parece importante la descripción que geográfica que hace el Inca y el discurso soberbio y erudito que pronuncia el cacique Vitachuco:

Bien parece que son mozos y que os falta juicio y experiencia para decir lo que acerca de estos españoles decís [...] y que son muy valientes y hijos del Sol [...] ¿No miráis que estos cristianos no pueden ser mejores que los pasados, que tantas crueldades hicieron en esta tierra, pues son de una misma nación y ley?⁵⁶²

Por la elocuencia y las palabras que conforman este discurso, es obvio que Garcilaso lo puso en boca del cacique. Es un discurso, muy bello hecho al estilo de los clásicos, que tan en boga estaban en esa época.

La segunda parte contiene veinticinco capítulos, que Garcilaso organizó alrededor de los siguientes temas: Donde se verán las muchas y bravas peleas que, en pasos dificultosos, indios y españoles tuvieron en la gran provincia de Apalache; la prisión de su cacique, su extraña huida y la fertilidad de aquella gran provincia.

En ellos relata las vicisitudes y luchas a que los españoles se enfrentaron al tratar de conquistar estas tierras de la Florida, en busca del oro y plata que era su motivo fundamental, al igual que capturar esclavos. El Inca hace hincapié en aclarar que el territorio, que Hernando de Soto llama provincia de Apalache era diferente al que había descubierto Pánfilo de Narváez y que en la crónica *Comentarios [Naufragios]* había descrito Alvar Núñez Cabeza de Vaca.⁵⁶³ Esto da una visión de lo bien documentado que estuvo el Inca al hacer esta historia de *La Florida* y lo bien que logró eslabonar los acontecimientos, dándole al relato gran continuidad y fluidez. También narra que llegaron a la bahía de Aute y encontraron restos arqueológicos de la expedición de Pánfilo de Narváez.

⁵⁶² *Ibid.* libro II, primera parte, capítulo XXI.

⁵⁶³ *Ibid.* libro II segunda parte, capítulo IV.

El libro tercero contiene treinta y nueve capítulos en los que se narra, entre otros sucesos, las peripecias de los españoles a veces bien acogidos y a veces muertos de hambre; las generosidades de la señora Cofachiqui y de otros caciques, señores de vasallos; algunas batallas y ciertas costumbres de los indios respecto de las mujeres adúlteras y un motín que intentaron hacer algunos soldados.

En este libro se destaca una vez más, cómo la ayuda que los indígenas prestaron en algunos momentos a esta expedición, evitó que todos los españoles murieran, al igual que sucedió en otras partes de América que se conquistaron antes. Garcilaso resalta, en este libro III, la codicia de los españoles, quienes con el impulso de buscar oro y plata, se adentraron en la región, aunque en ocasiones sólo encontraron cobre muy amarillo y otro metal llamado margajita o marcasita. Este hecho, dice el cronista, empezó a decepcionar a los españoles.

El libro cuarto contiene dieciséis capítulos entre los cuales destaco: la muerte de muchos españoles por falta de sal; cómo llegan a Chisca y pasan el Río Grande; procesión que indios y españoles hicieron para adorar la cruz, pidiendo a Dios mercedes; y cómo hallan los españoles invención para hacer sal.

De este libro quiero destacar dos sucesos: el primero, cuando un cacique de la región le pidió al gobernador Soto que rezara a su Dios para que lloviera. Es comprensible este pensamiento de simpatía hacia el Dios de los españoles ya que éstos eran más poderosos, simpatía que debe haber aumentado después de que hicieron una procesión ante la cruz implorando que lloviera y llovió “por más de quince días”.⁵⁶⁴ Y el segundo episodio, que quiero mencionar, es la desesperación y rabia que sintió el adelantado porque algunas de sus gentes tramaban desertar y abandonar la expedición y que Garcilaso recoge en el siguiente discurso:

¿A qué deseáis volver a España? ¿Dejastes en ella algunos mayorazgos que ir a gozar? ¿A que queréis ir a México? ¿A mostrar la vileza y poquedad de vuestros ánimos, que, pudiendo ser señores de un tan gran reino donde tantas y tan hermosas provincias habéis descubierto [...] iros a comer a mesa ajena, pudiéndola tener propia? [...] nadie presuma ausentarse por preeminencias que tenga, que le cortaré la cabeza [...] mientras yo viviere nadie ha de salir de esta tierra, sino que la hemos de conquistar y poblar o morir en la demanda.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ *Ibid.* libro IV, capítulo VI.

⁵⁶⁵ *Ibid.* libro IV, capítulo XI.

Además de ser un discurso valiente y profético, el gobernador lo cumplió al pie de la letra ya que murió antes de que terminara la expedición sin que nadie saliese.

El libro quinto está dividido en dos partes. La primera contiene ocho capítulos en los que el Inca narra varias aventuras de los castellanos en su travesía por ocho provincias; y la muerte lamentable del gobernador Hernando de Soto con sus dos entierros.

Parte importante de este libro son las proezas de los españoles y algunas hazañas de los indígenas. También hay párrafos en los que se narra cómo el adelantado se da cuenta que su empresa se estaba desmoronando y que no lograría sus objetivos por lo que recapacita en la necesidad de poblar:

Porque no dejaba de entender que si él se perdía o moría sin dar principio al poblar la tierra que en muchos años después no se juntaría tanta y tan buena gente y tantos caballos y armas como él había metido en la conquista.⁵⁶⁶

Quiero destacar el cuidado que Garcilaso daba a la relación de esta historia, ya que en este mismo capítulo pide disculpas por no exponer con exactitud los datos geográficos, cuando es más bien de maravillar la similitud con que describió los lugares y la capacidad de documentarse del cronista, quien sin haber estado nunca por esas regiones, logró hacer una buena relación geográfica.

En esta primera parte no se puede dejar de hacer mención de la muerte del gobernador Hernando de Soto, que Garcilaso narra en el capítulo VII, de manera muy emotiva. Todo el capítulo es una alabanza hacia su persona, lo compara en destreza con la lanza con Gonzalo Pizarro que era reconocido como el mejor: “y pocas tan buenas, y ninguna mejor, si no fue la de Gonzalo Pizarro, a la cual de común consentimiento, se le dio siempre honra del primer lugar”. Tampoco podemos dejar de destacar el entierro de Hernando de Soto ya que sus soldados, que lo querían como a un padre, para protegerlo de que fuera ultrajado por los indígenas, intentaron esconder su sepultura y al no lograrlo, desenterraron su cadáver y lo metieron en una encina, a la que le habían hecho un hueco:

Y pusieron en el trozo de la encina con tablas clavadas que abrazaron el cuerpo [...] y con muchas lágrimas y dolor [...] lo pusieron en la

⁵⁶⁶ *Ibid.* libro V, primera parte, capítulo III.

corriente del río encomendando su ánima a Dios, y le vieron irse luego al fondo.⁵⁶⁷

Comprobamos otra vez, en este capítulo VIII, la amplia cultura histórica, del cronista que compara el entierro del adelantado con el funeral de Alarico, el godo bárbaro que invadió Roma y quien también fue sepultado en el lecho de un río, el Bisento. Vale la pena subrayar que este entierro según dice el Inca sucedió “mil ciento treinta y un años antes” del tiempo en que está escribiendo su obra o sea fue en el año 410. Este dato traído a la memoria por el cronista, aparte de hablar de sus conocimientos históricos, demuestra su buena memoria y lo oportuno de su remembranza.

La segunda parte del libro quinto, contiene quince capítulos, en los cuales el núcleo principal de la narración es la retirada de los españoles y todos los peligros a que se enfrentaron hasta su llegada a la costa.

De esta segunda parte sólo resaltaré el descontrol y el desánimo que hubo entre los expedicionarios una vez muerto el adelantado Hernando de Soto y que terminó con el abandono de la empresa. Este hecho de abandonar las tierras sin poblar, fue muy criticado por el cronista, ya que los españoles habían perdido, según él, una oportunidad única de colonizar esta región para la Corona de España, además de grandes honores y fama. Actualmente nos extraña la manera de pensar del Inca porque él pertenecía a un pueblo conquistado. Sin embargo, tal parece que conquistar para él era algo usual y en cierto sentido una obligación de los países, en este caso de España. Esta actitud extraña para nosotros, deja ver que en esos siglos conquistar territorios era una hazaña y se juzgaba con otra moral.

El último libro de esta gran obra es el sexto y contiene veintiún capítulos que versan sobre los problemas que los españoles enfrentaron con los indígenas en los últimos días de su travesía por el río; la llegada de los españoles a la mar; y los sucesos de cincuenta y cinco días de navegación hasta llegar a Pánuco; la buena acogida que la imperial ciudad de México les hizo y cómo se derramaron por diversas partes del mundo. Uno de los hechos a mencionar es el que viene en el capítulo V de este libro, donde cuenta que al desembarcar, para proveerse de comida y agua en un poblado a orillas del río Mississippi, un grupo de españoles, bajo el mando de Gonzalo Silvestre fue atacado por los naturales de la región, los cuales casi los matan, logrando escapar por minutos, pero perdieron los últimos caballos que les quedaban y que habían bajado de los bergantines con ellos: “perecieron los caballos que para este descubrimiento y

⁵⁶⁷ *Ibid.* libro V, capítulo VIII.

conquista de la Florida habían entrado en ella”. También relata en el capítulo VII la muerte de un grupo de soldados que en el “decimosexto día de navegación perdieron la vida “cuarenta y ocho hombres de los mejores y más valientes que en la armada iban”.

En resumen en este último capítulo Garcilaso hace una comparación de los hombres que llegaron a la Florida: “mil hombres toda gente lucida, apercebida de armas y arreos de sus personas y caballos, [trescientos cincuenta] tanto que hasta entonces [...] no se ha visto tan buena banda de gente y caballos”, con los que se embarcaron de regreso hacia México, alrededor de trescientos cincuenta españoles y unos treinta indios. Algo que me llamó la atención fue que en este último libro, Garcilaso utiliza un vocabulario marino al narrar la huída de estos hombres, por río y mar; no utiliza palabras comunes como son: proa, popa, estribor, babor, sino que usa otras como ciar, que significa remar hacia atrás, zabordar, que quiere decir varar o encallar el barco en tierra. Es loable el conocimiento del lenguaje que tenía este escritor y el uso que hace de él.

A lo largo de estos seis libros, el lector puede darse cuenta del oficio de historiar que tiene el Inca, cómo hila y teje la narración de los hechos que va presentando; retoma ciertos pasajes a los que hizo alusión en otros capítulos del libro, en el momento preciso en que se habla de algo ligado con el tema; por ejemplo: en el capítulo XVIII de este último libro, al narrar la acogida tan esplendorosa que les dio el Virrey Antonio de Mendoza y sus gentes a los soldados que llegaron a México de la Florida, retoma Garcilaso un pasaje, que ya cité textualmente, del capítulo XI del libro IV, en el que habla de la amonestación que Soto había hecho a sus gentes durante la expedición, cuando éstas se habían amotinado en la provincia de Mauvila y les recrimina el porqué se querían venir a México a dar lástima y a comer en casa ajena cuando podrían tener la suya propia. Lo trae magistralmente a colación al escribir que estos soldados, al notar lo mucho en que se valoraban las pocas perlas, aljófares, gamuzas y pieles que habían traído de la Florida, se arrepentían de haber dejado pasar la oportunidad de haberse hecho de tierras en donde había abundancia de todo.

En *La Florida* se afianza la vocación de historiador y de escritor de primera categoría de Garcilaso. Es una narración de gran estilo literario y por eso se le ha llamado *La Araucana* en prosa,⁵⁶⁸ que muestra los grandes recursos estilísticos con que contaba el Inca. Aquí es claro cómo inserta, en algunos capítulos, aspectos típicos de la novela italiana como son, el recrear “la cortesía medieval y renacentista” en estas tierras

⁵⁶⁸ Miró Quesada *El Inca Garcilaso...*, p. 151.

americanas. Algunos estudiosos resaltan que también introduce en esta obra el relato en primera persona, “la nota más distintiva de los orígenes literarios hispanoamericanos”.⁵⁶⁹ Es una obra de mucho mérito, y que será puerta de entrada para las siguientes.

El Inca historiador: Los Comentarios reales.

La obra histórica más extensa e importante del Inca Garcilaso de la Vega se refiere al Perú. Como ya se ha dicho es un relato que abarca desde el inicio del imperio incaico, hasta el siglo XVI. Esta obra se publicó en dos libros: los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú* que fueron pensados por el Inca como una gran crónica. El título exacto de los *Comentarios* es: *Primera parte de Los Comentarios reales que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles pasaran a él*, dirigidos a la Serenísima princesa doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bragança e impresos en Lisboa en las oficinas de Pedro Crasbeeck, MDCIX. Dicha obra, pronto se hizo universal, traducida a varias lenguas como ya se ha dicho al hablar de *La imagen del Inca Garcilaso a través de sus biógrafos*. Mencionaré la segunda edición, en la que me voy a basar para esta investigación y es la que se publicó en Madrid, en 1723, enmendada: y añadida de la vida de Inti Cusi Tituiupanqui, penúltimo Inca; con dos tablas una de los Capítulos y otra, de las Cosas Notables. En la Oficina Real y a costa de Nicolás Rodríguez Franco. Entre las ediciones modernas más destacadas que se han hecho nombraremos la que estuvo a cargo de Angel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, Editores, S.A. 1943, 2 Vols.; y la que hizo la Universidad Nacional de San Marcos en 1959, con prólogo de José Durand Flores. Por último, quiero mencionar dos ediciones recientes la de Dolores Bravo de 1982, de la Secretaría de Educación Pública y otra, la del Fondo de Cultura Económica de 1995, con edición, índice analítico y glosario de fue Carlos Aranibar, la cual me ha sido de mucha ayuda, particularmente por contar con un lenguaje muy accesible y un glosario muy completo.

Empezaré por mencionar las principales fuentes consultadas por el Inca para elaborar los *Comentarios*, fuentes que él mismo cita a lo largo de su obra. Entre ellas tenemos: la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara; la *Historia*

⁵⁶⁹ Raquel Rodríguez Chang, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, Siglos XVI y XVII*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982, p. 117. (*Studia Humanitatis*.)

del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú, de Agustín de Zárate; la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León; la *Historia Natural y moral de las Indias* de José de Acosta; la *Historia del Perú* de Diego Fernández y desde luego el padre Blas Valera, cuyos papeles se perdieron en el saqueo de Cádiz de 1596 por los ingleses, hecho que ya mencionamos, y de quien dice el Inca que “escribía la historia de aquel Imperio en elegantísimo latín”. Los papeles escritos por tan notable autor quedaron tan destrozados que, comentaba el Inca, “falta lo más y mejor”.⁵⁷⁰ Garcilaso recibió dichos escritos del jesuita Pedro Maldonado de Saavedra. Estos cronistas fueron las fuentes principales a las que el Inca recurrió en su obra, más no las únicas. En varios de los aspectos que trata en su crónica mucho se apoya en ellos, pero siempre los cita e inclusive, como él dice, “los glosa y comenta”. Además contó con la ventaja de conocer la lengua quechua, lo que le proporcionó abundancia de fuentes orales. Aclara que va a escribir sobre el origen de los Incas basándose en la historia oral, “lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y a otros sus mayores acerca de este origen y principio”.⁵⁷¹ Muchos de los pasajes de la antigüedad inca sobre los que escribió el cronista, los escuchó directamente de parientes maternos, tíos, primos y amigos, que le relataron el comienzo del imperio incaico, el origen divino de los incas, sus tradiciones, su religión y su historia. Muchas de estas creencias cosmogónicas se las platicaron y él las recibió como partícipe de aquella cultura.

El conocimiento de la lengua quechua fue un hecho determinante para la comprensión e interpretación del pasado incaico, ya que la lengua fue un instrumento que le permitió penetrar a fondo en el pensamiento de ese pasado. Subraya el lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino que “el Inca es recordado, no sólo por su prosa y por la visión apasionada de sus antepasados, sino también por sus preocupaciones lingüísticas. Para Cerrón Palomino, las disquisiciones lingüísticas de Garcilaso, son un hilo conductor de su discurso y parte indiscutible de la argumentación histórica.”⁵⁷²

Es importante hacer hincapié en algo que ya mencioné con anterioridad, y es que la visión que Garcilaso proporciona del mundo antiguo incaico se basa en este tipo de fuentes primarias adquiridas, repito, en su propia lengua, el quechua. Aprovecho para subrayar que en el imperio incaico, el quechua era obligatorio para todos. Garcilaso en

⁵⁷⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo VI.

⁵⁷¹ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

⁵⁷² Rodolfo Cerrón Palomino ha reconstruido los conceptos gramaticales que el Inca esboza a lo largo de su obra, especialmente en los *Comentarios reales*. Subraya los correspondientes a fonología, morfosintaxis y semántica del quechua. Vid. “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”, en *Amerindia. Revue d’Ethnolinguistique Américaine*, Paris, A.E.G. 1995, v. 19-20, p. 191-202.

el capítulo I del libro VII, refiere que: “mandaron aquellos reyes aprender la lengua general para cuya enseñanza pusieron en cada provincia maestros Incas.” Esta fungía como una lengua franca entre todos los pueblos. Pero el Inca en este capítulo, informa que había otra lengua, que sólo hablaban los de sangre real, entre ellos, “como lenguaje divino” y que no entendían, ni era lícito que la aprendieran los demás indios. Y que, para cuando el Inca estaba viviendo en España, le informaron sus amigos peruanos que dicha lengua ya no existía pues “como pereció la república [...] también el lenguaje de ellos”. Recordemos que los incas también tuvieron los *quipus*, un sistema de nudos que tejían, y al que tenían acceso los *quipucamayus* [especie de contadores] que utilizaban éstos para llevar en orden las cuentas de la administración económica. Los *quipus* también servían para, a través de nudos, marcar ciertas claves que les ayudaban a traer a la memoria determinados hechos históricos. El Inca supo utilizar los *quipus*: “yo traté los *quipus* y nudos con los indios de mi padre”.⁵⁷³ Dicha cita comprueba que en Perú el Inca, tuvo conocimientos que le dieron acceso a sus tradiciones.

En el Proemio de los *Comentarios reales*, el Inca especifica los motivos que lo movieron a escribir esta obra:

Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del nuevo mundo, como la de México y la del Perú [...] no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar [...] Que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales como natural de la ciudad del Cuzco [...] tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado [...] Por lo cual forzado del amor natural de la patria me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles.

En las “Advertencias que siguen al “Proemio” insiste en el tema diciendo que escribe porque él conoce la lengua y la historia de su tierra con mayor profundidad que los historiadores españoles.

Los *Comentarios reales* constan de nueve libros con un total de doscientos sesenta y dos capítulos que tocan distintos temas, algunos de disciplinas modernas como arqueología, etnografía, sociología, y otros como la religión, flora, fauna e historia, todos ellos referentes a los incas y al Nuevo Mundo.

⁵⁷³ *Ibid.* libro VI, capítulo IX.

El primer libro contiene veintiséis capítulos, que resumo: “Donde se trata del descubrimiento del nombre del Perú. La idolatría y manera de vivir de antes de los reyes Incas. El origen de ellos. La vida del primer Inca y lo que hizo con sus primeros vasallos. Y la significación de los nombres reales”.

Me parece importante resaltar de este primer libro los datos que proporciona sobre la redondez de la tierra, así como la aclaración que Garcilaso hace de que el nombre de Perú y el de Nueva Castilla fueron impuestos por los españoles, y su intención de decir la verdad en esta narración:

Y aunque algunas cosas de las dichas [...] parezcan fabulosas me pareció no dejar de escribirlas, por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y menores que de su imperio cuentan. [...] que yo protesto decir llanamente la relación que mamé en la leche [...] y prometo que la afición de ellos no sea parte de dejar de decir la verdad del hecho.⁵⁷⁴

También considero que en este libro en que habla de los orígenes de los incas, hace una reflexión muy acertada ya que deja ver que esta base primordial de la historia es nebulosa en todos los pueblos pero que no por eso hay que menospreciarla.

El segundo libro contiene veintiocho capítulos, de los cuales cito algunos: “sobre la idolatría de los Incas. Y que intuyeron a nuestro Dios verdadero, que creyeron la inmortalidad del ánima y la resurrección universal. Dice sus sacrificios y ceremonias. Y que para su gobierno registraban sus vasallos por decurias: el oficio de los decuriones. La vida y conquistas de Sinchi Roca, segundo rey y las de Lloque Yupanqui, rey tercero. Y las ciencias que los Incas alcanzaron”.

Llama la atención el énfasis con que el Inca quiere demostrar en este segundo libro las coincidencias que existían entre los incas y los españoles en cuanto a creencias religiosas. En el capítulo III, dice que en Perú desde antes que los españoles llegaran, se veneraba la cruz y por lo mismo la cruz cristiana fue muy bien recibida. En el capítulo V también defiende a los incas idólatras porque no “eran viciosos como los de la antigua gentilidad del mundo viejo”⁵⁷⁵ aunque no siempre disculpa a los naturales, pero en su afán de contar la verdad aclara cuando algo es auténtico o no.

El libro tercero está formado por veintiocho capítulos: “contiene la vida y hechos de Maita Cápac, rey cuarto. El primer puente de mimbre que hubo en el Perú, la

⁵⁷⁴ *Ibid.* libro I, capítulo XIX.

⁵⁷⁵ *Ibid.* libro II, capítulo V.

admiración que causó. La vida y conquistas del quinto rey, llamado Cápac Yupanqui. El famoso puente de paja y enea que mandó hacer en el Desaguadero. La descripción de la casa y templo del sol y sus grandes riquezas”.

Además de estos temas que el Inca menciona, vale la pena destacar la descripción que hace de la grandeza de las construcciones de Tiahuanaco al decir: “destaca un cerro [...] hecho a mano tan alto que causa admiración [...] fundado en grandes cimientos de piedra, no se sabe para qué fue hecho ese edificio”. También cuenta de una gran muralla de piedra y cómo sorprende el que pudieran subir éstas ya que no había ninguna cantera cerca del lugar. En otro párrafo habla de unas portadas de piedra y alaba la forma en que están labradas: “las portadas son de una sola pieza, las cuales obras no se alcanza ni se entiende con qué instrumentos o herramientas se pudieron labrar”.⁵⁷⁶

Es interesante el comentario que hace el autor al hablar de la arquitectura de su tierra y subraya que los naturales de la región decían que los edificios de Tiahuanaco eran anteriores a los incas. Datos de estas maravillosas construcciones, dice el Inca, vienen citados en la obra de Cieza de León y de otro sacerdote, discípulo de él, llamado Diego de Alcobaza. A lo largo de este libro III, en casi todos los capítulos habla de las conquistas y la expansión que hicieron los diferentes reyes Incas, siempre recalando que éstos, antes de atacar a sus enemigos les pedían que se rindieran y conforme los pueblos se iban sometiendo, por paz o guerra, los trataban muy bien, dándoles sustento, vestido y cuidados.

El libro cuarto contiene veinticuatro capítulos: “Trata de las vírgenes dedicadas al sol. La ley contra los que las violasen. Cómo se casaban los indios en común y cómo casaban al príncipe heredero. La manera de heredar los estados. Cómo criaban los hijos. La vida de Inca Roca, sexto rey; sus conquistas, las escuelas que fundó y sus dichos. La vida de Yahuar Huácac, sétimo rey. Y de un extraño fantasma que apareció al príncipe, su hijo”.

En este libro continúa hablando de las conquistas de los reyes Incas, quienes seguían expandiéndose por todo el Perú, bajo el pretexto de la religión. Éstos estaban convencidos que tenían que civilizar a los demás pueblos para atraerlos a su dios, el sol. Garcilaso resalta en el capítulo XIX el buen gobierno que llevó el sexto rey Inca Roca. Narra que el gobierno del Yahuar Huácac no fue bueno, ya que era enemigo de atacar a

⁵⁷⁶ *Ibid.* libro III, capítulo I.

las poblaciones, era un poco más pacifista. Este acobardado rey reinó poco tomando el poder su hijo quien fue un gran conquistador.

El libro quinto está formado por veintinueve capítulos: “como se repartían y labraban las tierras. El tributo que daban al Inca. La provisión de armas y bastimentos que tenían para la guerra. Qué daban de vestir a los vasallos. Que no tuvieron mendigantes. Las leyes y ordenanzas en favor de los súbditos, con otras cosas notables. Las victorias y generosidades del príncipe Inca Huiracocha, octavo rey. Su padre privado del Imperio. La huida de un gran señor. El pronóstico de la ida de los españoles”.

En estos capítulos Garcilaso reafirma que el sistema Inca era muy autoritario y paternalista. Como ejemplo menciona el tema de la tierra en el capítulo II en donde explica que, cuando era tiempo de sembrar, había gente especial, destinada por el estado para trabajar las parcelas de los que estaban impedidos o eran viudas o niños. El gobierno determinaba los días que los regidores de cada pueblo tenían que dedicar para esta ayuda: “Labradas las tierras de los pobres labraba cada uno las suyas ayudándose unos a otros como dicen, a tornapeón, luego labraban las del curaca”; si no seguían este orden los ahorcaban. También se destaca en este libro V, capítulo IX, el énfasis que pone el Inca en aclarar que no había pobres ni mendigantes aquí en Perú, ya que les proporcionaban la lana y el algodón necesario para que se vistieran los vasallos y sus familias.

El libro sexto consta de treinta y seis capítulos: “contiene el ornamento y servicio de la casa real de los Incas. Las obsequias reales. Las cacerías de los reyes. Los correos y el contar por nudos. Las conquistas, leyes y gobierno del Inca Pachacútec, noveno rey. La fiesta principal que hacían. Las conquistas de muchos valles de la costa. El aumento de las escuelas del Cuzco y los dichos sentenciosos de este Inca Pachacútec”.

De estos capítulos quiero hacer alusión al XX, ya que revela la solemnidad con que los Incas preparaban la fiesta principal del sol a la llamaban *Intip Raimi*, pascua solemne del sol; se celebraba el mes de junio, pasado el solsticio. El cronista describe que, en dicha fiesta, el Inca rey estaba presente y oficiaba como sumo sacerdote. Era una fiesta tan importante que se practicaba el ayuno y la abstinencia sexual desde días antes. En otro capítulo, el XXI, habla que en dicha celebración hacían sacrificios de ovejas machorras, carneros y corderos de todos colores, “el ganado natural de aquella tierra es de todos colores como los caballos en España”; a los carneros y a los corderos

les abrían el costado izquierdo y les sacaban el corazón, pulmón y gazgorro”. El ganado, ovejas, carneros y corderos a que el Inca se refiere son las llamas y los huanacus, tema del que hablaré más adelante, cuando llegue al libro octavo.

El libro séptimo contiene veintinueve capítulos: “En el cual se da noticia de las colonias que hacían los Incas. De la crianza de los hijos de los señores. De la tercera y cuarta fiesta principal que tenían. De la descripción de la ciudad del Cozco. De las conquistas que el Inca Yupanqui, décimo rey, hizo en el Perú y en el reino de Chile. De la rebelión de los Araucus contra los españoles: de la muerte de Valdivia. De la fortaleza del Cozco y sus grandezas”.

En este libro Garcilaso se detiene en un tema que ya mencioné en el apartado de las fuentes orales. Es el que se refiere a las dos lenguas que hablaban los Incas, una que era obligatoria para todo el pueblo y otra para la nobleza, de la cual poco se sabe. La del pueblo, lengua cortesana, como ya se dijo, el quechua, llegó a ser lengua general, que debían saber todos los incas así como los pueblos conquistados. El Inca cita a Valera, quien dice que el quechua se habló desde “Quito hasta el reino de Chile y hasta el reino de Tucma”, y él añade lo siguiente:

por este artificio domesticaron y unieron los Incas tanta variedad de naciones diversas y contrarias en idolatría y costumbres como las hallaron y sujetaron a su imperio. Y los trajeron mediante la lengua.⁵⁷⁷

No hay que olvidar, que lengua e imperio van juntos. La lengua ha sido un instrumento de dominación cultural hasta nuestros días. Una vez más se cumple el dicho de Antonio de Nebrija de que “siempre la lengua fue compañera del imperio; e de tal manera lo siguió, que juntamente començaron, crecieron e florecieron, e después junta fue la caída de entrambos”.⁵⁷⁸ Aunque en esta frase, Antonio de Nebrija se refiere a la antigüedad clásica, de hecho se ha venido aplicando al imperio español, pero se puede utilizar en muchas otras situaciones históricas. También quiero aclarar que la frase proviene del humanista florentino Lorenzo Valla, quien la acuñó en sus *Elegantiae*, y de quien la tomaron Nebrija y el gramático portugués Fernando de Oliveira.⁵⁷⁹

El libro octavo contiene veinticinco capítulos: “Donde se verán las muchas conquistas que Tupac Yupanqui, undécimo rey, hizo. Y tres casamientos que su hijo

⁵⁷⁷ *Ibid.* Libro VII, capítulo III.

⁵⁷⁸ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quillis, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 97.

⁵⁷⁹ Sobre esta frase y su trascendencia, puede consultarse el estudio de Eugenio Asensio, “La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”, *Revista de Filología Española*, Madrid, C.S.I.C., 1960, v. XLIII, p. 309 – 413.

Huaina Cápac celebró. El testamento y muerte de dicho Tupac Inca. Los animales mansos y bravos. Mieses y legumbres. Frutas y aves. Y cuatro ríos famosos. Piedras preciosas, oro y plata. Y, en suma, todo lo que había en aquel imperio antes de que los españoles fueran a él”. Con mucho orgullo, se refiere en el primer capítulo de este libro, a Túpac Yupanqui, a sus muchas conquistas y al ejército de cuarenta mil hombres que éste levantó para seguir expandiendo su imperio”. Para sacar a los vencidos de las bestialidades”.

En algunos de estos capítulos el Inca proporciona una excelente información sobre los productos originales del Perú, anteriores a la llegada de los españoles como la papa y la coca, entre otros muchos. También narra que existía en Perú una gran diversidad de fauna, dentro de la cual destaca el puma, que es el león típicamente americano. Respecto del ganado vale la pena destacar que utiliza nombres castellanos como carneros, ovejas y corderos en lugar de lo que eran: llamas y huanacus; también menciona a las vicuñas con el nombre de venados. Es interesante el comentario que hace acerca de que no había aves domésticas, sino sólo una especie de pato. También habla del cóndor y de las águilas, animales muy nombrados en la literatura peruana.

El libro noveno contiene cuarenta capítulos: “Las grandezas y magnanimidades de Huaina Cápac. Las conquistas que hizo, los castigos en diversos rebelados, el perdón de los Chachapuyas. El hacer rey de Quito a su hijo Atahuallpa. La nueva que tuvo de los españoles: la declaración del pronóstico que de ellos tenían. Las cosas que los castellanos han llevado al Perú, que no había antes de ellos. Y las guerras de los dos hermanos reyes Huáscar y Atahuallpa. Las desdichas y las crueldades del uno y del otro”.

En este libro narra el final del gran imperio incaico a la muerte de Huaina Cápac, el doceavo rey para los Incas. Describe su vida, sus hazañas y las conquistas que alcanzó. En el capítulo X deja ver que dicho rey ya percibía la existencia de un solo Dios que era superior al sol. Dice que si Huaina Cápac hubiera estado vivo cuando llegaron los españoles, fácilmente habría aprendido la doctrina cristiana. En el capítulo XIV, comenta que desde 1515, Huaina Cápac supo que los españoles estaban en la costa del Perú, así que vivió ocho años, hasta 1523 que murió, con el conocimiento del arribo de éstos. Cuenta de algunos acontecimientos que los agoreros interpretaban como el final del imperio, por ejemplo, el episodio del águila que cayó en plena celebración de la fiesta del sol y se murió; o los temblores y terremotos, que se sintieron con mayor intensidad que otras veces; o la aparición de varios cometas que fueron vistos en el

espacio y de los tres círculos, que una noche, dice el Inca, se vieron alrededor de la luna: “el primero de color sangre, el segundo de color negro que tiraba a verde y el tercero parecía de humo”. Según los adivinos que consultó el rey, estos presagios vaticinaban guerras civiles entre los incas, la destrucción de su religión y la enajenación del imperio. Todos ellos eran agüeros que Huaina Cápac fingió no creer por no alarmar a su pueblo. Llama la atención que algo similar pasó en México con Moctezuma. En los capítulos finales de este libro narra la lucha, por reinar en todo el imperio, entre los dos hijos de Huaina, Huáscar y Atahuallpa, y la crueldad de Atahuallpa, quien fue el vencedor. Una vez que venció se vengó de toda la descendencia de su medio hermano y ello dio como resultado que se dividiera el imperio, hecho que ayudó a los españoles a conquistar el Perú.

En suma, los nueve libros que conforman los *Comentarios reales*, son una amplia secuencia histórica en la que se narra los distintos mitos de origen, el pasado de los incas como los civilizadores de los demás pueblos que vivían en la región y la vida de cada uno de los doce reyes que hubo hasta la llegada de los españoles con todas sus conquistas y las expansiones que hicieron en su territorio, sus leyes y el orden de su gobierno, en paz y en guerra. Además de estos hechos históricos quiero recalcar que los *Comentarios* son un arsenal de saber enciclopédico: rasgos geográficos, flora, fauna, pueblos, culturas y lenguas, costumbres y modos de vida. Algo que considero necesario destacar es que, a mi parecer, el título de *Comentarios reales* se refiere, desde luego, a los reyes Incas, pero también él mismo deja ver, en algunos pasajes de su obra, que son reales porque son genuinos y verdaderos frente a las crónicas de los historiadores españoles.

El Inca Historiador: La Historia general del Perú.

La *Historia general del Perú* es la segunda parte de la gran crónica que Garcilaso escribió sobre el Perú, aunque como ya comenté, *La Historia* se publicó una vez muerto éste, como un libro independiente de los *Comentarios*. El título completo es el siguiente: *Historia General del Perú. Trata El Descubrimiento Del; y cómo lo ganaron, los españoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo, y levantamiento de Tiranos: y otros sucessos particulares, que en la Historia se contienen.* Escrita Por El Inca Garcilasso de la Vega; capitán de su Magestad. Dirigida A La Limpissima Virgen María, madre de Dios, y Señora nuestra. Con privilegio real. Editado En Córdoba, por la viuda de Andrés Barrera, y a su costa.

Año MDCXVII. La segunda edición enmendada, y añadida con dos tablas, una de los capítulos y otra de las materias se publicó en Madrid en la Oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, en 1722. Entre las modernas del siglo pasado sólo mencionaré la *Historia general del Perú*, hecha por Angel Rosenblat, de la universidad de Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1944, 3 Vols. Y por último la que se publicó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, 1962, con un “Estudio Preliminar” de José Durand Florez.

Las fuentes a que el Inca recurrió para escribir esta historia fueron casi las mismas que consultó para los *Comentarios*: Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*; Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias*; Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*; Diego Fernández, *Historia del Perú*; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*; Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*; Ariosto, *Orlando Furioso*; Alonso de Ercilla *La Araucana*. Utilizó también fuentes no publicadas, ya que contó con información indirecta de muchos hechos contenidos en los papeles de Pedro la Gasca, que el Inca leyó en la obra de Diego Fernández, alias el Palentino. Existe un tercer tipo de fuente que no podemos dejar de mencionar y es la experiencia obtenida como resultado de sus vivencias y participación en muchos de los hechos que relata, tanto de sus años que pasó en Perú, como de los que pasó en España. Además que siempre estuvo en contacto con compañeros y amigos que le aportaron valiosos datos.

Los motivos que impulsaron al Inca a escribir la *Historia*, los manifiesta en el “Prólogo”, en donde comenta que fueron tres las causas que le movieron a escribir: la primera, “por dar a conocer al universo nuestra patria”; la segunda, “conmemorar a los conquistadores españoles que con su valor, destreza e inteligencia ganaron, para Dios, para su Rey y para sí, aque ese imperio, cuyos nombres, dignos de cedro viven en el libro de la vida y vivirán inmortales en la memoria de los mortales”; y, la tercera “por querer hacer algo de provecho con su tiempo y no estar de ocioso, que no conduce a nada”.

La *Historia* está dividida en ocho libros con un total de 268 capítulos, en los que se narra un tiempo histórico que abarca un espacio temporal de aproximadamente cuarenta años, desde la Conquista del Perú por los españoles, hasta la muerte del virrey Francisco Toledo en España en 1582. A continuación los describiré brevemente.

El primer libro contiene cincuenta y un capítulos entre los cuales destacaré los siguientes: la formación de un triunvirato que tres españoles hicieron para ganar el

imperio del Perú; los trabajos que pasaron en su Descubrimiento; Cómo llegaron a Túmpiz. La prisión de Atahuallpa. La muerte de los dos Reies Incas.

De manera particular quiero hacer mención del capítulo XXVI, titulado: “Coteja el Autor lo que ha dicho, con las Historias de los Españoles”, en el cual, de manera muy clara, muestra su método de trabajo, contrastando la interpretación de los datos. Aquí se ve cómo el Inca compara la descripción que hizo Gómara sobre la aprehensión de Atahuallpa con la de otros cronistas españoles. Todos coinciden en que a la captura de este rey Inca los soldados indígenas, aunque estaban armados, no pelearon contra los españoles, cuando tomaron preso a su rey, ya que éste así lo había ordenado, porque pensaba que los conquistadores eran los hijos del dios Viracocha. Garcilaso, por su parte, desde una perspectiva providencialista, comenta que en esta orden se nota la mano de Dios, quien así, en un acto de misericordia divina, había evitado que se acabase con los españoles y que se continuara con la misión de a estos infieles. En este capítulo critica además a los historiadores españoles por abreviar en sus historias ciertos acontecimientos que él considera importantes, y comenta que ello se debe a que dichos escritores basaron su información en las relaciones que habían mandado a España los capitanes que estuvieron presentes, informes arreglados para recibir mercedes a cambio de sus proezas: “que las habían de dorar y esmaltar lo mejor que supiesen y pudiesen”.⁵⁸⁰

Un capítulo importante de este primer libro es el encuentro de Francisco Pizarro con Atahuallpa en Cajamarca; cómo éste es hecho prisionero y mueren muchos de los soldados incas, “alanceados” por los españoles. “Don Francisco Pizarro y sus infantes acometieron al rey Atahualpa con grandísima ansia, porque ganada aquella joya, pensaban tener en su poder todos los tesoros del Perú”.⁵⁸¹ Y así fue porque Atahualpa “viéndose preso en cadenas de hierro, trató de su rescate”⁵⁸² y prometió que si lo soltaban, llenaría el cuarto de la prisión en donde se encontraba de vasijas de oro y plata, lo que despertó una mayor codicia entre sus captores, pero sin ningún resultado ya que fue ejecutado al igual que tiempo antes él había logrado, desde su prisión, la muerte de Huáscar. Como ya se ha dicho antes, Garcilaso deja ver que el Perú se perdió en manos de los españoles por la división que existía en el imperio inca como consecuencia del pleito tan grande que había entre sus dos gobernantes, los hijos de Huayna Cápac. Además deja ver que los incas creían en la profecía que había hecho este

⁵⁸⁰ Garcilaso de la Vega, *Historia general...*, libro I, capítulo XXVI.

⁵⁸¹ *Ibid.* libro I, capítulo XXVII.

⁵⁸² *Ibid.* libro I, capítulo XXVIII.

duodécimo rey, que vaticinaba que los extranjeros que habían llegado al imperio serían los nuevos gobernantes del reino e impondrían su religión y habían de obedecerlos. En este momento, los naturales pensaban todavía que los extranjeros eran hijos de su dios Viracocha por la semejanza que tenían con su fantasma en cuanto a sus barbas y vestimenta, y porque sus armas de fuego, el relámpago, el trueno y el rayo “que ellos llamaban Yllapa pensaban se las había dado el sol”. En pocas palabras, como diríamos hoy, la tecnología descontroló a los incas.

El libro segundo, contiene cuarenta capítulos entre los cuales cito: La ida de D. Pedro de Alvarado, al Perú. Batallas entre indios y españoles. La fundación de la ciudad de los Reies, y la de Trugillo. La ida de Almagro a Chili, su vuelta al Perú. El levantamiento del Inca. La cruel batalla de las Salinas. La muerte de Almagro. La venida de Hernando Pizarro a España, y su larga prisión.

De gran interés en este libro son las capitulaciones de paz, y amistad, que los indios pidieron a los españoles, cuando estaban prisioneros, después de la muerte de su rey Atahuallpa. En dichas capitulaciones se encuentran varias propuestas interesantes. Los indígenas querían que se olvidaran las guerras pasadas y se perdonaran todos los estragos que había habido entre ambos bandos. Pedían que se reconociera como rey de los Incas a Manco Cápac legítimo heredero de Huayna Cápac. También pretendían que convivieran juntos en el Perú indígenas y españoles confederados y que las leyes de antes, que no fuesen en detrimento de las cristianas, se siguiesen respetando. Y, por último demandaban la libertad de los indígenas, que no tuviesen cadenas, y fueran libres de trabajar en cualquier cosa.

Explica Garcilaso que las humildes e ingenuas capitulaciones que pidieron los indígenas a los españoles, obviamente no fueron aceptadas, con excepción de que a Manco Inca, el heredero al trono, sí le devolvieron la Monarquía, pero fue sólo de manera simbólica, al darle la borla roja que usaban en la cabeza los reyes incas, como emblema del poder real. Hay que recordar que este acto fue solamente durante el tiempo que lo tuvieron preso en Cuzco. De este mismo libro, destacaré otro capítulo, el XXXIX, en el que narra cómo una vez terminada la batalla de Salinas, en 1538, que ganaron los del bando de Pizarro contra los del bando de Almagro, éste fue juzgado y degollado en la plaza del Cuzco por decisión de Hernando Pizarro, hermano de Francisco. Relata Garcilaso que Almagro murió en condiciones paupérrimas y tuvo que ser enterrado de limosna en la iglesia de las Mercedes.

El libro tercero, contiene veintidós capítulos cuyo contenido se resume de la siguiente manera: La conquista de las Charcas. La ida de Gonzalo Pizarro a la conquista de la Canela. Una conjuración en contra del Marqués D. Francisco Pizarro, y cómo le mataron. La ida del Licenciado Vaca de Castro, al Perú. Gonzalo Pizarro vuelve a Quito. La cruel batalla de Chupas. La muerte de Diego de Almagro-el Mozo. Nuevas Leyes y Ordenanzas.

En el capítulo VII, se narra la muerte del marqués Francisco Pizarro en Lima en 1541, a manos del grupo que capitaneaba Diego de Almagro el Mozo. El Inca recuerda el hecho con estas palabras: “Espiró el famoso sobre los famosos D. Francisco Pizarro, el que tanto enriqueció, y engrandeció, y oi engrandece la Monarquía española y a todo el mundo, con las riquezas del Imperio que ganó”.

Es interesante destacar que después de la muerte de estos dos grandes conquistadores, llegaron los nombramientos del Rey de España, que de hecho significaba la ratificación de lo que ellos ya se habían repartido. A Francisco Pizarro le llegó el nombramiento de Marqués y gobernador de Nueva Castilla [Perú], y a Diego de Almagro, la Gobernación de la Nueva Toledo [Chile] y el título de Adelantado. Es curioso ver los triunfos que obtuvieron, ya que como comenta Garcilaso, ninguno sabía leer ni escribir “ni aun firmar”. Otros de los acontecimientos importantes que se narra en este libro es la llegada del gobernador Vaca de Castro al Perú. El Inca señala que entre las personas que fueron a recibir al nuevo gobernador estaba Garcilaso de la Vega, su padre, quien para estos tiempos consolidaba su vida política. Después de ganar la batalla de Chupas contra los almagristas, el gobernador mandó ejecutar, en 1542, en Cuzco, a Diego de Almagro, el Mozo y, por fin, logró tener al Perú en paz y tranquilidad. Pero esta paz se perdió a causa de las Nuevas Leyes de 1542, que favorecían a los indígenas americanos. Sorprende que el propio Garcilaso se confiesa contrario a estas Ordenanzas y se muestra hostil a la actitud tomada por Bartolomé de las Casas al haber conseguido que Carlos V las firmase⁵⁸³.

El libro cuarto contiene cuarenta y dos capítulos que sintetizo: La ida de Blasco Núñez de Vela al Perú. Lo que hizo antes y después de llegado al Perú. El recibimiento del Visorrei. La Prisión de Vaca de Castro. La prisión del Visorrei, y su libertad. Nombran a Gonzalo Pizarro Gobernador del Perú. La guerra que entre los dos hubo. La muerte del Visorrei Blasco Núñez de Vela, y su entierro. De estos capítulos de manera breve hago referencia al primero, porque en él se narra un episodio muy cruento en la

⁵⁸³ *Ibid.* libro III, capítulo XX.

historia del Perú. Me refiero a la actitud del virrey Blasco Núñez quien de forma muy rigurosa empezó a aplicar, desde su llegada a Panamá, las Nuevas Leyes de 1542, con objeto de ir quitando las encomiendas y repartimientos a muchos españoles, que tenían indígenas a su servicio. Estas disposiciones levantaron el enojo de los conquistadores y sus familias al igual que el de los oficiales de la Corona. También el virrey Núñez de Vela pidió al gobernador Vaca de Castro que renunciara a su cargo. Todos estos sucesos ocasionaron que, a su llegada a la ciudad de los Reyes, Lima, se le recibiera de manera muy desairada, cosa que lo enojó e imaginó que había un motín en su contra organizado por el Lic. Vaca de Castro. Esta situación hizo que el virrey mandara apresar al gobernador.

Otro relato que vale la pena destacar es la muerte de Manco Cápac (hijo de Huáscar), acaecida durante su retiro voluntario en las montañas, a manos de un español al que él había dado albergue en Uillcapampa. En el relato se aprecia la labor crítica que hace el cronista, que es uno de los propósitos que lo movieron a escribir esta gran obra. El Inca narra que su versión de la muerte de este príncipe heredero, haciendo gala de sus recuerdos, es la real, ya que él escuchó la información de manera directa de uno de los Incas: “Yo lo supe de los Incas que habían estado presentes [...] los parientes, que salieron con el Sayri Tupac, hijo de este desdichado príncipe”. El libro termina con los sucesos principales de la batalla de Quito en 1546, en la que se enfrentaron Gonzalo Pizarro y el virrey Blasco Núñez de Vela, quien perdió la vida. Al ganar esta guerra Gonzalo Pizarro, quedó como la máxima autoridad del Perú.

El libro quinto contiene cuarenta y tres capítulos que resumo: La elección de Pedro de la Gasca, para la reducción del Perú. Cómo entregaron al Presidente la Armada de Gonzalo Pizarro sus propios amigos, y capitanes. Niegan a Gonzalo Pizarro los suyos, y se huyen al de la Gasca. De la cruel batalla de Huarina. La victoria de Pizarro. Su ida a Cozco. La batalla de Sacsahuana. La muerte de Gonzalo Pizarro y sus capitanes.

De este libro, voy a mencionar en particular tres momentos: el primero se refiere a hechos de la historia universal que están sucediendo en su presente, recurso muy utilizado por el escritor; en este caso informa que el príncipe Felipe gobernaba en España, desde Valladolid en donde residía la Corte, mientras el emperador Carlos V, peleaba personalmente contra los luteranos y por lo tanto, vivía en Alemania. Es en Valladolid, nos dice, a donde llegaron embajadores de Gonzalo Pizarro y del virrey Núñez de Vela, a informar de los conflictos tan grandes que se habían desatado en el

Perú como consecuencia de la puesta en práctica de las Nuevas Leyes de 1542. Como medida para calmar la situación tan problemática que se suscitó en el continente americano, el Rey nombró al Lic. Pedro La Gasca “Clérigo, Presbytero, del Consejo de la General Inquisición” como su representante y lo envió a Nueva Castilla, Perú, a revocar dichas leyes y a evitar que se perdieran estas tierras; el segundo momento, relatado en el capítulo XIX es la descripción de la batalla de Huarina, según la información que le proporcionó Gonzalo Silvestre quien estuvo en esta batalla y fue su coautor en la narración de *La Florida*. La batalla de Huarina es un ejemplo más de las luchas fratricidas entre españoles, en la que Gonzalo Pizarro salió victorioso sobre La Gasca. De nuevo la victoria duró poco porque a ella siguió la de Sacsahuana en donde Gonzalo Pizarro se quedó casi solo, ya que la mayoría de sus gentes se pasaron al escuadrón real. Al respecto el Inca dice que Francisco Carvajal cantaba: “Estos mis cabellicos, / madre, dos a dos/ me los lleva el aire”. Después de la batalla fueron ejecutados Gonzalo Pizarro y Francisco Carvajal. Y el tercer momento es el contenido en el capítulo XLIII en donde una vez más, se refleja la admiración que el Inca tuvo por los Pizarros, especialmente por Gonzalo. Dice que estos hermanos terminaron sus días en la mayor de las pobreza, a un grado que el mismo Gonzalo le pidió, antes de morir, a sus deudores y a todos los que les había otorgado mercedes, que le pagaran su entierro y sus misas. Garcilaso en forma muy emotiva dice de éste:

enterráronlo en el Convento de Nuestra Señora de las Mercedes, en la misma capilla donde estaban los dos Don Diego de Almagro, padre e hijo, porque en todo fuesen iguales [...] degollados todos tres y ser los entierros de limosnas y las sepulturas una sola [...] no presumiese alguno más que el otro ni todos tres más que el Marques Don Francisco de Pizarro [...] enterraron así mismo de limosna [...] Paga general del mundo [...] a los que más y mejor le sirven, pues así fenecieron los que ganaron aquel Imperio llamado Perú.

El libro sexto contiene veintinueve capítulos: El castigo de los de Gonzalo Pizarro. La paciencia del Presidente La Gasca, con soldados insolentes. La entrada del presidente a Panamá. Su llegada a España. La ida del Virrey Antonio de Mendoza, al Perú. La rebelión del Don Sebastián de Castilla.

Es muy interesante el relato contenido en el capítulo IV, en el cual Garcilaso refleja de forma muy atinada lo conflictivo de las pasiones humanas, que dejan insatisfechos a los hombres. Comenta que, después de la victoria de Sacsahuana, el

presidente La Gasca hizo un repartimiento de mercedes, tierras e indios a los que habían participado en la contienda. Sin embargo, muchos de los participantes no quedaron contentos. Entre los quejosos el Inca señala a Francisco Hernández Girón, a quien La Gasca, por quitárselo de encima, mandó a continuar la conquista por su costo y cuenta de regiones que aún faltaban por conquistar sin imaginar que él habría de ser el causante de varios de los levantamientos que sacudieron al Perú. Debido a estas rebeliones y al desorden generalizado que había en la región, la Monarquía mandó a Antonio de Mendoza como virrey gobernador y capitán general, quien ya había ocupado este cargo en México a pesar de que ya estaba viejo y muy “alcanzado de salud”, pero el Rey quiso aprovechar su experiencia. En el capítulo diecinueve narra la llegada de éste en 1551, en compañía de su hijo Francisco, y se refiere a él como un gobernante justo, nada ambicioso ni despilfarrador, y, añade Garcilaso, que después de su muerte “se celebraron sus obsequias con mucho sentimiento y con toda solemnidad”.

El libro séptimo contiene treinta y un capítulos: La rebelión de Francisco Hernández Girón. Su ida en busca de los Oidores. La venida del Mariscal Alonso de Alvarado, con ejército, en busca del enemigo. Los sucesos de aquella jornada, hasta la batalla de Chuquynca, que el mariscal perdió. La ida de los Oidores, en seguimiento del tirano. La huída de Francisco Hernández, y de los suyos, por aver errado el tiro de la batalla. La prisión, y muerte de todos ellos.

De este libro voy hacer hincapié en un relato que hizo el Palentino⁵⁸⁴, y que Garcilaso cita en el capítulo primero; en él se cuenta que en el Cozco: “se alborotaron todos los vecinos por un pregón acerca de quitar el servicio personal de los Indios junto con Francisco Hernández Girón”. El Inca corrige este relato al decir:

Porque no es razón que contradigamos tan al descuberto lo que éste escribe que en muchas partes debió de ser relación vulgar; y no auténtica, será bien que lo dejemos y digamos lo que conviene a la Historia y a lo que sucedió en el Cozco, que lo vi Yo todo personalmente El escándalo de la Justicia, que se hacia de la Tiranía que hubo en las Charcas, no tocó a otro vecino del Cozco, sino a Hernández Girón, por lo dicho, y por la mucha comunicación que tenía con soldados, y ninguna con vecinos.

En esta cita, observamos que el Inca otra vez censura el texto del Palentino, al aclarar que no todos los habitantes de una ciudad tienen la categoría de vecinos y dice los

⁵⁸⁴ El Palentino era Diego Fernández, de Palencia, España, del que hemos hablado en páginas anteriores.

requisitos que se necesitan para poder serlo: ser Señor de Vasallos, y tener repartimiento de indios. El hecho de que Garcilaso se dé el lujo de hacer este tipo de correcciones a otros historiadores, basándose en su memoria, es muy importante, porque le da más veracidad al relato.

En el capítulo II, prosigue el Inca con la historia anterior acerca del levantamiento de Hernández Girón en 1553, contra el Corregidor de la ciudad de Cuzco al irrumpir en una boda, a la que había asistido la mayoría de los vecinos. Garcilaso recuerda: “Yo fui a la boda casi al fin de la cena, para volverme con mi padre y mi madrastra, cuando llegó Hernández Girón causando mucho alboroto”. Y explica cómo su padre Garcilaso huyó por la parte trasera de la casa y cómo el Corregidor no lo quiso seguir; fue apresado por los amotinados. De manera reiterada vemos, en esta narración amena y bien escrita, cómo el cronista intercala sucesos que vivió en su juventud, al escribir la *Historia*. Al final del libro, en el capítulo XXX cierra esta información al afirmar que el levantamiento de Hernández Girón duró trece meses, hasta que en 1554 lo mataron y lo degollaron. Aquí también da una reseña muy macabra sobre cómo colgaron la cabeza de este rebelde en una jaula de hierro, en el rollo del Cuzco, “a mano derecha de la de Gonzalo Pizarro, y la de Francisco Carvajal” y el robo de estas cabezas por un amigo de la viuda de Girón, y dice que fueron enterradas en secreto en un convento.

En realidad el libro séptimo además de la rebelión de Hernández Girón, trata de varias traiciones que sufrió este insurrecto y del descontento que había entre muchos españoles que se sentían decepcionados por haber recibido una recompensa menor de la que esperaban, por sus luchas a favor de la Corona.

Del último libro, el octavo que contiene treinta y un capítulos, sólo nombraré algunos: La elección del Marqués de Cañete, por Visorrey del Perú. El destierro de los pretendientes a España. La salida de las montañas, por vía de Paz, del Príncipe Eredero de aquel Imperio, y su muerte breve. La elección del Conde de Nieva, por Visorrey del Perú. La elección del Lic. Castro, por gobernador del Perú. Y la de Francisco de Toledo, por Visorrei. La Prisión del Príncipe Tupac Amaru, Eredero de aquel Imperio. Y la muerte que le dieron. La venida del Visorrei a España, su fin, y muerte.

Un relato atractivo del capítulo IV es la llegada a Perú, a Paita, del nuevo Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete: “El Visorrey pasó adelante en su camino con la mayor blandura y halago que pudo mostrar” y explica cómo el gobierno de éste quería otorgar mercedes a quienes no las habían recibido aún. Conviene

subrayar la manera cómo Garcilaso sitúa al lector en la historia universal, por ejemplo en el siguiente párrafo en que relata la toma de posesión de dicho Virrey en 1557:

Al nombrarlo el Rey Felipe Segundo (al virrey Cañete) por renunciación que el Emperador Carlos Quinto hizo en su Majestad de los reinos y Señoríos que tenía[...]por falta de salud para poder gobernar Imperios y Reinos tan grandes y tratar negocios tan importantes y dificultosos como los que se ofrecen en semejantes gobiernos.

El cronista, al evocar la abdicación de Carlos V, centra un suceso del Perú en la historia universal. En otro capítulo el VII, critica al virrey, Marqués de Cañete, por desterrar a la metrópoli a los capitanes y vecinos que todavía esperaban repartimientos de indios y mercedes reales como pago por su lealtad a la Monarquía, sin reparar que todos eran gente de bien y de vivir largo tiempo en Perú. Tal es el caso de Gonzalo Silvestre: “de cuyos trabajos y servicios se hizo larga relación en nuestra historia de *La Florida*”. Este capítulo es importante porque señala el comienzo de una época nueva en el Perú, en la cual los descendientes de los conquistadores perdieron poder.

Esto sucedía al mismo tiempo que también perdían poder los pretendientes al trono incaico, como puede verse páginas después en el capítulo XI en donde el Inca relata la salida de Uillcapampa, de Sayri Tupac⁵⁸⁵, a quien el Virrey Hurtado de Mendoza había convencido de abandonar las montañas, a cambio de algunas mercedes reales. Garcilaso describe, de forma conmovedora, la llegada de este príncipe al Cuzco y su encuentro con él. Este episodio tan emotivo ya lo mencioné anteriormente.

Otro relato importante, contenido en el capítulo XII, es el que el Inca dedica a su padre. En él narra la muerte, que por vía natural, tuvieron cuatro de los conquistadores que llegaron al Perú con Pedro de Alvarado, uno de los cuales era Sebastián Garcilaso de la Vega. El cronista aprovecha este relato para alabar a su progenitor, por la labor que había hecho para España. Utiliza, como recurso histórico, poner en boca de un sacerdote anónimo una oración fúnebre, dedicada a su padre, que es un resumen de todas las buenas acciones de las que fue autor, acciones que el Inca constantemente destaca a lo largo de la *Historia*.

Me parece importante resaltar el final de la resistencia inca en Uillcapampa, narrado en el capítulo XV. Correspondió al virrey Francisco de Toledo, quien duró dieciséis años en el poder, reducir a los indígenas nobles de una vez por todas. El Virrey pidió al príncipe Inca Tupac Amaru, hermano de Sayri Tupac, que saliera de las

⁵⁸⁵ Heredero al trono del imperio incaico, hijo de Manco Cápac que estaba recluido en las montañas.

montañas y se rindiera. El príncipe no aceptó, por lo que fue aprehendido. Sin embargo, pensó que iba a ser recompensado con algunas mercedes, al igual que había sucedido con su hermano, pero no fue así ya que se le levantaron cargos por asaltar en los caminos a los españoles cuando pasaban cerca de las montañas. Por más súplicas que hizo el Inca al Virrey éste no las escuchó y lo mandó degollar. Los demás Incas que se encontraban en Uillcapampa con Tupac Amaru, “treinta seis varones de sangre real”, fueron trasladados a Rimac, la Ciudad de los Reyes, en donde en poco tiempo perecieron, debido a causas climáticas, según Garcilaso, ya que no era lo mismo vivir en la sierra que en los llanos.

El Virrey también culpó a los mestizos, hijos de conquistadores, que estaban inconformes ya que no habían recibido ninguna recompensa por la labor realizada por sus padres, y los culpó de haberse unido a Tupac Amaru. Temiendo que se rebelaran, los mandó aprehender. Gracias al clamor general en contra de estas órdenes, no los mataron, sino sólo los desterraron. Al final del libro, Garcilaso relata el regreso a España del virrey Toledo y cómo Felipe II lo corrió de la Corte y le confiscó sus bienes por haber matado al Inca y exiliado a los hijos de los conquistadores.

En resumen la *Historia general del Perú*, es muy rica y compleja. Aunque abarca un tiempo corto, en ella se detalla la mayoría de las guerras que hubo en ese país contra los indios, las batallas fratricidas que hubo entre los conquistadores y la serie de levantamientos que siguieron ocurriendo en el Perú, por causa de algunos resentidos que no recibieron los repartimientos y las mercedes que esperaban por sus hazañas a favor de la Monarquía. También informa de algunas rebeliones de los grandes Incas. Es un relato sangriento porque los hechos que narra son muy violentos. La *Historia* es rica por la mucha información que Garcilaso proporciona: todos los nombres de los lugares, de los capitanes indígenas y sus subordinados, los capitanes españoles junto con su relación de descendencia y linaje, el nombre de las batallas, el de los caballos, su color, así como datos geográficos, sociales, etnológicos etc., que ya comentamos antes. Es importante leer esta *Historia* entre líneas, ya que en muchas partes aparecen reclamos al Rey de parte de Garcilaso, pero hechos de manera sutil para no tener problemas con la censura. Es también una historia muy colorida, aunque en ciertos momentos es reiterativa. Repite determinados hechos en distintos personajes, tal es el caso del Marqués de Cañete y Francisco Toledo, que tomaron decisiones muy semejantes. Considero que de los indígenas, en general, dice poco, los pinta muy obedientes y sumisos a los españoles y no resalta demasiado las rebeliones de los propios Incas.

Habla más del levantamiento de los indios Araucos en Chile, que duró cincuenta y ocho años, a partir de 1553. Esto tal vez se deba a que, como veremos más adelante, él no descalifica la Conquista; es más con su obra pretende integrar las dos culturas. La crítica histórica hacia los demás cronistas es uno de los puntos esenciales en que se apoya Garcilaso para escribir y analizar los textos que consulta. Particularmente critica a Gómara en los primeros cuatro libros, ya que a Zárate le concede más veracidad por haber estado en el Perú. Y a Diego Fernández, el Palentino, en quien apoya la narración de los últimos cinco libros, lo corrige y critica mucho. Considero que sus críticas son acertadas porque él le da más validez a sus propios recuerdos que utiliza como fuentes o los de algún testigo de vista.

En suma, tanto los *Comentarios reales* como la *Historia general del Perú* son las dos fuentes más importantes de la historiografía peruana, no sólo por la cantidad de información que en ellas se guarda sino también por haber sido escritas por un hombre que vivió intensamente la historia que en ellas se narra: “Obra colosal concebida por el amor de un humanista”, dice de ella Dolores Bravo en la “Introducción” citada.⁵⁸⁶ Su autor además, no sólo registró nombres, batallas y fechas sino la esencia y grandeza de las dos culturas que se enfrentaron en Perú: sobre ellas y sus hombres dejó cuantiosos datos y reflexiones que hoy nos permiten buscar conceptos con los cuales rehacer una mirada que hoy podemos calificar de antropológica. Este es el tema del capítulo que sigue.

⁵⁸⁶ Dolores Bravo Arriaga, *op. cit.* p. 20.

CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE GARCILASO DE LA VEGA.

Introducción

En estricto sentido, es delicado hablar de conceptos antropológicos en el pensamiento de Garcilaso de la Vega ya que, como se dijo al valorar la figura de Mendieta, la antropología es una disciplina relativamente joven, surgida en el siglo XIX. Pero también es verdad que, como historiador de pueblos y culturas, el Inca describe, interpreta y valora a los hombres que conoció, asunto propio de la antropología. Verdaderamente conoció a muchos y muy diferentes y los hizo protagonistas de sus obras históricas. Al contar las vidas de hombres tan interesantes y sus hazañas, los enmarcó en un espacio y un tiempo determinado, es decir los introdujo en sus propios contextos y dentro de la totalidad de la historia universal. Mérito del Inca es dibujar imágenes de hombres y pueblos, a veces con simpatía y a veces con dureza, pero siempre tratando de presentarlos como actores del pasado que interpretó y del presente que le tocó vivir.

Muchos de estos hombres y pueblos eran ajenos para él y quizá por ello, su acercamiento no siempre es tan comprensivo como lo sería para un historiador de nuestros días, influido por la antropología y dispuesto, casi *a priori*, a entender y valorar al otro. No podemos pedir a Garcilaso una actitud abierta e incluyente hacia la alteridad, actitud propia de nuestro tiempo y poco frecuente en los tiempos pasados. Pero aun así, su discurso tan importante para la historia y la literatura, lo es también para la antropología ya que, por encima de críticas e incomprensiones, el Inca se manifiesta como el hombre integrador de culturas radicalmente diferentes, según se verá adelante. Por ello vale la pena considerar algunos conceptos que se desprenden de la lectura de su obra y que, repito, hoy son asuntos de la antropología. Entre ellos, escojo los anunciados en el “Capítulo Introductorio”, referentes a la naturaleza del indígena, racismo o etnocentrismo, indigenismo e hispanismo, policía y barbarie, y, religiosidad e idolatría; los mismos que fueron analizados al hablar de Mendieta. Pero antes de analizar en sus escritos los conceptos citados vale la pena volver sobre la figura del Inca y contemplar su personalidad en el contexto histórico del siglo XVI, en la cual se puede descubrir el origen de su capacidad para armonizar pueblos y culturas.

Personalidad de Garcilaso en el contexto histórico del siglo XVI.

El Inca Garcilaso fue hijo de su siglo, un siglo lleno de acontecimientos históricos en el que las civilizaciones de Europa y América sufrieron choques y cambios nunca vistos en el devenir histórico, como ya hemos comentado. Al Inca le tocó vivir y sufrir aquellos acontecimientos que él supo incorporar a su vida para hacerla más rica y en cierta manera, singular. Supo él incluso, transformar los sucesos y vivencias negativas y es por ello que hoy lo vemos como el humanista que aportó a la literatura y a la historia un pensamiento propio en el proceso de comprensión y entendimiento de las culturas, capaz de forjar actitudes nuevas y conceptos dignos de un moderno antropólogo.

Gómez Suárez de Figueroa nace en Cuzco en 1539, hijo de ñusta quechua y de conquistador. Pasa su niñez en el seno de la nobleza incaica, en una ciudad donde persistía el aire de capital imperial. En el capítulo III de esta tesis vimos cómo Garcilaso manifiesta en sus escritos un complaciente gusto al recordar aquellos primeros años, marcados por la presencia de su madre y de sus tíos; se complace también en recordar los juegos con otros niños en los que persistían las costumbres incaicas, como la de espantar la mala suerte con los *pancunco*. Habla también de sus primeros amigos hijos de españoles y de sus clases de gramática, es decir de latín; y, aunque se queja de que “faltaron letras y sobraron armas” y de que pocos indígenas aprendían el español, deja ver que él tuvo la fortuna de estar en contacto con tres lenguas y dos culturas.

Entre todos sus recuerdos sobresale el de su encuentro con Sayri Túpac, el hijo rebelde de Manco II quien se bautizó en Cuzco en 1558 como Diego de Mendoza⁵⁸⁷ después de resistir muchos años en Vilcabamba. En el encuentro, Garcilaso se presenta como interlocutor maduro, muy estimado por Sayri Tupac, a pesar de que aún era sólo un adolescente. En la escritura de este episodio narrado con emotividad en la *Historia general del Perú* libro VIII, cap. XI, Garcilaso pone de relieve la importancia de su pasado incaico.⁵⁸⁸

Estos recuerdos agradables y nostálgicos de su niñez en el Cuzco, en donde Gómez Suárez de Figueroa enaltece su raíz materna y se asoma a la latinidad, tienen su contraparte en las guerras civiles. Recordemos que él nació en 1539, fecha cercana al asesinato de Francisco Pizarro en Lima en 1541, por los almagristas; y, aunque finalmente éstos fueron derrotados por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro en la batalla de Chupas, 1542, el Perú no se tranquilizó. Gonzalo Pizarro se negó a acatar las

⁵⁸⁷ Dato sacado del índice analítico y Glosario de los *Comentarios reales op.cit.* p.839.

⁵⁸⁸ el episodio está comentado en el capítulo III de esta tesis en el subtítulo: “Vida de Garcilaso: sus primeros años en Perú”

Leyes Nuevas y se rebeló contra el primer virrey Blasco Núñez de Vela. Fueron momentos muy difíciles para los simpatizantes de los Pizarros y la casa del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega en Cuzco fue cañoneada y sitiada durante meses. Aunque el capitán no estaba dentro, Isabel y sus dos hijos, Gómez Suárez de Figueroa (el Inca) y Francisca, hija del capitán con otra Palla, María Pilcosisa,⁵⁸⁹ estuvieron muy acosados. Sólo tras la batalla de Huarina, ganada por los Pizarristas, la familia del capitán pudo respirar⁵⁹⁰.

Pero poco duro el alivio. El dolor volvió y esta vez hasta lo profundo: su padre se casa con Luisa Martel, hecho que cambió su armoniosa vida familiar para siempre. A pesar de ello, el joven Suárez de Figueroa no pierde el equilibrio y sigue viviendo con su padre; incluso le sirve de secretario. Lee, escribe, se forma en el manejo de la pluma. No se deja ganar por la amargura de los sucesos que pesaban sobre él: la conquista, las guerras civiles, el nuevo orden político y social, la gran asimetría entre conquistadores y conquistados, la falta de una familia completa. Finalmente en 1559, el capitán Garcilaso muere y el hijo, con la herencia recibida, decide marcharse a España.

Los biógrafos del Inca ya citados en su mayoría insisten en que llegó a la corte, entonces en Madrid, para reclamar mercedes debidas a su padre, mercedes que la Monarquía nunca le concedió. Quizá también le atrajo conocer un mundo diferente al del Cuzco, reconstruir el mundo perdido de su padre, ahondar en la latinidad. El hecho es que después de dos años de estancia en la Corte, y de una lucha infructuosa por recibir mercedes que le otorgaban tierras en Perú, ya que la merced concedía el título legal necesario para la propiedad privada, individual o de grupo,⁵⁹¹ decide no regresar más y quedarse en España. Gómez Suárez de Figueroa se cambia de nombre y se une a las tropas de don Juan de Austria. Es decir se une a los carros del Imperio Español y además hace traer los restos de su padre a Sevilla, lo cual indica que llega a España para quedarse.

Participa como es sabido en las campañas de Italia y en la guerra de Alpujarras en Granada contra los moros, consigue el título de capitán. Pero pronto deja las armas y vuelve a la pluma. Las armas no eran su vocación aunque supo aprovechar al máximo todo lo que Italia podía ofrecer a un espíritu fino del siglo XVI: la lengua toscana, el

⁵⁸⁹ Francisco Carrillo Espejo, "El Inca Garcilaso de la Vega" en *Cronistas indios y mestizos*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, p. 72.

⁵⁹⁰ El episodio puede consultarse en Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú 1528-1650*, Lima Sanmartí y Cía. 1964, p. 308.

⁵⁹¹ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. (1909) Prólogo de Arnoldo Córdova, México, Editorial Era, 1978. p. 37. En este libro se afirma que las mercedes implicaban títulos de propiedad de la tierra.

humanismo, los clásicos, el Renacimiento viviente y en plena creación, mucho más de lo que entrevió en sus clases de gramática en el Cuzco. Italia le enriqueció para siempre y cabe pensar que allí descubrió una cara nueva del Imperio Español: la de estar presente en aquellas tierras en las que se renovaba y recreaba el pensamiento europeo. Él podía sentirse protagonista en su espacio.

Con todo ese equipaje cultural se retiró a Montilla, ciudad en la que vivía su tío, quien al morir le legó una herencia y donde tendría una casa desde 1561. Así recuerda Garcilaso este momento en una de sus cartas. “La ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey, me encerraron en mi rincón”.⁵⁹² En Montilla comienza una intensa vida de lecturas, de meditación, de reflexión: primero como humanista, sutil traductor de la obra de León Hebreo, como ya se dijo. Después se mete de lleno en la historia y comienza a entretejer su relato sobre el adelantado Hernando de Soto, según había anunciado al escribir el “Prólogo” a los *Diálogos* en 1586.

El valor de esta obra ya ha sido resaltado. Pero, cabe preguntarse: ¿por qué escribió esta historia que hoy lleva su nombre en la portada? ¿Que pretendió al escribirla? Él mismo deja ver una primera razón: la de salvar la memoria de una tan grande empresa, quizá emocionado ante el relato de Gonzalo Silvestre y Juan Coles. Pero puede haber algo más: la recuperación del mundo español, una vez que el Inca se había identificado con su raíz paterna, “porque soy hijo de español y de india” y porque se esfuerce España a la ganar y poblar (la tierra) donde envíe a sus hijos como lo hacían los antiguos romanos”.⁵⁹³

Tal recuperación le reconcilió quizá con los momentos difíciles de su niñez familiar y política en el Cuzco y proporcionó un espacio nuevo en el que dio cabida a la tierra que ya no pensaba dejar.

Pero ha otro dato más que posiblemente motiva su vocación histórica y es que, al llegar a España, en 1561 aún se respiraba el ambiente del gran debate surgido a raíz de la conquista, como ya se ha visto en esta tesis. Es más, estaba muy fresca la memoria de la Junta de Valladolid convocada por el Emperador en 1550-1551 en la que Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda se enfrentaron públicamente sobre el derecho de conquista no sólo de España sino de cualquier pueblo.⁵⁹⁴ Un año más tarde, en 1552, fray Bartolomé publicó *La Brevísima* en Sevilla y el ambiente se carga aún más de polémica en torno al derecho de conquista y a la justificación de la guerra. Este mismo año, Felipe II mandó

⁵⁹² *Apud.* Carlos Daniel Valcárcel, *El Inca humanista*, p. 73.

⁵⁹³ “Proemio” a *La Florida del Inca*.

⁵⁹⁴ Las discusiones de la Junta de Valladolid pueden consultarse en *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, de Ángel Losada, Madrid, Editorial Tecnos, 1960 capítulo XIII.

retirar de la circulación la *Historia general de las Indias*, de López de Gómara a instancias de Las Casas, como ya hemos comentado. En suma, en un ambiente tal, el Inca tenía mucho que pensar y comentar recordando simplemente su propia vida.

Pero hay más: para la mitad del siglo XVI ya existía un cuerpo de publicaciones sobre la historia del Perú, encabezadas como ya vimos en el capítulo III por las crónicas de Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez, a las que le siguieron las de Cieza y Zárate en la década de 1550. Unos años después, en su retiro en Montilla, el Inca pudo leer la obra del Palentino y ya en Córdoba, la magna *Historia* de José de Acosta. En definitiva, existía en el ambiente una fuerte conciencia de mundo americano, del peruano en concreto, y no es extraño que un Inca noble, humanista y enamorado de la historia, de su patria y de su cultura quisiera dar a conocer, con veracidad y gran conocimiento el pasado de su pueblo y la grandeza de su civilización.

El hecho es que en 1591 se traslada a Córdoba, se hace clérigo, tiene un hijo y se vincula con el ambiente intelectual de la ciudad andaluza, como ya se vio. El casi adolescente que salió del Cuzco a los veinte años era ya un escritor maduro, buen conocedor de los clásicos, hablante de lenguas y traductor, espectador de culturas y dueño de vivencias que pocos de sus contemporáneos poseían. Podía recuperar plenamente el mundo americano, tanto el incaico como el español que se abría camino entre las culturas de los Andes. Con serenidad y erudición se abocó a escribir sus dos grandes obras, los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*.

En definitiva, pocos como él adquirieron una doble experiencia integradora de dos culturas totalmente diferentes e incluso, a veces, opuestas. A lo largo de su vida, su personalidad se fue enriqueciendo con hechos históricos, vivencias, sucesos particulares, lecturas, enseñanzas de hombres y mujeres. Asimiló todo lo que le tocó vivir, lo positivo y lo negativo; aprendió de todo y de todos: de la conquista, de las guerras civiles, de la ingratitud de la Monarquía, de las guerras de Italia, del Renacimiento, del presente español y, sobre todo, del pasado inca. Todo lo hizo positivo y productivo, lo hizo saber y lo proyectó en un pensamiento que enriqueció el gran debate de la legitimidad de la conquista y de la naturaleza y papel histórico de los conquistados. Su pensamiento se hizo escritura y con ella recuperó al hombre americano y su cultura, tema del presente capítulo, en el que, como ya se anunció indagaremos en las apreciaciones que Garcilaso nos dejó sobre hombres y culturas de su tiempo.

La naturaleza del indígena.

Cuando Garcilaso nació, en 1539, el Perú tenía ocho años de estar bajo el dominio español. En la primera parte de esta investigación, subrayé que desde 1537, el papa Paulo III había proclamado la Bula *Sublimis Deus*, en la que declaraba “que a los indios americanos y a todos los pueblos que pudieran ser descubiertos en el futuro no podía privárseles de su libertad y sus bienes, pues eran verdaderos hombres”, medida que fue necesario tomar debido al mal trato que muchos de los españoles daban a los indígenas y con ella despejar para siempre tan absurdo argumento. Es decir que dos años antes de que Garcilaso naciera, se había reconocido oficialmente la naturaleza humana de los hombres del Nuevo Mundo por la máxima autoridad de la cristiandad. Es más cuando él escribió sus dos obras sobre la historia del Perú, varios autores, en especial Bartolomé de las Casas, habían escrito muchas páginas en defensa de los indígenas americanos y de sus civilizaciones y culturas. La actitud de Bartolomé, causante de una gran polémica, había dado como resultado la formación de una elite académica que se planteó la defensa de los derechos humanos. Esta elite conformó la escuela de Salamanca, como ya se dijo.

Pero la nueva actitud de considerar a los otros, vencidos pero con derechos, se fue abriendo camino en la historia de las mentalidades con oposición y lentitud. No es extraño pues, que, a primera vista, Garcilaso no sea consistente al valorar la naturaleza de los indígenas. Se puede decir incluso que es desigual ya que cuando juzga a sus congéneres Incas habla de ellos como seres humanos de gran preparación y gobierno, pero al referirse a otras etnias, no lo hace de la misma manera. De los pueblos anteriores a los incas decía que algunos eran “poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas”;⁵⁹⁵ en cambio, a los Incas, les concedía un origen divino: el sol envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos, y los puso en el lago Titicaca y de allí se fueron al Norte. Con tal origen mítico, el Inca quiso destacar la grandeza de su pueblo. Garcilaso, a los indios anteriores a los Incas les concede poca capacidad de abstracción mental; en el libro I, capítulo IX de sus *Comentarios* dice que:

No supieron como los gentiles romanos hacer dioses imaginados -como la Esperanza, la Victoria, la Paz y otros semejantes- porque no levantaron los pensamientos a cosas invisibles.⁵⁹⁶

A pesar de expresiones tan peyorativas sobre los indígenas preincas, el cronista no pretendía negar la naturaleza humana de los peruanos ya que, aunque dijera que eran

⁵⁹⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales...*, libro I, capítulo IX:

⁵⁹⁶ *Loc. cit.*

“seres simplísimos [...] ovejas sin pastor”, los compara con las grandes civilizaciones para exculparlos:

Mas no hay que admirarnos que gente tan sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas, pues es notorio que los griegos y los romanos - que tanto presumían de sus ciencias - tuvieron cuando más florecía su imperio, más de 30 mil dioses.

El hecho de que compare a los indígenas con los griegos y los romanos refleja que percibe a los naturales como a seres humanos, incluso a los antecesores de los Incas, a los que situaba en otra etapa de la evolución humana, en una edad más temprana, asunto del que hablaré más adelante. A mi modo de ver, llama la atención que juzgara de manera tan pobre a los indígenas que no eran incas y que en cambio, a los indios de la Florida, que también eran muy poco desarrollados, los exaltara, al grado de equipararlos con los caballeros españoles de su tiempo; recordemos cuando en *La Florida* dice:

Este nombre de caballero en los indios parece impropio porque no tuvieron caballos [...] mas, porque en España se entiende por los nobles, y entre los indios los hubo nobilísimos se podrá decir por ellos.⁵⁹⁷

Este parecer de respeto en que tenía a los indios de la Florida, que pondera tanto en la obra del mismo nombre, se puede apreciar claramente cuando narra las atenciones que tuvo con el gobernador Hernando de Soto un cacique de un pueblo llamado Coza, de quien dice:

Este señor era de edad de veintiséis o veintisiete años, muy gentil hombre, como lo son los más de aquella tierra y de buen entendimiento [...] parecía haberse criado en una corte de toda buena doctrina.⁵⁹⁸

Además de llamarlos caballeros y gentiles llega a poner en la boca de algunos caciques de esta región discursos que podrían haber salido de los griegos y romanos y en muchos otros casos alaba el nivel de policía que dichos pueblos habían alcanzado. El hecho de ensalzar tanto a un grupo de indígenas a los que nunca conoció, ya que nunca estuvo en la Florida y todo el conocimiento que tenía de ellos era a través de Gonzalo Silvestre, nos habla de un escritor quizá influido por las tesis renacentistas del buen salvaje. Como muestra destacaré el capítulo XXVII, primera parte del libro II, de *La Florida* en donde viene escrita una defensa que hizo Garcilaso de los indios, cuando recuerda que fue criticado por decir que los de la Florida, sí eran racionales, tenían ideas y retórica como los demás hombres del mundo. Para hacer esta afirmación, se apoyó en lo que el padre

⁵⁹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca...*, primera parte del libro II, capítulo I.

⁵⁹⁸ *Ibid.* Libro III, capítulo XXIII.

José de Acosta, había escrito en 1590, en su *Historia natural y moral de la Indias*, libro VI, capítulo I en donde Acosta aclara, al referirse a los indígenas de México, [que algunas personas] por estar equivocadas en la comprensión que se tiene de éstos, él quiere escribir este capítulo con la finalidad de:

deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [indios], como de gente bruta, bestial y sin entendimiento o tan corto que apenas merece ese nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos [...] agravios sirviéndose de ellos poco menos que de animales.

Quiero subrayar que Garcilaso, al aceptar esta opinión de Acosta, está haciendo una defensa de los indígenas en general. Me parece importante mencionar aquí la respuesta que dio a las críticas que le hicieron al publicar *La Florida*. En ella deja ver que le faltaron palabras para expresar el grado de nivel cultural de los indios:

Pues decir que escribo encarecidamente por loar la nación porque soy indio, cierto es engaño, porque, con mucha vergüenza mía, confieso la verdad: que antes me hallo con falta de palabras necesarias para contar y poner en su punto las verdades que en la historia se me ofrecen, que con abundancia de ellas para encarecer las que no pasaron. Y esta falta causó la infelicidad del tiempo de mis niñeces, que faltaron escuelas de letras y sobraron las de armas.⁵⁹⁹

A pesar de la aclaración en defensa de los naturales, no por eso deja de extrañar la forma en que Garcilaso juzga a los indígenas en sus obras. Considero que las aseveraciones tan desiguales que hace con respecto a ellos, son un reflejo de las varias identidades que asumió a lo largo de su vida y que se reflejan en la manera en que se identificaba con estas culturas: unas veces se consideraba indio como lo expresa en el título de *Los Diálogos*; en éstos, al igual que en *La Florida*, los *Comentarios* y la *Historia*, firma con el nombre de Garcilaso de la Vega Inca; además se enorgullecía de ser mestizo y todas sus actitudes reflejan esto.

Quizá el motivo de esta doble valoración de los indígenas se debe a su manera de ver la historia. Según afirma en los *Comentarios*, divide a los naturales del Perú en dos categorías simbolizadas por dos edades: la primera correspondía a los indios anteriores a los incas y la segunda, a los Incas. A los de la primera edad, que para él eran idólatras o gentiles, los pintaba como bestias que adoraban al demonio y, como ya dijimos, llegó a decir que eran poco menos que animales. Quiero aclarar que, a pesar de

⁵⁹⁹Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XXVII.

estos juicios tan terribles sobre los no incas, Garcilaso no les quitó nunca la categoría de seres humanos, como veremos más adelante. A todos los naturales por más atrasados que estuvieran siempre los vio perfectibles de salvación divina. En este proceso de salvación divina, nuestro autor consideró que los Incas eran el pueblo elegido por Dios para llevar a cabo esta misión en la historia. El no sólo veía a los Incas como hijos del sol y de sangre divina, sino también como civilizadores de otros pueblos del Perú de costumbres más bárbaras; incluso pensaba que habían rescatado a otros indígenas peruanos de las manos del demonio y del estado salvaje. Así lo deja ver cuando dice:

permitió Dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural [...] y el respeto que debían los hombres tenerse unos a otros [...] Para que cuando ese mismo Dios [...] tuviese por bien enviar sus rayos divinos a aquellos idólatras los hallase no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y las enseñanzas de nuestra santa madre Iglesia Romana.⁶⁰⁰

En esta cita, de manera muy clara, confirma nuestro cronista su pensar sobre la naturaleza humana de los indígenas americanos. Además, en este pasaje y en otro cercano, aplica la metáfora “lucero del alba” a Manco Cápac, primer rey Inca. Según él, este rey que salió de ellos mismos [se refiere a los Incas del Cuzco], fue el indicado para enseñar a los hombres cómo mejorar sus costumbres y mostrarles al verdadero Dios. Esta expresión, “lucero del alba”, recuerda un poco a la usada por el cristianismo para referirse a la figura de Cristo, si bien Garcilaso no usa esta comparación.

Como vemos, en el pensamiento de Garcilaso, los Incas se tomaron muy en serio su papel de maestros salvadores al dominar a casi todos los demás indígenas de la región andina, conquistarlos y enseñarles su modo de vivir, labor que llevaron con mucho empeño, ya que redujeron a muchísimos de estos pueblos “irreverentes” y crearon su gran imperio. El Inca también coincide con muchas de las afirmaciones que Pedro Cieza de León, hizo en su obra, *La Crónica del Perú*, publicada en 1553,⁶⁰¹ al referirse a los indígenas de otras provincias no incas. Cieza también pensaba que tales pueblos habían mejorado con el gobierno incaico. Incluso Garcilaso, recomienda a sus lectores que lean la obra este cronista para que se cercioren que las torpezas que

⁶⁰⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XV.

⁶⁰¹ Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1932, cuyo título original fue: *Parte primera de la crónica del Perú, que trata de la demarcación de sus provincias; la descripción de ellas; las fundaciones de las nuevas ciudades; los ritos y costumbres de los indios y otras cosas dignas de ser sabidas*, Sevilla, 1553.

hicieron los indios del Perú, anteriores a los Incas, realmente fueron hechas por el demonio y no por ellos.

Con lo cual los disculpa y les abre paso a una redención. Queda claro que para Garcilaso, el imperio Inca, sirvió de puente entre indígenas y españoles para que éstos logaran de manera más fácil la tarea evangelizadora, que permitiría a los habitantes del Perú, a través de la religión católica, acceder al plan divino de salvación. El discurso de Garcilaso sobre el indígena que no era Inca, el otro para él, fue muy común en siglo XVI. Para Garcilaso era una manera de justificar las conquistas incaicas y las españolas (la de Perú y la de los moros de Las Alpujarras en la que participó) bajo la tesis de la conversión al cristianismo. Pero también hay que resaltar la explicación que Garcilaso hace del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la Conquista y es que ambos acontecimientos fueron posibles gracias a la Divina Providencia. La gran crónica, es decir sus dos grandes obras, fue el espacio donde creó un relato en el que incorporó a los indígenas peruanos a la historia universal. Desde el capítulo I de los *Comentarios* afirma que tanto el Nuevo Mundo como el Viejo son uno solo: “el nombre de Viejo Mundo es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros y no porque sean dos, sino todo uno” y éste es creación divina. Lo mismo hace cuando se muestra, una vez más, identificado con las ideas que el Padre Acosta, a quien menciona con frecuencia en sus *Comentarios*, expresa en la citada obra⁶⁰² sobre las posibles maneras en que el indígena americano llegó a este continente.

En suma, en las obras del Inca Garcilaso se aprecian tres perspectivas distintas acerca de la naturaleza del indígena americano: a), la primera es la perspectiva de él como indígena del Nuevo Mundo que se refleja en su obra *La Florida*, cuando hace reflexiones sobre la bondad de la naturaleza de los indios y ensalza a los naturales del lugar, comparándolos con los griegos y los romanos; b), la segunda perspectiva es la que se advierte en los *Comentarios reales*, la de un Inca. Aquí Garcilaso para hablar de los indios del Perú, cae en una dicotomía: por un lado está su apreciación de los no incas y por otro la de los Incas. A éstos los diviniza; para él son los hijos del sol que vinieron del cielo y que considera puente de salvación. A los no Incas los menosprecia; y c), una tercera perspectiva es la de un Garcilaso mestizo que justifica a todos, tanto a

⁶⁰² Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, libro I, capítulo XX. El padre Acosta fue el primero que expuso en su obra que los habitantes de este continente llegaron por tierra, y dice: “Y por decir mi opinión, tengo para mí días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o al menos se avecinan y allegan mucho[...]. Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra”.

indígenas como a españoles; inclusive a los no incas, por estar bajo la hegemonía del demonio y porque no les había llegado la revelación de Dios. Al final de su crónica su punto de vista es ya el de un cristiano. Desde su triple perspectiva, en realidad concede la misma naturaleza a los Incas y a los no incas, ya que, aclara, que todos pertenecen a este mundo y que el mundo es creación de Dios.

Racismo o etnocentrismo.

Como ya vimos al analizar este concepto en el pensamiento de fray Jerónimo de Mendieta, el racismo se ha definido de diversas maneras, quizá porque no es fácil dar una definición universal, ya que en la práctica, el racismo adquiere rostros variados. Por una parte, tenemos las definiciones de los *Diccionarios* ya comentados, el de Thomas Barfield y el de Grijalbo; por la otra la de los famosos antropólogos como Melville Herskovits y Claude Lévi – Strauss, quienes, como ya vimos, se han dedicado a demoler el concepto de raza como un concepto estrictamente biológico y lo consideran en conexión estrecha con la historia y el quehacer del hombre.

Para muchos, esta palabra denota una manera de ver a los hombres, una ideología. Esta ideología tomó cuerpo en el siglo XIX en forma de una doctrina en la que se exponían razones que permitían, con visos de justicia, explotar y dominar a pueblos considerados inferiores por sus caracteres biológicos, tales como una capacidad craneal inferior, una histología del cerebro menos desarrollada o caracteres somáticos concretos que se interpretaban menos logrados en unos hombres que en otros.⁶⁰³ Se considera al Conde de Gobineau como el que planteó en forma sistemática esta doctrina, que ha tenido seguidores en los siglos XIX y XX.⁶⁰⁴ Pero es conveniente aclarar que tal doctrina ha tenido también opositores. Médicos, antropólogos y prehistoriadores, desde sus diversas disciplinas se han encargado de demolerla y hoy se considera a las razas como un “episodio evolutivo”⁶⁰⁵ en el que entran en juego la biología, la evolución, la selección natural, el medio ambiente, la capacidad de adaptación y desde luego, la cultura como ya se dijo al comentar la obra del famoso antropólogo Melville J. Herskovitz en el capítulo II de Mendieta.

⁶⁰³ Juan Comas, *Razas y racismo. Trayectoria y antología*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, capítulo V.

⁶⁰⁴ Sobre la historia del racismo, *Vid.* Françoise de Fontette, en su libro *Racismo*, Barcelona, Oikus-Tau ediciones, 1978. En este libro se explica la doctrina racista de Houston Steward Chamberlain, cuyo propósito especial era la conservación de la sangre germánica. Entre los autores presentados en este libro de Fontette se encuentra Vacher de L'Apouge, que fue uno de los grandes creadores de la escuela antropológica, que giraba alrededor del criterio del índice cefálico fines del siglo XIX, p. 63.

⁶⁰⁵ *Apud.* Juan Comas, *op. cit.*, p. 25.

Es también importante recordar que en la lucha contra el racismo existen medidas antirracistas de gran valor a partir de 1948, una vez firmada en San Francisco la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Tales medidas están plasmadas en una serie de documentos jurídicos, algunos de ellos declarados por la UNESCO en 1964 y 1967 y firmados por muchos países.⁶⁰⁶ En suma, el racismo es hoy palabra importante en los *Diccionarios*, que todo ser humano debe conocer desde la escuela. Una definición escolar es la ya citada del *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, “racismo es una doctrina que afirma la superioridad de una raza sobre las demás”.⁶⁰⁷ Abundando más, en el *Diccionario de Antropología* de Thomas Barfield, Faye Harrison lo define como:

Un fenómeno social históricamente específico e históricamente cambiante con dimensiones cognoscitivas, emocionales y materiales que permean el dominio económico, político y sociocultural.⁶⁰⁸

Y la antropóloga Eugenia Shanklin, quien ha retomado este campo, dice: “que es una clase especial de prejuicio, dirigido contra quienes se piensa poseen características biológicas o socialmente inherentes que los distinguen”.⁶⁰⁹ En otras palabras, el racismo aparece cuando a un grupo racial se le diferencia y se le minusvalora con base en características físicas o biológicas. Esta idea es la que encontramos en la obra de Melville J. Herskovitz, al decirnos que “al ocuparnos del problema de la superioridad racial estamos ya fuera de los límites de la ciencia, porque en este caso la cuestión es de valoración”.⁶¹⁰

Etnocentrismo, recordando también la definición hecha por Melville J. Herskovitz, es “el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible al de los demás”.⁶¹¹ Es pertinente aclarar que las sociedades racistas casi siempre son etnocentristas pero las sociedades etnocentristas no siempre son racistas. Los conceptos de racismo o etnocentrismo, no son excluyentes, pero tampoco incluyentes.

Después de todas estas consideraciones no es posible pensar en un Garcilaso racista, aunque no valora a todos los hombres como iguales. Más bien puede hablarse de un Garcilaso con sentido de discriminación hacia el otro, manifestado en diferentes formas, que distribuyo en cuatro clases: la primera se refiere a la superioridad de la

⁶⁰⁶ Juan Comas, *Ibid.* p. 49, 200, 207 y 217.

⁶⁰⁷ *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, Barcelona, 1991.

⁶⁰⁸ Faye Harrison, “Racismo” en Thomas Barfield, Editor, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo Veintiuno, 2000, p. 429.

⁶⁰⁹ *Loc. cit.*

⁶¹⁰ Melville J. Herskovitz, *El Hombre y sus obras*, México Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 169.

⁶¹¹ *Ibid.* p. 82

familia real Inca, “mejorada” por un proceso de selección de sangre que obedecía a un postulado religioso. Muestra también una discriminación de clase, de género y de evolución cultural de los pueblos, que podríamos llamar discriminación étnica. A continuación muestro algunos ejemplos de los muchos que aparecen en sus obras. El primer tipo de discriminación basada en la selección de sangre está claro en la obra del cronista, especialmente en los *Comentarios* donde encontramos varios testimonios. En tales testimonios Garcilaso atribuye la superioridad de los Incas sobre los demás pueblos de la región, con base en su mito de creación, según el cual ellos tenían un origen divino porque procedían del sol. Este relato, lo recoge de la narración verbal que sus parientes le hicieron al respecto y que voy a reproducir aunque sea un poco largo. En el libro I, capítulo XV narra que, cuando él era joven, le preguntó a su tío, el más anciano de sus parientes Incas:

Inca Tío: pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿que noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcas, como tienen historias divinas y humanas saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus reyes y los ajenos [...] hasta saber cuantos mil años ha que Dios crío el cielo y la tierra [...] ¿quién fue el primero de nuestros Incas? ¿Cómo se llamó? ¿Qué origen tuvo su linaje?

A lo que el tío respondió:

Sobrino: yo te lo diré de muy buena gana [...] Sabrás que en los antiguos siglos toda esta región [...] las gentes vivían [...] sin religión ni policía [...] como acertaban a juntarse en las cuevas [...] Nuestro padre el sol viendo los hombres como te he dicho se apiadó y tuvo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol para que adorasen y tuviesen por su dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad.

Y, en párrafos más adelante, en este mismo capítulo confirma lo anterior al decir que dicha relación, del origen de los reyes: “me la dio aquel Inca tío de mi madre” y comenta que él la tradujo de su lengua materna al castellano. Lamenta no haberle preguntado a su pariente más cosas: “sacadas de tan buen archivo”, que le hubieran servido después para escribirlas. Pero esta narración familiar tan emotiva se desvanece

en el capítulo XXV, de este mismo libro en que Garcilaso explica que no creía que los Incas, eran hijos del sol y dice:

Lo que yo conforme a lo que vi, [...] puedo conjeturar del origen de este príncipe Manco Inca [...] es que debió ser un indio de buen entendimiento, prudencia y consejo y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural [...] para ser estimado fingió aquella fábula diciendo que él y su mujer eran hijos del sol [...] sus vasallos lo adoraron como tal, como hicieron otros gentiles antiguos, con ser menos brutos, a otros.

En este pasaje vemos que la tradición familiar quechua está rebasada por la mente racionalista del hombre del Renacimiento. Aunque quiero subrayar que al final del capítulo, Garcilaso aclara que los Incas, al referirse al mito de la creación, insisten en darse un origen divino.

he dicho esto porque ni los Incas de sangre real ni la gente común no dan otro origen a sus reyes sino el que se ha visto en sus fábulas historiales las cuales se asemejan unas a otras y todas concuerdan en hacer a Manco Cápac primer Inca [...] hijo del sol venido del cielo.⁶¹²

Sin embargo, se puede pensar que el autor al decir lo anterior lo hace desde su presente en donde ya ni los incas ni los no incas creían en el origen divino de la familia real, aunque en esta cita vuelva a hacer una diferencia entre los Incas de sangre real y la gente común. Diferencia que se observa en varios pasajes de los *Comentarios*. Dicha actitud evidencia discriminación, ya que para él los Incas auténticos eran los que descendían del primer rey, Manco Cápac y su esposa hermana Mama Ocllo poseedores de pureza de sangre. Esta sangre real sólo se lograba cuando se casaban entre hermanos, hijos de los mismos padres y la mezcla era lo que los hacía superiores a los demás incas. En su libro refiere que estos matrimonios se hacían con el fin de preservar la sangre del sol y de que no se mezclase ésta con la sangre humana. A los otros indígenas peruanos, aún dentro de la comunidad inca, que no pertenecían a esta nobleza de sangre, tan privilegiada, que inclusive contaba con su propia lengua para comunicarse entre ellos, los segregaba. Prueba de ello se encuentra en el libro IV, en el capítulo IX, en donde dice que los reyes Incas podían tener concubinas, y que si éstas no eran sus parientes, al menos en un cuarto grado, les llamaban alienígenas; “esta limpieza de sangre se

⁶¹² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XXV.

procuró, no sólo entre los reyes sino también entre todos los de sangre real”. Para los Incas, el hijo del rey con una joven extranjera era considerado como bastardo y no lo adoraban como a los de sangre real ni como a dioses. Este fue el caso de Atahualpa.

Otro ejemplo de esta discriminación se encuentra en la descripción que hizo de la esposa de Sayri Tupac, uno de los últimos emperadores Incas en el exilio; en ella demuestra ciertos juicios discriminatorios aun para los de su propia raza. Dice:

La infanta era hermosísima mujer, y fueralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de su hermosura, como lo hace a las mujeres de aquella tierra, que por la mayor parte son de buenos rostros.⁶¹³

En esta descripción muestra poco aprecio somático, de color, sobre una mujer Inca de sangre real lo que mueve a pensar que es muy exagerado en sus juicios.

El segundo tipo de discriminación que ya mencionamos es la que llamamos de clase, en donde el cronista demuestra superioridad social hacia los que no pertenecen a su familia. El se consideraba parte de la nobleza Incaica a la que nos hemos referido y esto se aprecia cuando dice: “los nombres reales que yo alcancé y vi llamarse a los Incas y a las *Pallas* [mujer de sangre real] porque mi mayor conversación en mis niñeces fue con ellos”,⁶¹⁴ en donde se está identificando con esta clase privilegiada. En el primer libro de los *Comentarios*, capítulo XXVI, critica a Don Alonso de Ercilla y Zúñiga por equivocarse - en sus versos - sobre el significado de los vocablos indianos y pone, como ejemplo el que Ercilla dijera que el nombre de *Palla* significaba: “señora de muchos vasallos y haciendas” y comenta que lo que sucedía era que:

cuándo este caballero pasó allá [Perú] ya estos nombres (Inca y Palla) en muchas personas estaban impuestos impropriamente [...] los apellidos ilustres y heroicos son apetecidos de todas las gentes por bárbaras y bajas que sean.

En este contexto justifica y presume de su linaje; en el libro IX, capítulo XXXVIII, de los *Comentarios* en donde afirma:

que él conoció Incas y Pallas de la misma sangre real [...] hijos de Huaina Cápac [...] Mi madre fue su sobrina porque fue hija de un hermano suyo legitimo de padre y madre llamado Huallpa Tupac Inca Yupanqui.

Después de los ejemplos que mencioné es posible apreciar que Garcilaso creció con una conciencia de clase muy marcada, algo normal entre los Incas, donde la jerarquía social

⁶¹³ *Ibid.* libro VII, capítulo XI.

⁶¹⁴ *Ibid.* libro I, capítulo XXVI.

jugaba un papel muy importante y él pertenecía por su madre a lo más alto de ella. Al hablar, prácticamente se refiere al grupo que estuvo en el poder en Cuzco hasta la llegada de los españoles; sabemos que todos los habitantes del imperio inca, aunque fueran de la clase dominante de habla quechua, no pertenecían a esta elite formada por los nobles, la familia, “que venía del sol”.

Un tercer tipo de discriminación es la de género, concretamente de misoginia. Esta se encuentra reflejada en algunos pasajes de los *Comentarios*. Uno de ellos cuando narra la actitud de generosidad que Manco Cápac tuvo con los dirigentes de los pueblos conquistados, a los que concedía dádivas como la de nombrarlos “Incas para siempre”, título que en apariencia los igualaba con los verdaderos Incas. Sin embargo, Garcilaso, se encarga de aclarar que este rey Inca, no quería que:

las mujeres conquistadas ni sus hijas se llamasen Pallas (como las de sangre real), porque no siendo las mujeres como los hombres, capaces de las armas para servir en la guerra, tampoco lo eran de aquel nombre y apellido real.⁶¹⁵

Tal manera de pensar, en la que no se expresa ninguna crítica, demuestra que a las mujeres las veía en inferioridad como muchas sociedades tradicionales. Otro comentario, en donde este desprecio de género es claro viene en el libro I, capítulo XXVI, al hablar de los nombres que los Incas daban a la descendencia de la sangre real por línea de varón:

que de la descendencia femenina no hacían caso los Incas, por no bajar su sangre real de la alteza en que se tenía. Que aun la descendencia masculina perdía mucho de su ser real por mezclarse con sangre de mujer extranjera y no del mismo linaje - cuanto más la femenina.

Los ejemplos puestos hasta aquí muestran una discriminación de clase y de género dentro de los Incas: los de sangre real y los del pueblo. Pero hay otros ejemplos que muestran la discriminación hacía los demás pueblos no quechuas. Esto lo expresa muy claro desde el primer libro de sus *Comentarios*, en donde en el capítulo XXIII, dice que el origen de la mayoría de los incas que existía en Perú, [se está refiriendo a su presente] el “día de hoy”, procedía de los pueblos conquistados por los primeros Incas,- por Manco Cápac-y comenta que a sus mujeres les llaman *Pallas* y *Coyas* porque los españoles les hicieron el favor de igualarlos. El afirma que ya casi no quedaban Incas de sangre real, lo que se debía a que Atahuallpa, medio hermano por línea de padre y no de

⁶¹⁵ *Ibid.* libro I, capítulo XXIII.

madre, había diezmado el linaje que venía del Cuzco en la guerra con su hermano Huáscar. Con esta nobleza cuzqueña se identificaba Garcilaso. En otra parte de los *Comentarios* dice que sus parientes veían en Atahualpa a un bastardo por ser hijo de una extranjera, “alienígena”. Para Garcilaso su tío materno, Huáscar, era el príncipe legítimo hijo de Huaina Cápac, penúltimo rey Inca, y de su propia hermana. A pesar de que no reconoce a Atahualpa como miembro de su familia, aclara que éste fue el hijo preferido de Huaina Cápac, quien le pidió a Huáscar, su hijo de sangre real, que permitiera a su medio hermano también llevar el nombre de Inca y que le concediera como reino las tierras de Quito.

Pasando a otro aspecto de este tema, conforme se va leyendo la obra del Inca, queda muy claro que a los españoles no los veía inferiores. En su obra no hay rastro de comentarios que manifiesten los tipos de discriminación o menosprecio que mencionamos antes. A éstos inclusive, los equiparaba con los Incas. Respecto de los mestizos dice:

Y es de advertir que todos son descendientes por línea masculina, que de la femenina [...] no hicieron caso los Incas si no eran hijos de españoles conquistadores y ganadores de la tierra (porque a éstos también los llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su dios el sol).⁶¹⁶

Esta visión de los españoles se refrenda en el libro IX, de los *Comentarios*, en otro capítulo muy interesante, el XXXI, concerniente a este tema de las razas. En él hace dos referencias que quiero destacar: una es que afirma que la presencia de los españoles fue muy buena para las Indias, al extremo de decir:

Lo mejor de lo que ha pasado a Indias se nos olvidaba, que son los españoles y los negros que desde entonces acá han llevado por esclavos, para servirse de ellos, que tampoco los había antes en aquella mi tierra.

Con este comentario confirma su sentir hacia los españoles. No hay que olvidar que su padre fue el conquistador español Sebastián Garcilaso de la Vega. La segunda referencia, por demás interesante es que, aquí también menciona los nombres con que se conocían las diferentes castas resultado de la mezcla de dos o más razas. Dice que se llama español o castellano al que nació en España y criollo al hijo de español y española nacido en Indias. Respecto de este sustantivo, informa que los primeros en utilizarlo fueron los negros para diferenciar a los que habían nacido en Indias, llamándolos criollos, y el propósito era distinguir a éstos de los negros que habían nacido en Guinea,

⁶¹⁶ *Ibid.* libro IX, capítulo XL.

a los que llamaban guineos; mulato es el hijo de negro e india; al de indio y negra le llaman cholo [...] que en las islas Barlovento “quiere decir “perro” [...] los españoles usan de él por infamia y vituperio; a los hijos de español e india o de indio y española “nos llaman mestizos [...] mezclados de ambas naciones”. En este párrafo, una vez más, se recoge un sentir discriminatorio fuerte cuando nombra a los hijos de indio y negra. Quizá él no participaba de ese sentir pues en la cita anterior expresa, que entre las cosas buenas que le sucedieron a las Indias, fue que los negros hayan venido a éstas; pero conviene subrayar que nunca, en su crónica, se identificó con ellos; él se identificó con los mestizos, “los hijos de español y de india o de indio y española [...] y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él”.⁶¹⁷

En resumen los ejemplos arriba mencionados, si los observamos con una perspectiva actual, nos demuestran que el Inca Garcilaso de la Vega comulgaba con puntos de vista discriminatorios. Pero hay que recordar que muchos de los prejuicios y actitudes incomprensivas respecto del otro, como ya dijimos anteriormente, no eran mal vistos en el siglo XVI.

Pasemos ahora al concepto de etnocentrismo. Retomemos las definiciones citadas: la del antropólogo Melville Herskovits y la del estudioso Michael Rhum que aparecen en el *Diccionario de antropología* de Thomas Barfield⁶¹⁸. En ambas se resalta la idea que etnocentrismo es la tendencia a realzar la superioridad de un grupo o de una persona por sus valores culturales, además de que suele ir acompañada esta idea con la tendencia a hacer comparaciones injustas ya que se juzga a las otras culturas bajo la óptica propia. Antes de establecer ningún juicio, quiero recordar que en Garcilaso, al igual que en Mendieta, se aprecian varias formas de etnocentrismo reflejadas en sus escritos. Empezaré por mencionar uno que es común a todos los seres humanos y del que Garcilaso es consciente. Aparece en *La Florida* en la primera parte del libro II, capítulo XIX, al referirse a unos caciques de esta región en donde dice: “El deseo de la inmortalidad, conservada en la fama, por ser natural al hombre, lo hay en todas las naciones por bárbaras que sean”. Otro, es un etnocentrismo más personal el que se manifiesta en algunos escritos de Garcilaso por ejemplo los *Comentarios reales*, en donde desde las primeras líneas, el Inca se ocupa de encumbrar a su país, al decir: “Habiendo de tratar del Nuevo Mundo o de la mejor y más principal parte suya que son

⁶¹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro VIII, cap. XXXII.

⁶¹⁸ Thomas Barfield, Editor, *Diccionario de Antropología...*, p. 207.

los reinos y provincias del imperio llamado Perú”.⁶¹⁹ Este sentimiento del Inca responde a un segundo nivel de etnocentrismo derivado del hecho de sentirse parte de una sociedad y de una cultura que había logrado una gran civilización en la zona andina, superior según él, a todas las civilizaciones del Nuevo Mundo. Existen bastantes ejemplos a lo largo de los *Comentarios*, en los que alude al profundo orgullo que sentía por ser Inca. Para él los Incas como ya comenté con anterioridad, era el pueblo elegido por Dios como intermediario para la salvación eterna de los naturales del Perú, más preparados y moralmente superiores a los demás. Esto lo expresa en forma muy clara en el libro II, capítulo XXVII de este texto, en el que deja constancia de que su religión, orden y gobierno, eran el modelo a seguir por los otros pueblos:

en la filosofía moral se extremaron, así en la enseñanza de leyes y costumbres que guardaron, no sólo conforme a los vasallos que había que tratar conforme a la ley natural, más [...] como debían de obedecer, servir y adorar al rey y a los superiores.

Un tercer nivel de etnocentrismo, en íntima relación con el segundo, es decir con el de la superioridad de la civilización incaica, es el referente a sentirse parte de una clase social determinada, la nobleza del Cuzco. En páginas anteriores ya se ha dicho cómo se formó esta clase, con una selección biológico-cultural y en ella, los Incas pensaban que se guardaba una sangre pura y diferente, emanada del sol. También hemos visto que Garcilaso en algunos párrafos califica el matrimonio de Manco Inca y su hermana Mama Ocllo de “fábulas historiales”.⁶²⁰ Pero, a pesar de esto, él no podía renunciar a esta nobleza de clase, cosa que nadie hace y menos una persona que proviene de un pueblo vencido y que se está ganando un espacio en la historia universal.

Otro rasgo que permite diseñar un cuarto nivel de etnocentrismo, que está fuertemente reflejado en toda su obra, se manifiesta al sentirse más informado y superior intelectualmente, a los demás cronistas españoles. Creía que por ser descendiente de los Incas y conocer su lenguaje, era el único que contaba con la información verdadera de la historia del Perú, ya que él entendía el significado de muchas palabras que los españoles malinterpretaban. Garcilaso se consideraba el único historiador capaz de describir al imperio Incaico porque descendía de la nobleza Inca, concretamente de Huaina Cápac. Huáscar, el hijo de éste, era primo de su madre. Sin embargo, el cronista no menciona a las otras ramas de la misma elite Incaica, por ser

⁶¹⁹ *Ibid.* libro I, capítulo I.

⁶²⁰ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

contrarios a los suyos, los descendientes de Atahualpa, medio hermano de Huáscar, que tenían su propia historia.

Dicho etnocentrismo se exacerbaba porque sentía que, también, por ser hijo de conquistador español y haber escuchado a algunos de los viejos conquistadores narrar sus hazañas así como por haber participado en algunas, aunque él fuera muy niño, contaba con una mayor información de los acontecimientos de la Conquista que los demás historiadores. Este etnocentrismo es muy claro en el libro I de *la Historia general del Perú*, capítulo XVIII, en donde viene un ejemplo que confirma la ufanía que sentía el Inca por sus conocimientos al respecto y en donde se nota lo mal que juzgaba a los demás cronistas españoles; no aclara cuál en especial, critica a todos:

Aquí dicen los historiadores españoles [...] que llegó Soto[...]haciendo corvetas con su caballo hasta junto a la silla del Rey, y que Atahualpa no hizo mudanza, aunque le resolló en la cara el caballo y que mandó matar a muchos de los de la carrera y vecindad de los caballos [...] En lo cual fue engañado aquel autor, y el que le hizo la relación levantó testimonio al Inca y a Hernando de Soto [...] el Inca no mandara matar a nadie [...] ni Hernando de Soto había de ser tan desconsiderado y descortés que llegara a echar el resuello del caballo en la cara de un rey [...] Por lo tanto es de dar lástima que los que dan en España semejantes relaciones [...] quieran inventar bravatas a costa de honras ajenas.

También en esta cita, presume que su verdad está apoyada por una fuente de gran valor como eran los papeles de Blas Valera, de donde leyó y sacó esta información, y recuerda que este cronista mestizo como él, sabía la historia de los sucesos ocurridos en Cajamarca, porque su padre había estado en la prisión de Atahualpa.

Otro caso en que el cronista se jacta de ser el poseedor de la verdad histórica, viene en el libro IV, capítulo XLII, de *la Historia general del Perú*, en donde al hablar en favor de Gonzalo Pizarro dice:

Vile comer algunas veces: comía siempre en público; poníanle una mesa larga, que por lo menos hacía cien hombres [...] su hijo Don Fernando y Don Francisco su sobrino, hijo del marqués, y yo comimos en pie todos [...] y él nos daba de su plato [...] y vi todo lo que he dicho, y andaba yo en edad de nueve años [...] y como testigo de vista lo certifico [...] los historiadores [españoles] debieron de tener relatores apasionados de odio y rencor, para informarles lo que escribieron.

En este texto vemos cómo se enorgullece, una vez más, de narrar sus experiencias personales y deja ver que casi todos sus relatos provienen de sus propias vivencias como en este caso, o de fuentes de primera mano, ya que afirma que toda la información que había obtenido de los hechos se la enviaron sus condiscípulos amigos del Perú. Esto le permitía, si no tener un mejor conocimiento que el utilizado por los españoles en sus narraciones, sí más profundo. También se ufanaba de poseer información directa de ambos lados, el indígena y el español:

Lo que dijere será de relaciones de muchos españoles que se hallaron en el hecho, a los cuales se lo oí en muchas ocasiones en casa de mi padre [...] sus pláticas las más veces eran de las conquista pasadas [...] También lo oí a muchos indios, que visitaban a mi madre.

En definitiva, en los ejemplos que tomé, queda claro que el Inca participaba de una actitud etnocentrista en diversos grados, y en parte justificable, como se ha visto. Pero esta actitud no le impedía narrar la verdad. Fue un gran historiador y la información que proporciona en sus obras, si no es la más real, sí se apega a muchas de las normas que se exigen en un investigador de historia. No hay la menor duda sobre el etnocentrismo que sentía Garcilaso pero tampoco la hay en cuanto que era un historiador en toda la extensión de la palabra, así como un investigador de mente abierta que compara sus versiones con muchas otras y trata de precisar los hechos. Por ejemplo hay un párrafo en que se refiere al Inca Atahuallpa, al que detestaba y sin embargo, lo hace de manera amable dice: “que [este rey] hizo algunas generalidades y realezas a los españoles”.⁶²¹

Desde luego Garcilaso aclara que escribe esto porque es su deber de historiador:

pues que hemos dicho ya algunas de sus tiranías y crueldades, sería muy grande agravio callar lo bueno habiendo dicho lo malo; que la historia manda u obliga a escribir verdad so pena de ser burladores de todo el mundo, y por ende infames.⁶²²

En este contexto me parece pertinente resumir de manera muy breve un cuadro de las *panacas*, o árbol genealógico del Inca que menciona en el capítulo del último libro de los *Comentarios*, porque considero importante hacer notar que su sentido de clase lo acompañó siempre. Cuenta él que en 1603, recibió una carta del Cuzco, en donde le informaban la existencia de Incas de sangre real que habían sobrevivido a la matanza que Atahuallpa, hijo ilegítimo de Huaina Cápac, había llevado a cabo contra la rama, o *panaca*, descendiente de Huáscar el hijo legítimo del Inca y verdadero sucesor de

⁶²¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro I, capítulo XVIII.

⁶²² *Loc. cit.*

Huaina Cápac. Los descendientes, que resultaron ser más de los que el Inca esperaba, le escribieron a Córdoba. Le enviaron un poder *in solidum*, con las firmas de los Incas que todavía quedaban de la sucesión real, para que Garcilaso exigiera al rey de España los exentara del pago de tributos a la Monarquía y de otras humillaciones que les hacían, “como si fueran indios comunes”. Esta frase refuerza lo que hemos sustentado en este punto, que él no consideraba a sus parientes Incas como indios comunes. En este libro IX, capítulo XL, dice:

quienes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal rey y cuántos de tal, hasta el último de los reyes. Y para mayor verificación [...] enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la china [seda] el árbol real, descendiendo desde Manco Cápac hasta Huaina y su hijo Paullu [hermano de Huáscar]. Venían los Incas pintados en su traje antiguo. En las cabezas traían la borla colorada y en la orejas sus orejeras y en las manos sendas partesanas en lugar de cetro real.

Otra referencia que encontramos en esta carta nos muestra el mestizaje cultural: “es de letra [...] muy linda. El frasis o lenguaje [...] es conforme a su lenguaje y otro mucho a la castellana, que ya estaban todos españolizados”. Dicha carta estaba fechada en Cuzco, como ya se dijo, el 16 de abril, 1603. En ella, junto a cada figura de los reyes Incas, ponían su descendencia, con título de *Cápac Aillu* que quiere decir, según Garcilaso “generación augusta o real”. Título común a todos, ya que todos descendían de Manco Cápac. Además ponían un título particular a la descendencia de cada uno de estos reyes:

La de Manco Cápac la llaman *Chima Panaca*: quedan cuarenta Incas de esa sucesión

La de Sinchi Roca la llaman *Rauraua Panaca*: quedan sesenta y cuatro.

La de Lloque Yupanquí, tercer rey, la llaman *Hauanina Aillu* y quedan sesenta y tres Incas.

La de Maita Cápac la llaman *Apu Maita* y quedan cincuenta y seis Incas.

La de Cápac Yupanqui, quinto rey, la llaman *Usca Maita* y quedan treinta y cinco Incas.

La del Inca Roca la llaman *Uicaquirau* y quedan cincuenta Incas.

La de Yahuar Huácac, séptimo rey, la llaman *Ailli Panaca* y quedan cincuenta y un Incas.

La de Huiracocha Inca la llaman *Zoczco Panaca* y quedan sesenta y nueve Incas.

La de Pachacútec y la de su hijo Inca Yupanqui, se juntan en una y la llaman Inca *Panaca* y quedan noventa y nueve Incas entre las dos.

La de Tupac Inca Yupanqui la llaman *Cápac Aillu* que quiere decir descendencia imperial y quedan dieciocho Incas a lo sumo.

La de Huaina Cápac la llaman *Tumipampa*, y quedan veintidós Incas.

El Inca Garcilaso comenta, en este capítulo, que tanto la *panaca* de Huaina Cápac y la de su padre Tupac Inca Yupanqui eran las más próximas al árbol real, y que Atahuallpa puso más empeño en terminar con ellas. Aclara que todos los descendientes que existen de estos Incas lo son por línea masculina y que los que vienen de padre español por haber sido de conquistadores que ganaron la tierra, “a éstos también los llamaban Incas” como ya comentamos más arriba. La carta de 1603 estuvo firmada por once Incas, que representaban a las once descendencias o *Panacas*.

Indigenismo e hispanismo.

Antes de considerar si el Inca Garcilaso es indigenista o hispanista, es necesario recordar el significado de estos términos. El concepto de indigenismo, según el *Diccionario de la Lengua Española*⁶²³ tiene dos acepciones, que son: a), “el estudio de los pueblos Iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización europea”; y b), “la doctrina y partido que propugna reivindicaciones políticas, sociales y económicas para los indios y mestizos en las repúblicas Iberoamericanas”. Estos significados son los mismos que utilizamos cuando se trató este tema en Mendieta. El término hispanista de acuerdo con el *Diccionario citado* se refiere a “la persona que profesa el estudio de lenguas, literaturas o cultura hispánica o está versada en él”. Y en el *Diccionario abreviado del español actual*, se define a esta palabra también como a “Una persona que siente simpatía por lo español”.⁶²⁴ Hay que recordar también lo que se dijo al hablar de Mendieta: que el indigenismo como corriente de pensamiento surgió a raíz de la Independencia, cuando los países americanos tuvieron que forjar una nueva razón histórica sobre la cual sustentar el futuro proyecto de nación. En Perú, al igual que en México, el indigenismo llevó consigo una revaloración y rescate por lo indígena, tanto en arqueología como en antropología. El proceso sigue vivo en todos o casi todos los países de América.

⁶²³ *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

⁶²⁴ Manuel Seco, et al. *Diccionario abreviado del español actual*, Madrid, Grupo Santillana, Editores, 2000.

Con estos antecedentes empezamos a preguntarnos si a Garcilaso se le puede considerar como indigenista. Desde mi punto de vista sí, ya que su pensamiento coincide con las acepciones que el *Diccionario de la Lengua Española* aplica para este concepto. Por un lado, la obra escrita por el cronista, es un estudio sobre los pueblos indios que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización occidental y por el otro, Garcilaso, con su obra, quiso reivindicar política, social y económicamente a los indios y a los mestizos de su tiempo. Aunque considero que en este aspecto es pertinente, antes de juzgar el indigenismo del cronista, hacer una aclaración: que el indigenismo en el Inca, a mi parecer es muy *sui generis*, y voy a explicar porqué. Garcilaso en su obra, principalmente reivindica a los indígenas del Perú, pero no a todos y cabe preguntar ¿a qué indígenas reivindica el cronista? La respuesta a esta pregunta es que redime principalmente a los Incas y en particular a su familia, como ya he especificado anteriormente, a un sector privilegiado que ostentaba el poder político hasta la conquista española. En el libro VIII de los *Comentarios reales*, capítulo VIII, explica claramente la relación de parentesco de su madre con Tupac Inca Yupanqui, undécimo rey de los Incas en la dinastía de reyes que el cronista menciona como legítimos en su crónica.

En los *Comentarios* es notorio que él no distingue a los demás indígenas del Perú como lo hace con los incas, por eso pienso que en el Inca se puede hablar de niveles de protoindigenismo. Creo que con los indios no incas su postura no es de clara simpatía y que casi siempre se refiere a éstos como simples, ingenuos, que no aprenden a hablar el español. Aunque se refiera a ellos en el tiempo presente que está viviendo el escritor y, años después de que éstos habían sido conquistados, al mencionarlos exagera sus defectos como se puede ver en un pasaje del libro IX, capítulo X, de los *Comentarios* en donde dice, que los indígenas sentían tanto miedo ante los caballos: “que andaban tan ciegos y desatinados del temor [...] como yo los vi, irse a encontrar con el caballo por huir de ellos”.

Un aspecto interesante del ambivalente indigenismo de Garcilaso, se encuentra, a mi parecer, en el sentimiento histórico con que el autor relata las costumbres, la manera de vivir, la religión y cómo él dice, “las antiguallas” de muchos de los grupos indígenas que hubo en el Perú, antes y durante los Incas. Pero si leemos con cuidado su obra nos damos cuenta de que a estos grupos, los considera de manera desigual, supeditados al orden en que fueron conquistados por los diferentes Incas que gobernaron el Perú. Desde el libro I de los *Comentarios*, el cronista empezó a

mencionar a otros grupos andinos, pero lo hizo en función de cómo fueron reducidos por los Incas. Así, en el capítulo XX, de este primer libro, cuando narra las conquistas que hizo el primer rey Inca, nombra algunas de las etnias que habitaban en el Perú: Poques, Masca, Chilliqui, Papri, Mayu, Zancu, Chinchapucyu, Rimactampu entre otras.

Conforme Garcilaso va narrando las conquistas de cada nuevo rey Inca, va mencionando a los pueblos no incas, que dicho gobernante sometió. Por ejemplo cuando habla de Cápac Yupanqui, el quinto rey, nos dice que redujo a los aimaras y a la nación quechua⁶²⁵ o, con Inca Roca, sexto rey, relata que extendió más de cincuenta leguas la superficie del imperio y que fue el primero que conquistó a los terribles Chancas, grupo del que el cronista expresa que fueron muy belicosos, que pertenecían a la provincia de Antahuaila, que decían descender del puma y que tenían sojuzgados a muchos pueblos, entre ellos a los de habla quechua, a “los que exigían tributo y trataban con tiranía”. Así nos cuenta la rendición:

Viendo la determinación del Inca y sabiendo que venían en su ejército muchos quechuas y otras naciones que de tiempos pasados tenían ofendidas, bajaron la soberbia y recibieron el yugo de los Incas más por temor de sus armas [...] que no por amor de sus leyes y gobierno⁶²⁶.

Vale la pena reiterar que cuando el Inca en su obra habla de los indios no incas, inclusive, como ya vimos, si lo hace refiriéndose a los de su presente, lo hace de forma peyorativa. Otro ejemplo de esto, se encuentra en el libro I de los *Comentarios* en el capítulo XIII, dedicado a explicar cómo se vestían los indígenas en el Perú en la antigüedad, actualiza su relato y dice que muchos todavía andaban en cueros:

Y hoy se usan en muchas tierras ya conquistadas por los españoles, donde los indios son tan brutos que no quieren vestirse, sino los que tratan muy familiarmente con los españoles [...] se visten más por inoportunidad de ellos que por gusto y honestidad propia.

Y en los *Comentarios*, incluso Garcilaso incorpora, en el libro VII, capítulos III y IV, parte del libro IX de los papeles del Padre Valera, que tratan sobre “la lengua general su facilidad y utilidad” y lo necesario que era que tanto españoles como indígenas la aprendieran para facilitar la evangelización de los naturales. Valera critica algunos indios no Incas como los Collas, Puchinas, Yuncas y Urus a los que describe como “rudos y torpes y por su rudeza aun sus propias lenguas las hablaban mal”. El estudioso

⁶²⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XX.

⁶²⁶ *Ibid.* libro IV, capítulo XV.

Weston La Barre en un artículo que escribió en el *Handbook of Southamerican Indians*⁶²⁷ dice que los Urus tenían fama de truculentos y malos y comenta que Garcilaso se refería a ellos cómo “estupidos y rudos” sin aclarar que Garcilaso no lo había afirmado sino que había insertado un texto de Valera con el fin de resaltar la lengua quechua, que para el Inca tenía la virtud de ennoblecer a los que la hablaban. A continuación cito las palabras de Valera que vienen en el capítulo IV:

parece que echan de sí la rudeza y torpeza que tenían y que aspiran a cosas más políticas y cortesanas y sus ingenios pretenden subir a cosas más altas. Finalmente, se hacen más capaces y suficientes para recibir la doctrina de la fe católica.⁶²⁸

Volviendo a La Barre, en su artículo sobre los Urus refiere que su historia es poco conocida y que en sus leyendas cuentan que sus cuerpos fueron utilizados como material en las grandes construcciones de otro pueblo no Inca, los Collas; más bien se refieren a que fueron sacrificados ritualmente. Estos Urus, también decían que tributaban piojos a los Incas, y este tributo tan extraño y gracioso que menciona este autor coincide con lo narrado por Garcilaso en el libro V, capítulo VI, de los *Comentarios*, quien al hablar de la clase de tributos que estaban obligados a pagar, los pueblos conquistados a los Incas, dice que los pobres “por estar impedidos [...] eran obligados a dar a los gobernadores de sus pueblos, cierto cañutos de piojos”, medida que se utilizaba por higiene.

De esta manera el Inca entrelaza en la historia a los demás grupos indígenas que existieron en el Perú.

Sin embargo, de todos, Incas y no incas, Garcilaso aceptó información histórica. Así en el capítulo XIX de este primer libro al evocar su infancia, lo hace de manera poco clara y en algunos pasajes no se entiende si se está refiriendo a los Incas o a los no incas, ya que los mezcla. Y al mencionar que va a aumentar los nombres que su tío, el Inca le había dado dice:

que va a extender la relación sumaria [...] con la relación de otros muchos Incas e indios naturales de los pueblos que [...] Manco Cápac mandó poblar y redujo a su imperio con los cuales me críe y comuniqué hasta los veinte años.

⁶²⁷ Weston La Barre, “The Uru-Chipaya”, en Julian H. Steward, Editor en *Handbook of Southamerican Indians*, v.2, “The Andean Civilizations”, New York, Cooper Square Publishers, Inc. 1963. p. 575-585.

⁶²⁸ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro VII, capítulo IV.

En otro párrafo de este capítulo, afirma que mucha de la información obtenida para hacer sus *Comentarios* la obtuvo de estos indios naturales:

además de habérmelo dicho los indios alcancé y vi por mis ojos muchas partes de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones - que aún en mis tiempos [...] doce o trece años de edad, no se habían acabado del todo. Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho me críe en ella [...] vi muchas cosas de las que hacían los indios en su gentilidad.⁶²⁹

En el libro IX, capítulo XXXII, viene otra remembranza de su niñez, que demuestra que él ocupa un lugar de clase entre los demás indios peruanos:

Yo estuve en aquel campo [*yahuarpampa* - campo de sangre] dos o tres veces, con otros muchachos condiscípulos míos de gramática, que nos íbamos a cazar con los halconcillos de aquella tierra que nuestros indios cazadores nos criaban.

En esta frase, nuestros indios [...] es claro que al hablar de estos servidores hace sentir su señorío.

También quiero señalar que, cuando en los *Comentarios* menciona las regiones o provincias a que pertenecían los demás indios peruanos, lo hace desde la división geográfica que tenían los Incas, aunque también menciona alguna de las reducciones que se hicieron después con los virreyes españoles. La información proporcionada por Garcilaso respecto de otras naciones andinas de épocas anteriores no es muy amplia y sigue un modelo en aras de ennoblecer a los Incas. Casi siempre repite que los naturales de otros pueblos se sometieron por conveniencia y que, los Incas, en muy pocos casos les hicieron la guerra ya que su misión era más bien civilizadora y no se duele de ninguna conquista, al contrario, considera normal el que los Incas redujeran a sus vecinos y agrandaran el imperio. Vale la pena recordar que los antepasados de los naturales que menciona Garcilaso, estaban en el Perú desde antes de los Incas y que éstos los redujeron y conquistaron.

El Inca, para referirse a ellos, tanto si lo hace en el pasado como en su presente utiliza la palabra indio, un concepto inventado por Cristóbal Colón y que no existía antes. Al llamar indios a los naturales del Perú, está utilizando una categoría cultural que se inicia en el momento del descubrimiento y que ahora para mucha gente tiene un significado peyorativo. Garcilaso, como hemos comentado en páginas anteriores, a los

⁶²⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XIX.

no incas los ve con otra óptica distinta que a los Incas y sus diferencias culturales como tecnológicas, - primitivismo,- eran para él una justificación válida para que fueran conquistados. En definitiva por las razones expuestas anteriormente considero que el indigenismo de Garcilaso no está tanto en la admiración que tuvo a los pueblos no incas. Ahora bien, al hablar de ellos, proporciona datos valiosos que ayudaron al conocimiento histórico de los demás grupos de naturales de la región andina y de forma indirecta los mete en la historia universal. Aunque también hay que señalar que en algunos pasajes existe una confesión de indigenismo total como cuando relata, a propósito que no se acuerda como se dice en quechua el nombre de una fruta que en español se llama pepino, lo siguiente:

el nombre que los indios le dan se me ha ido de la memoria [...] mis parientes los indios y mestizos del Cozco y todo el Perú serán jueces de esta mi ignorancia y de otras muchas [...] perdónemelas pues soy suyo y que sólo para servirles tomé un trabajo tan incomportable [insoportable] como esto lo es para mis pocas fuerzas sin ninguna esperanza de galardón suyo ni ajeno.⁶³⁰

En este pasaje se revela el proindigenismo del cronista; se observa a un Garcilaso más peruano, más comprometido con sus raíces, y que al escribir su obra está pensando en un público casi universal. Es debido a las circunstancias tan especiales que lo rodearon en su vida y a la época en que vivió, por lo que me atrevo a decir que su proindigenismo es muy peculiar, como puede verse en la cita arriba mencionada. Tan peculiar que en los *Comentarios*, se lamenta de que los españoles hayan igualado a todos los indios del Perú llamándoles Incas, sin diferenciar entre los de la nobleza y los que no pertenecían a ella.

Abundando en el tema se puede hablar de “Incaismo” de Garcilaso. Voy a mencionar un ejemplo que refuerza esta idea que ya hemos visto, aflora en su obra. En el libro II capítulo XV, de los *Comentarios*, dice:

[los Incas] No se halla- o ellos mismos - lo niegan que hayan castigado a ninguno de los Incas de la sangre real, a lo menos en público [...] eran más dechado de la república que escándalo de ella [...] Decían con esto, que también les faltaban las ocasiones que suelen ser la causa de delitos: como la pasión de mujeres o codicia de haciendas o deseo de venganza.

En este mismo capítulo dice:

⁶³⁰ *Ibid.* libro VIII, capítulo XI.

Sabía el Inca que a toda joven que desease no sólo no se la habían de negar, más que se la habían de dar con grandísima acción de gracias [...] de que hubiese querido abajarse a tomarla por manceba o criada.

En pocas palabras, se entiende que a los Incas de sangre real les era lícito tener a todas las mujeres y no tenían necesidad de tierras porque eran dueños de toda la región; además, no se vengaban ni se enojaban con ningún indio, ya que éstos admitían cualquier cosa porque los veían como dioses, y sería sacrilegio ofenderse. En dichas situaciones Garcilaso no veía a los Incas como injustos ni tampoco pensaba que tenían leyes diferentes para ellos y para los otros indios; al contrario sentía que a los reyes se les exigía más, ya que “en el supuesto caso de que llegasen a robar o faltar a algún indio”, el Inca sería degradado y castigado con más rigor. Esta opinión del Inca prevalece en otros cronistas, tal es el caso de Joseph de Acosta quien dice: “porque en su gobierno [los Incas] procedían no sólo con gran poder sino con mucha rectitud y justicia no consintiendo que nadie fuese agraviado”⁶³¹

Aunque Garcilaso sea pro Inca y no pueda distanciarse de las ideas de perfección en que los tenía, a veces esboza una velada crítica. Prueba de ello es el párrafo del libro VIII, capítulo I:

El principal blasón de que aquellos Incas se preciaban - y el velo con que cubrían su ambición por aumentar su imperio - era decir que les movía el celo de sacar a los indios de la inhumanidades y bestialidades en que vivían y reducirlos a la vida moral y política y al conocimiento y adoración de su padre el sol, que ellos predicaban por dios.

Con esta cita, una vez más comprobamos que el discurso de Conquista es universal ya que lo mismo argumentaron los españoles cuando conquistaron a los Incas y aún el día de hoy sirve para disculpar la ambición imperialista de las grandes potencias del mundo. Para mí, el cronista es ante todo “Incaista” y en su gran crónica continuamente compara a los Incas con las culturas clásicas del viejo mundo.

En resumen, el proindigenismo de Garcilaso en los *Comentarios* es cambiante y muestra una triple jerarquía: en la mayoría de los textos es pro Inca; en pocas ocasiones se identifica con los indios y mestizos; y siempre tuvo un nacionalismo cuzqueño, que consideró muy válido: la nostalgia tan grande que tuvo por el Cuzco, su lugar de origen, quizá fue uno de los motivos que dio pie a que surgiera una obra histórico literaria que puso al Cuzco en la historia universal de las grandes ciudades. Un relato, que ayudó a

⁶³¹ Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias...*, libro VI, capítulo XII.

recuperar el pasado Incaico, visto desde la vejez del autor. En este relato el Perú y todos sus habitantes, Incas y no incas, son considerados por Garcilaso una de las más grandes culturas de la humanidad.

Este proindigenismo jerárquico está relacionado con su sentir hispanista. De acuerdo con las definiciones de hispanismo mencionadas, al Inca se le puede catalogar más bien hispanista que antihispanista, como a continuación trataré de mostrar. Él no refleja en su obra ninguna animadversión hacia España, lo español o los españoles. En su gran crónica, título con que he llamado a los *Comentarios* y la *Historia*, acepta, de muy buen gusto, la Conquista por los españoles y la explica a manera de una situación providencial, lo mismo que el descubrimiento de América. Para Garcilaso, los Incas estaban en una etapa de desarrollo espiritual avanzada, preparados para que llegara el cristianismo. A los españoles los admira mucho, al grado que llegó a decir que: “lo mejor que le pudo pasar a las Indias fueron los españoles”.⁶³² Quizá debido a su hispanismo escribió la *Historia general del Perú*, en la que alaba en demasía a los conquistadores españoles que ganaron el Perú, entre ellos a su padre al que reivindica de la supuesta o real traición a la Corona; traición de que lo acusaban otros historiadores españoles y que ya se mencionó en el capítulo tercero de la tesis. En la *Historia* recupera de manera muy acuciosa casi todos los nombres de los soldados que intervinieron en esta hazaña. A pesar de que fue escrita de manera tan favorable a los conquistadores, tampoco se puede dejar de lado lo que comentamos anteriormente, que fue hecha para un público tanto andino como español.

No obstante que Garcilaso era pro español, en su obra se pueden encontrar algunas críticas a ciertas actitudes de la Monarquía española. Una de estas críticas se encuentra en el “Prólogo” de la *Historia general*, en donde hace una dedicatoria de su obra al propio Rey Felipe II al que reclama, de forma velada, su ingratitud, cuando le dice:

Gasté en la milicia, parte de mi vida, en servicio de V.S.M y en la Rebelión del Reino de Granada, en presencia del Serenísimo Don Juan de Austria [...] Os serví con nombre de vuestro Capitán, aunque inmérito de vuestro sueldo.

Este comentario revela que la Corona no le hizo justicia plena. Otra crítica muy fuerte fue la que hizo cuando se sancionaron las *Leyes Nuevas* de 1542, que protegían a los indígenas. Entonces el cronista se opuso a ellas, y censuró a Fray Bartolomé de las

⁶³² *Ibid.* libro IX, capítulo XXXI.

Casas por haber persuadido “fácilmente” al rey Carlos V, amenazándolo con los cargos de conciencia que iba a sufrir si no mandaba ejecutar las cuarenta leyes y ordenanzas. De dichas ordenanzas, el Inca en el libro III, capítulo XX, de la *Historia*, menciona cuatro que para él, eran las más dañinas para los indios y los españoles. Brevemente las resumo: la primera ordenaba que una vez muertos los conquistadores y pobladores del Perú, sus indios encomendados no pudieran ser heredados por sus hijos ni sus mujeres; que sus encomiendas pasasen al rey y a los sucesores se les diera algo de lo que ellas produjeran; la segunda, prohibía que a los indios se les cobrara por trabajar la tierra de los españoles, así como que se fueran a trabajar a las minas y a pescar perlas, y que su trabajo fuera remunerado y ordenaba que se quitara el trabajo personal y que la carga de tributos fuera justa; la tercera, mandaba que se quitasen los indios, tanto a eclesiásticos como a civiles que hubieran sido funcionarios, dejando un margen muy estrecho de gentes que podían tener encomiendas; y la cuarta, muy parecida a la tercera, no permitía que tuviera encomiendas nadie que hubiera participado o simpatizado con alguno de los bandos de Pizarro o Almagro.

A estas leyes se oponía Garcilaso, y decía que no en todos los casos eran justas, ya que había encomenderos que si dejaban de cobrar por rentar su tierra a los indios, no ganarían nada y serían pobres. Tampoco estaba de acuerdo con la ordenanza que prohibía que los indios trabajaran en las minas de plata y oro, puesto que España no iba a tener esta riqueza; ni comulgaba con que se suprimiera el servicio personal de los indios, que consistía no sólo en el doméstico sino en las aportaciones que hacían a sus encomenderos y que para Garcilaso, lo hacían con mucho gusto. Nuestro autor, culpaba al demonio como el causante de que se hubieran promulgado estas *Leyes Nuevas* y decía que ellas habían sido el motivo de todas las guerras que se sucedieron en el Perú. Vale la pena destacar que Garcilaso, en algunas ocasiones objetó las decisiones de la Monarquía, pero no estaba contra los españoles; inclusive muestra predilección por algunos, tal es el caso de Gonzalo Pizarro por el que en su obra muestra un especial cariño y de quien escribió que era “el hombre más lindo de a caballo [...] la mejor lanza del Perú”, y desde luego simpatiza con su causa. Podemos concluir que el cronista se muestra en general hispanista y siempre protegió la reputación de los españoles. En su *Historia*, a diferencia de los *Comentarios*, no se plantea mostrarse indigenista, su postura española se manifiesta claramente. Al explicar la Conquista admite que los indios, a los que pinta como unas criaturas ingenuas y miedosas, se rindieron y perdieron la guerra contra los españoles, ante la aparición del apóstol Santiago y la

Virgen María. Para él, son los milagros la causa de que doscientos mil indígenas, bajo el mando de Manco Inca, sucesor de Huáscar, hayan sido derrotados por doscientos españoles, a los que habían tenido sitiados en el Cuzco, por más de ocho meses en 1535. De esta manera tan poco creíble hoy día, Garcilaso explicó la victoria de los españoles. No acertó a intuir que la verdadera causa del triunfo español fue la tecnología militar española (el hierro y la pólvora) que era más avanzada, hecho al que se sumó la división interna que existía entre los Incas y que llevó a traiciones y a la debilitación del imperio incaico.⁶³³ Vale la pena, citar a Lockhart en su libro sobre *El Mundo hispano peruano 1532-1560*, para apoyar mi comentario acerca de la importancia de la tecnología superior que tenían los españoles para el triunfo de ellos en la Conquista. En el dice:

Francisco Carvajal [...] pasó al Perú con título de Capitán de su majestad [...] era un maestro de la logística, del movimiento de tropas y de estratagemas, comprendió la avasalladora importancia de los mosquetes de los que formó una reserva [...] adiestró a sus hombres y les trató de inculcar un espíritu de profesionalismo.⁶³⁴

Esta cita de Lockhart, apoya y no se contrapone a lo dicho por este mismo autor, en otro artículo “Patrones de conquista y Resistencia” en el libro *Early Latin American*⁶³⁵ en donde dice que el triunfo se debió a una técnica militar por parte de los españoles más aventajada que la de los indígenas” Aunque no se puede dejar de lado que esta tecnología militar incluye, en un mismo horizonte las estrategias, las técnicas de guerra diferentes, el hierro, la pólvora, el perro y el caballo, ciertas ventajas psicológicas y religiosas en cuanto a que para los indígenas sus dioses eran los derrotados, además de la importancia de las divisiones internas de estas culturas que desde luego, facilitaron el que los españoles ganaran.

En suma el Inca fue tan hispanista como indigenista; y justifica la Conquista en aras del cristianismo. Al aceptar ésta pudo más en él su ascendencia española, que la Inca. Recordemos que él vivió la época de apogeo de los conquistadores, que como su padre, colonizaron Perú. Con ellos se identifica constantemente. Además la mayor parte de su vida adulta la vivió en España y en este país, fue donde tuvo la oportunidad de educarse a muy alto nivel y de lograr el reconocimiento universal; se puso del lado del

⁶³³ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, libro II, capítulo XXV.

⁶³⁴ James Lockhart, *El Mundo hispano peruano, 1532-1560*, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 180

⁶³⁵ James Lockhart, Stuart B. Schwartz, *Early Latino American. A history of colonial Spanish and Brazil*, Cambridge University Press New York, 1999. p. 81

triunfador, según sus mismas palabras del libro VIII, capítulo V de su *Historia*: “usanza es del mundo decir “¡viva, [el] que vence!”.

Policía y Barbarie.

Empezaré recordando lo expuesto sobre el concepto de policía al hablar de fray Jerónimo de Mendieta. El término “Policía” quiere decir vivir en sociedad políticamente organizada y era un término que se usaba con más frecuencia antiguamente. En la *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, en una de las acepciones de este término se dice que significa: “el buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”.⁶³⁶ Según dicha *Enciclopedia* la voz “policía” viene del griego *politeia* “ciencia de los fines y deberes de estado” y es éste el sentido que Garcilaso, da a este concepto cuando en su libro se refiere a él.

Barbarie, es un término sobre el que la *Enciclopedia citada*, da varias acepciones. Una dice que “para los griegos y romanos, significaba extranjero⁶³⁷; otra, es que bárbaro significa: “inculto, grosero, tosco”. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, también refiere este término como: “ignorancia, incultura, ferocidad”. El antropólogo Melville J. Herskovits⁶³⁸, comenta que la mayor parte de los antropólogos casi no emplean la palabra bárbaro para referirse “a los pueblos exteriores a la corriente de la cultura europea que no poseen lenguaje escrito”, sino que los llaman, salvajes o primitivos”. Aunque, aclara que primitivos etimológicamente significa los primeros habitantes de la tierra, por lo que no es correcto denominar así a pueblos contemporáneos: “No hay razón para considerar a ningún grupo actual como nuestro antepasado contemporáneo”⁶³⁹. Afirma que es un error muy común que se hace al valorar culturas aborígenes, pensar que sus costumbres son anteriores a las nuestras, como si permanecieran inmutables, eternas. Esto es un error ya que no hay pueblos ni culturas estáticos, todos cambian, por lo tanto tienen un pasado. Una vez ya aclarados estos conceptos, policía y barbarie, veamos de qué forma los aplica Garcilaso en su obra.

En los *Comentarios reales*, el cronista de manera explícita se refiere al concepto “policía” de acuerdo con las acepciones arriba mencionadas de buen orden y buen gobierno por parte del Estado y los ciudadanos. Piensa él que para que los hombres

⁶³⁶ *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, España, Espasa Calpe, S.A. v. XLV, 1921.

⁶³⁷ *Ibid.* v. VII.

⁶³⁸ Melville J. Herskovits, *El Hombre...*, p. 89.

⁶³⁹ *Loc. cit.*

puedan vivir como gente de razón y urbanidad es indispensable que tengan preceptos y leyes, y para que vivan en este estado de orden también es necesario que los hombres habiten en casas y en pueblos, que aprendan a labrar las tierras y disfrutar de sus frutos, cultivar las plantas y criar el ganado. Garcilaso consideraba esencial que los hombres vivieran en “policía” para que fueran racionales y no bestias. En su obra, nuestro autor, especifica que los Incas alcanzaron este nivel de orden y gobierno, y que eran los predestinados a difundir y a establecer este nuevo orden, esta “policía”, en la región andina.

A través de todo el primer volumen de los *Comentarios*, Garcilaso refiere detalladamente cómo desde tiempos remotos, el primer rey que tuvieron los Incas, Manco Cápac, y su mujer Mama Ocllo Huaco, vinieron a esta región “para enseñar la doctrina y beneficio de esos hombres”.⁶⁴⁰ Manco Cápac, fue el que sacó de la vida salvaje en que vivían a los habitantes de la zona centro andina y los enseñó a construir sus chozas y casas, en pocas palabras, a urbanizarse. A este Inca, Garcilaso lo ubica, en un tiempo mítico, cuatrocientos años antes de la Conquista española que empezó en 1531. En el capítulo XIX del libro I, aclara que:

los hechos y conquistas de este primer Inca son principio y fundamento de la historia que hemos de escribir nos valdrá mucho decirlos aquí - a lo menos, los más importantes - para que no los repitamos adelante en las vidas y hechos de cada uno de los Incas [...] porque todos [...] sus reyes como los no reyes, se precieron de imitar en todo y por todo la condición, obras y costumbres de este primer príncipe Manco Cápac.

Esta cita deja ver que Garcilaso, al escribir los *Comentarios*, imagina un tiempo mítico, ya que no conoce con exactitud histórica las fechas en que reinaron los antecesores de Huaina Cápac, de quien historiadores modernos como Michael Mosley⁶⁴¹ o algunos cronistas españoles antiguos dicen que reinaba en el Perú cuando los españoles merodeaban por esas tierras. Garcilaso tal vez, para darle mayor legitimidad al origen de los Incas, recurrió a nombres de reyes Incas de este tiempo mítico, que recogió de la tradición oral que escuchó de su familia, de sus parientes maternos, y la organizó en un tiempo lineal cristiano diferente al tiempo Incaico que para ellos era cíclico.

Vale la pena recordar que de los incas se tiene conocimiento que ocuparon la zona centro andina aproximadamente desde 1200 d.C., aunque, su desarrollo inicia

⁶⁴⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I. capítulo XV.

⁶⁴¹ Opinión dada por el antropólogo Michael Mosley, en el artículo “Rescate Inca”, escrito por Guillermo A. Cock, publicado en la Revista *National Geographic* del mes de mayo del 2002.

alrededor de 1438, año que empezaron a extenderse con el Inca Pachacútec, [transformador del mundo], con quien se inicia la traza del Cuzco como una ciudad urbanizada.

Al hablar de “policía” me parece importante recordar lo que Garcilaso dice del rey Pachacútec, como civilizador de su pueblo. En el libro VI, capítulos XXXV y XXXVI, cita textualmente al padre Blas Valera, al mencionar una serie de leyes y preceptos muy sabios que había ordenado el noveno rey de los Incas, el citado Pachacútec según la genealogía de Garcilaso, para el mejor gobierno de su pueblo: que se establecieran escuelas y se aumentara el número de maestros; que la lengua quechua fuera obligatoria para todo el imperio. Dicho rey también dictó códigos de conducta social, en los que ordenaba que solamente los príncipes y sus hijos pudieran tener oro, plata, piedras preciosas y plumas; que los indios tributarios sólo podían usar el vestido común. En estas leyes apuntaba cuál debería ser la conducta que debían seguir los hijos para con los padres, a los que deberían servir y obedecer hasta que tuvieran veinticinco años; también promovió reglas y límites para el uso de áreas comunes en el imperio, entre la población; e instituyó leyes contra los delincuentes. Garcilaso termina su retrato de Pachacútec, en el último capítulo de este libro VI, citando textualmente las sentencias de este gran Inca:

En otra hoja [de Valera] hallé parte de los dichos sentenciosos de este Inca Pachacútec” nombraremos algunos: “La envidia es una carcoma que roe y consume las entrañas de los envidiosos. Quien tiene envidia del otro a sí propio se daña; el indio que no sabe gobernar su casa y familia menos sabrá gobernar la república: este tal no debe ser preferido a otros. El que procura contar las estrellas, no sabiendo aún contar los tantos y nudos de las cuentas, digno es de risa.

Volviendo al cronista, en el libro I, capítulo XVI, señala que los Incas introdujeron en las sociedades andinas la división del trabajo. Aunque no lo dice con estas palabras, sí está la idea. Dicho concepto, aunque es muy viejo, realmente se plasmó en el lenguaje de las ciencias sociales y la antropología, hasta el siglo XIX, en que varios estudiosos como Karl Marx o Emile Durkeim,⁶⁴² le dieron contenido como parte de un proceso social universal en el ser humano. Veamos cómo Garcilaso refiere en los *Comentarios*

⁶⁴² Emile Durkheim, 1858-1917, fue científico francés y su trabajo tuvo gran influencia en la antropología y la sociología. Su tema principal fue solidaridad social. *Vid. Antropología. Lecturas* “Introducción” de Paul Bohannan y Mark Glaze, Madrid, McGraw-Hill, 1993, p. 241.

la manera en que Manco Cápac enseña a los pueblos conquistados a trazar una ciudad y el reparto de las tareas por géneros:

juntamente, poblando la ciudad, enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón [...] por otra parte la reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles.⁶⁴³

Como vemos, Garcilaso al describir este episodio, se adelantó a su tiempo ya que destaca en este libro un concepto que siglos más tarde formaría parte de la sociología. El hecho de que el cronista comente tan abiertamente que los Incas respetaron el trabajo por género a los pueblos sometidos indica, que en su relato, le interesan temas que hoy son motivos de la antropología. Otro mérito muy valioso del autor que hay que destacar en su crónica, es que, con su relato, logra que el lector perciba que los pueblos derrotados por los Incas estaban en otro momento de desarrollo social. Al ensalzar el papel civilizador de los Incas, el orden y buen gobierno que tenían e iban imponiendo a los pueblos conquistados, consigue transmitir a la mente del lector la idea del desarrollo cultural, el gobierno y la policía que éstos habían alcanzado, y deja ver, que algunos de los pueblos sometidos estaban en otras etapas de la evolución social. Por todo lo señalado considero que el dato sobre la enseñanza de oficios por géneros, a mujeres y hombres, me parece importante, ya que refleja a un escritor consciente de que coexisten grupos diferentes en distintas etapas de evolución en un mismo tiempo. Tema que también toca el antropólogo moderno Lévi Strauss, del que hablaré un poco más adelante.

En resumen, Garcilaso, en los *Comentarios*, reconocía que los Incas contaron con un nivel muy alto de policía, que se proyectaba tanto en la manera que tuvieron para gobernarse, como en la construcción y traza de sus ciudades. Particularmente del Cuzco, a la que menciona en los primeros siete libros de los *Comentarios*, destaca las construcciones que se fueron haciendo con el tiempo, muchas que él todavía alcanzó a conocer. En el libro I, capítulo XV, describe al Cuzco como un gran centro cosmopolita: “tantas y tan diversas naciones que en ella vivían, se veía y comprendía todo el imperio junto” Incluso como vimos en el capítulo anterior compara a esta ciudad con Roma. Todo esto, refuerza el planteamiento que hicimos antes sobre el sentimiento etnocéntrico del cronista, a la vez que refleja el punto de vista que tuvo el Inca Garcilaso sobre el alto grado de gobierno y policía que habían alcanzado los Incas. Para él, el hecho de que pudieran lograr edificar una ciudad y un imperio como el que

⁶⁴³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XVI.

tuvieron, lo demostraba. Nos dice el autor que fue intencional que los Incas construyeran el Cuzco en medio del territorio andino; creo que aquí no acertó totalmente, ya que si el Cuzco fue fundado por Pachacútec, como él comenta, en aquel tiempo hacia 1438, aún los Incas no se habían expandido tanto en la zona andina como para que pudieran planear que su capital quedaría en la mitad del territorio que iban a conquistar. Aunque la idea al menos buscada cuando edificaron el Cuzco fue, de manera simbólica, que fuera el centro del imperio que estaba naciendo.

Explica Garcilaso que la ciudad del Cuzco originalmente fue dividida en cuatro partes llamadas *suyos*, que representaban los puntos cardinales: norte, sur, este y oeste, y a todas conjuntamente las denominaron Tahuantisuyu, nombre que posteriormente se dio a todo el imperio Inca.

El cronista destaca también que el nivel de civilización de este pueblo se reflejaba en la educación, por lo que dedica varios capítulos de sus *Comentarios* a explicar los conocimientos y progresos que tuvieron estos Incas, aunque siempre aclara que no tuvieron escritura, y se apoya en Pedro Cieza de León, cronista español, quien en *La Crónica del Perú* relata, en el capítulo XXXVIII, que “los Incas fueron muy vivos y de gran ingenio y tenían gran cuenta sin letras”. Asimismo el Inca, en el capítulo XI del libro IV, de sus *Comentarios* narra algunas costumbres y tradiciones que tenía este pueblo, por ejemplo: la celebración que hacían, con gran fiesta, cuando destetaban y trasquilaban a sus hijos primogénitos y les ponían nombre propio. En este mismo capítulo informa Garcilaso que estos Incas criaban a sus hijos sin regalo alguno, por igual ricos que pobres: “al nacer la criatura la bañaban con agua fría [...] y cada mañana la volvían a lavar con agua fría -y, las más veces, puesta al sereno”. Otra de las características que para Garcilaso demostraba la policía y el gobierno que alcanzaron los Incas es la existencia de un censo de los habitantes del imperio y cómo los oficiales encargados de proteger las tierras conquistadas “daban cuenta a sus superiores, de grado en grado de los que morían y nacían cada año”.⁶⁴⁴ Narra también que la “policía” de estos reyes se reflejó en los preceptos y leyes que tuvieron, en el sistema moral y judicial que, según lo describe Garcilaso, fue muy avanzado, aunque represor. Es importante señalar que el cronista, no sólo se refiere al nivel de civilización obtenido por los Incas sino que también habla de la labor civilizadora que imponían a los demás indios.

⁶⁴⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XVI.

Otro punto que subraya el autor, se refiere al sistema económico y social que tenían estos naturales. Destaca en el libro III, capítulo XIX de los *Comentarios*, que trasplantaban gente, llevándolas de un territorio a otro, en diferentes regiones para fundar colonias que explotar; a esta acción la llamaba “mitmac”. En las zonas conquistadas que contaban con tierra fértil, llevaban mano de obra para cultivar la tierra, y dejaban grupos y familias que él llama extranjeros en el nuevo territorio, para asegurar tanto el cultivo, como que los habitantes originarios del lugar no se les fueran a sublevar. He aquí un ejemplo de este proceso que el Inca presenta como modelo de policía pero que también es un proceso de conquista y colonización y de homogenización:

Los capitanes Incas avisaron [...] y pidieron gente para poblar dos pueblos en aquella provincia, porque les pareció tierra fértil y capaz de mucha más gente de la que tenían [...] el Inca les envió la gente [...] con sus mujeres e hijos de los cuales poblaron dos pueblos.⁶⁴⁵

Este trasplantar gente de una zona a otra era parte del sistema universal que el pueblo Inca tenía impuesto en toda su economía de vencedores y conquistados. Es pertinente aclarar, que dichas transferencias de personas se llevaron a cabo con diferentes pueblos y no sólo con Incas: “tal es el caso de los indios del Collao que es una provincia de 120 leguas de largo a donde habitan otras naciones [...] De donde sacaron muchos indios y los llevaron al oriente de ellas (que es a los Antis) y al poniente (que es a la costa del mar).⁶⁴⁶

Además del intercambio de productos, otro objetivo fue el que se enseñara y se preservara la lengua quechua. Varios historiadores del Perú han mencionado este sistema de gente transplantada que ejercían los Incas, tal es el caso de Prescott que dice “que los Incas eran muy cuidadosos con los mitimaes, [plural de mitmac,] a los que trataban como emigrantes, que eran removidos a regiones climáticas semejantes a donde vivían”⁶⁴⁷.

Otro historiador más moderno, Franklin Pease comenta que existieron *mitanis* y *mitimaes*, pero aclara, igual que lo hace Garcilaso, que antes de transferir a dichos trabajadores se cotejaban las condiciones climáticas de las zonas a que iban a ser transportados, para evitar que se murieran; o sea, a los de tierra caliente no los llevaban

⁶⁴⁵ *Ibid.* libro III, capítulo IV.

⁶⁴⁶ *Ibid.* libro VII, capítulo I.

⁶⁴⁷ William H. Prescott, *History of Peru...*, p. 67, la traducción es mía.

a tierras frías o viceversa⁶⁴⁸. El Inca en los *Comentarios* dice: “era prohibido bajar los indios de la sierra a los llanos”⁶⁴⁹.

Otra institución muy eficiente en la economía incaica era la mita. Se conoce con el nombre de mita a un sistema de rotación de trabajos comunitarios, obligatorios y temporales que incluía a los pueblos transplantados y a todos los habitantes del imperio, cuyos trabajadores se conocían como *mitanis*. La mita se puede relacionar con el tequio en Nueva España y siguió existiendo en la Colonia para efectuar diversas labores como construcciones, siembra, cosecha y proporcionar mano de obra en las minas. Como ya dijimos antes, tanto los mitimaes como la mita fueron muy eficaces en la economía incaica, aparte de que homogenizaban al país culturalmente. El producto obtenido era repartido en toda la población por los jefes. Los Incas construyeron una sociedad en donde la reciprocidad en los trabajos fue fundamental. Autores modernos como Franklin Pease, en su *Breve historia del Perú*⁶⁵⁰ dice que no hubo una economía de mercado entre los Incas sino de intercambio. Garcilaso al respecto también comenta que sólo existió el trueque y que no hubo monedas, ni tributo. “De manera que, bien mirado, el trabajo personal era el tributo que cada uno pagaba”.⁶⁵¹ En relación con la mita como trabajo comunitario, es muy interesante el concepto de intercambio de energía humana que introduce Pease y en éste tiene gran importancia el parentesco:

que pobreza y riqueza se explican estructuralmente, pues no dependían de las posibilidades individuales de acumulación, sino del acceso a la mano de obra proporcionada por las relaciones y (obligaciones) de parentesco [...] que pobre se dice Huaccha, en quechua [...] y quiere decir huérfano⁶⁵²

Por esto, la familia extendida, *Ayllu*, era tan importante entre los incas ya que más parientes, más cooperación en los trabajos, pero también más reciprocidad. Era una sociedad con obligaciones a perpetuidad, sistema que incluía a todos los integrantes del imperio. Garcilaso en el libro III, capítulo VIII de sus *Comentarios*, al narrar la construcción de una calzada por los Incas, dice: “El mismo Inca trabajaba en la obra”. Con el propio ejemplo y con esta gran mano de obra es más fácil explicarse las grandes construcciones de arquitectura e ingeniería llevadas a cabo por estos reyes en su

⁶⁴⁸ Franklin Pease G.Y., *Breve historia contemporánea del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 46. (*Colección popular*).

⁶⁴⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XIX.

⁶⁵⁰ Franklin Pease, G.Y. *op. cit.* p. 17.

⁶⁵¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro V, capítulo VI.

⁶⁵² Franklin Pease, G.Y. *Loc. cit.* 7.

imperio: las fortalezas, las acequias que les permitía tener agua para regar sus campos, a las que el Inca se refiere como “obra digna de la grandeza y gobierno de aquellos príncipes”; los caminos reales que atravesaban el territorio, los puentes de mimbre y los de enea, que Garcilaso pondera tanto en sus *Comentarios*.⁶⁵³ Los Incas hicieron construcciones tan imponentes, que los mismos españoles se maravillaron de ellas; es el caso de la ciudad del Cuzco o de los depósitos para almacenar tanto granos, como textiles para la población, en los tiempos de hambruna. Su economía fue tan avanzada que impidió que hubiera pobreza entre sus vasallos y nobles. El uso del quechua como lengua general en el imperio y la mita como trabajo obligatorio, actuaron para asegurar el buen funcionamiento económico, militar y cultural. Esta admiración que sentía Garcilaso por los Incas lo lleva a que en este mismo capítulo, critique a los españoles, porque como extranjeros no apreciaron estas obras, “ni para sustentarlas ni para estimarlas”, ya que las dejaron destruirse.

En definitiva, el Inca es un profundo admirador de la “policía” que abarca todas las creaciones políticas, culturales y arquitectónicas de su pueblo y estos fragmentos sacados de sus *Comentarios* prueban que el imperio había creado una organización social con una estructura digna de una gran civilización de cualquier espacio y tiempo.

Respecto a este concepto de barbarie hay que volver páginas atrás y recordar lo que se dijo de tal concepto al hablar de fray de Jerónimo de Mendieta. Allí se esclareció el significado de esta palabra en la tradición occidental desde Herodoto hasta la moderna antropología pasando por fray Bartolomé de las Casas. Recordaré también que el dominico le dedicó varias páginas al significado de “bárbaro” en su *Apologética historia sumaria*. Simplificando el estudio de este tema y volviendo a Garcilaso, es muy claro que para nuestro autor, barbarie significaba lo opuesto a policía. Bárbaros eran los que “tenían sus pueblos poblados sin plaza ni orden de calles ni casas, sino como un recogadero de bestias”.⁶⁵⁴ Este orgullo que sentía por los Incas, no lo tuvo por los no incas a los que se refiere en varias ocasiones como bárbaros. Quiero recordar una vez más, que en los *Comentarios reales*, el Inca para distinguir las costumbres, la vida y la religión de los indios del Perú, divide en dos edades el tiempo y el espacio andino. Lo hace para subrayar cómo los pueblos de la región andina vivían de forma incivilizada antes de que los Incas lograran formarse como una nación civilizada. En la primera edad, que denomina época preincaica, reseña cómo los indígenas estaban en un estado de primitivismo y atraso social. En la segunda edad, que llama Incaica, menciona la

⁶⁵³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo VII.

⁶⁵⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XII.

historia de los Incas a los que ve como seres muy civilizados. Es importante señalar algunos rasgos que el Inca Garcilaso comenta como característicos de los indígenas de la primera edad. Cuando habla de los pueblos pertenecientes a esta época, los describe como bárbaros y salvajes “incapaces de razón y de cualquier buena doctrina”.⁶⁵⁵ En su obra es muy crudo al expresarse de estos naturales, a los que los Incas no habían conquistado. Para él, como ya vimos, la civilización nació en el Perú con los Incas y comenta que antes de que existieran éstos, en aquella “antigua gentilidad unos indios había poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas”.⁶⁵⁶

Llama la atención, al leer los *Comentarios* ver cómo Garcilaso se dirige tan despectivamente a los otros indígenas. Distingue entre ellos diferentes grados de desarrollo social, como ya comentamos al referirnos al concepto de policía. Y distingue claramente dos edades la primera y la segunda. La primera es la de los pueblos no incas en su etapa anterior a la conquista incaica. La segunda etapa es la de los pueblos del imperio inca. Respecto de la primera edad Garcilaso destaca varios rasgos que considera de atraso social. Uno de ellos es el de la poca religión que tuvieron, así como la idolatría y los sacrificios que estos pueblos practicaron, tema que voy a tratar en el siguiente concepto antropológico, el de *Religiosidad e idolatría*.

Opinión muy importante que revela la conciencia del cronista sobre las diferentes etapas de evolución de los pueblos no Incas, la encontramos plasmada en un párrafo en el primer libro de los *Comentarios*, capítulo XII. En él describe diferentes formas de vivir y de gobernarse que lograron alcanzar estos pueblos de la primera edad, como los chirihuanas y otras naciones que no fueron conquistadas por los Incas y los de cabo Pasau:

En la manera de sus habitaciones y pueblos tenían aquellos gentiles la misma barbariedad [...] los más políticos tenían sus poblados sin plaza [...] otros menos [...] poblaban en riscos y peñas altas [...] otros en chozas derramadas por los campos [...] otros en cuevas debajo de la tierra, en resquicios de peñas y huecos de árboles, cada uno como acertaba a hallar hecha la casa. Porque ellos no fueron para hacerla.

Considero que esta cita, es un dato valioso porque en medio de la barbarie el distingue que los más políticos tenían poblados, aunque sin plaza. Se puede encontrar aquí una incipiente evolución social, aún entre los bárbaros.

⁶⁵⁵ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

⁶⁵⁶ *Ibid.* libro I, capítulo IX.

Otro ejemplo de la misma índole en el que se distinguen grados dentro de la barbarie lo encontramos en el libro IV de los *Comentarios*, capítulo XXIII. En él se repite la idea de los diferentes grados de desarrollo cultura, cuando narra la rebelión de los Chancas, pueblo que coexistía con los Incas en el área andina y que ya había sido sometido por éstos. Especifica el cronista que dicho pueblo estaba compuesto por varias naciones reunidas bajo este nombre y que siempre estuvieron en guerra contra los Incas y contra la nación llamada quechua (la cual abarcaba “debajo de este apellido a cinco provincias grandes). En dicho texto, el cronista destaca el valor de estos indígenas y dice que eran muy aguerridos, que junto con otras naciones como la Uramaca, la Uillca, la Utunsulla, la Hancohuallu, entre muchas, aprovecharon la cobardía del séptimo rey de los Incas, llamado Yahuar Huácac y se levantaron en contra del imperio Incaico. Sin embargo, en este mismo capítulo el autor, a pesar de considerarlos valientes los descalifica y los llama junto con otros pueblos “enemigos brutos y bestiales capaces de toda clase de abominaciones”, en pocas palabras los trata como salvajes. En la narración que hace de este levantamiento captamos que estos grupos incultos para Garcilaso, contaban con los medios tecnológicos, las armas, y el nivel de “policía” suficientes, para reunir un ejército de treinta mil hombres, bajo el mando de tres curacas de tres provincias. Este relato, desde luego exagerado, refleja que estos indios habían alcanzado un orden y un gobierno indispensables para tener la capacidad de unión y de liderazgo que les permitió armar un contingente del tamaño descrito por Garcilaso. Considero interesante recalcar que tanto en los *Comentarios*, como en la *Historia*, se descubre que Garcilaso se daba cuenta de que en el Perú siempre hubo grados de progreso diferente entre los distintos pueblos que lo habitaban.

Otra prueba de que el Inca aceptaba que los habitantes de la zona andina habían alcanzado diferentes grados de aculturación dentro de la barbarie de la primera edad, se observa cuando cita al cronista Pedro de Cieza de León, y de quien dice: “siempre habla en loor de los Incas”.⁶⁵⁷ Y añade que al viajar Cieza por algunas provincias del Perú, en las que no había tan bárbaras costumbres sino que vivían con alguna policía, dejó dicho: “Estos indios se mejoraron con el imperio de los Incas”.⁶⁵⁸ Garcilaso también menciona, en su primer libro de los *Comentarios*, a dichos pueblos; además afirma que todavía existen algunos poblados que no fueron conquistados por los Incas, a los que cataloga pertenecientes a la primera edad: “que se encontraban en aquella rusticidad antigua [...]”

⁶⁵⁷ *Ibid.* libro II, capítulo X. Vale la pena recordar que *La crónica del Perú*, escrita por Cieszar de León y citada por el Inca, fue publicada en Sevilla en 1553.

⁶⁵⁸ *Loc. cit.*

son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación”.⁶⁵⁹

Otros rasgos de incivilidad que Garcilaso distingue en los pueblos de la primera edad son su manera de vestirse y de alimentarse. En cuanto al vestido comenta: “en muchas provincias los indios [...] causa risa el traje de ellos”; y respecto de su alimentación, apunta: “en otras provincias fueron en su comer tan fieros y bárbaros que pone admiración tanta fiereza”.⁶⁶⁰ Nos dice que varios de estos pueblos salvajes fueron caníbales y acude, nuevamente a la crónica de Cieza de León, para verificar esto. En el libro I, capítulo XII, de su obra el Inca narra excesos de canibalismo entre ciertos pueblos “amicísimos de carne humana”; dice que llegaron al grado de no respetar el parentesco y de comerse tanto a sus hijos como a sus padres. Aclara que “esto de comer carne humana más lo usaron los indios de tierras calientes que los de tierras frías”.⁶⁶¹

Al referirse a la segunda edad habla de los Incas de forma contraria a como lo hace con los de la primera edad, como era de esperarse. A los Incas los alaba por el grado de civilización que tuvieron. Comenta que fueron tan civilizados o más que los españoles, a pesar de que éstos trajeron el hierro y el alfabeto, conceptos que en la antropología moderna se consideran un nivel mayor de civilización. Al respecto, vale la pena decir que dichos inventos, el hierro y la escritura, no devaluaban, en absoluto, los logros que habían alcanzado los Incas, ya que éstos contaron con el orden y las leyes suficientes para adquirir grandes progresos y ser una de las grandes culturas que se desarrollaron en este continente. Nuestro autor, en diversos relatos de su obra, alude al atraso que presentaban los españoles comparados con los Incas, por ejemplo en sus gobernantes. Garcilaso subraya la sabiduría Atahuallpa y la ignorancia del Marqués Pizarro en el libro primero, capítulo XXXVIII, de la *Historia*. En un pasaje ingenioso y pintoresco, comenta que el rey Inca pensaba que los españoles nacían con la cualidad de saber leer y escribir y para salir de dudas pidió a un español que le escribiera la palabra Dios en su dedo pulgar y a cuanto español iba a visitarlo le preguntaba ¿qué dice aquí? Le respondían Dios. Pizarro entró a ver a Atahuallpa y éste le preguntó ¿que dice aquí? Y, como no supo, el Inca lo despreció:

desde allí en adelante [Atahuallpa] tuvo en menos al gobernador [...] porque aquellos Incas [...] tuvieron en su filosofía moral que los

⁶⁵⁹ *Ibid.* libro I, capítulo XII.

⁶⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶⁶¹ *Loc. cit.*

superiores, así en la guerra como en la paz, debían hacer ventaja a los inferiores.

Garcilaso, en sus *Comentarios*, no sólo hace referencia a los Incas como seres civilizados en el tiempo de la conquista española en la zona andina, sino que para él, desde Manco Cápac, primer rey Inca, ya estaban civilizados y habían empezado a expandirse en la región para adoctrinar y civilizar a otros pueblos, como ya mencionamos. Además pondera que este pueblo tuvo bastantes conocimientos en diferentes disciplinas: astrología, medicina, aritmética, geografía, música y poesía entre otras. También afirma, en el libro II, capítulo XXVIII, que sí conocieron el hierro los Incas sólo que no lo fundieron; nos dice que lo llamaban *quillay*. Dice que en algunas de estas ciencias fueron más avanzados que en otras. Destaca que los Incas *amautas* eran filósofos y eran hábiles para componer comedias y tragedias que representaban en sus fiestas a sus reyes; que los actores eran Incas y no “viles” [gente común]. También nos dice que supieron hacer versos y que a sus poetas los llamaban *haraucos*. En este libro II, capítulo XXVII, de los *Comentarios* en que refiere todos estos adelantos que tuvieron los Incas, es notoria la influencia que ejercieron en nuestro autor los clásicos, tal es el caso de la *Poética* de Aristóteles ya que muchas de las aseveraciones utilizadas por él para describir la literatura Incaica en el libro citado coinciden con las del filósofo griego.

Podemos deducir por las citas anteriores que Garcilaso creía que los Incas habían alcanzado la policía y la cultura que tuvieron otros pueblos muy avanzados, aunque no tuvieran el hierro ni la escritura. Esta forma de pensar nos revela una mente bastante moderna en cuanto a la valoración de la igualdad de las culturas, cosa que sólo se ha logrado gracias a la antropología. Podemos constatar que en sus obras expresa opiniones que hoy se consideran puntos de vista de la Antropología. Desde luego que Garcilaso en los *Comentarios*, no los describe con la intención que tuvieron estudiosos como Lewis Henry Morgan en el siglo XIX o Claude Lévi - Strauss en el XX. Por ejemplo Morgan en su artículo “Sociedad Antigua”,⁶⁶² al tratar de comprobar cómo los hombres avanzan en su desarrollo desde el salvajismo hasta la civilización, piensa que la arquitectura de las casas es una muestra que permite ilustrar los diferentes estados de evolución por los que pasa el hombre: “el crecimiento de éste se puede trazar desde la cabaña del salvaje a través de las casas comunales de los bárbaros, hasta la casa de la

⁶⁶² Lewis Henry Morgan, “Sociedad Antigua”, en *Antropología. Lecturas*. Madrid, Editado por Paul Bohannon et al. Mc Graw-Hill, 1993.

familia sola de las naciones civilizadas”.⁶⁶³ Importa resaltar que Garcilaso, como ya mencionamos anteriormente, en los *Comentarios* también distinguió estas diferencias culturales a través de las construcciones. Morgan también clasificó a las sociedades por edades históricas, basándose en la tecnología y en otros muchos factores culturales entre ellos el uso que le dieron a los metales. Hoy su tesis, aunque se considera válida en muchos aspectos, no se acepta en su totalidad porque hay pueblos que habiendo alcanzado un alto grado de civilización no trabajaron el hierro. El Inca no hace distinción entre las sociedades que trabajan el hierro y las que no lo trabajan. En este aspecto las opiniones expresadas por Garcilaso estarían más de acuerdo con las líneas del pensamiento actual.

Religiosidad e Idolatría.

Religiosidad es un concepto que traté al hablar de Mendieta donde expliqué el significado de la palabra, según *el Diccionario de La Academia de la Lengua Española* que dice que Religión es la “cualidad de religioso. Práctica y esmero en cumplir con las obligaciones religiosas. Y también, que “Religión es palabra derivada del latín *religio*. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temas hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio”. Y también comenté al hablar de Mendieta, el de la *The Encyclopedia of Religión*⁶⁶⁴, dirigida por Mircea Eliade, en donde viene este concepto estudiado de manera amplia.

Como se observa, la religión ha sido un tema muy complicado de definir, aún lo es el día de hoy. El acercamiento antropológico a la religión en el siglo XIX tuvo dos tradiciones predominantes que ya mencionamos al tocar este concepto en el capítulo correspondiente dedicado a Mendieta. A riesgo de repetir, recordaré que estas dos corrientes o tradiciones fueron conocidas una, como intelectualista y la otra, como simbolista. La primera estuvo representada por Edward Burnett Tylor (1832-1917), un estudioso evolucionista y positivista que veía a la religión primitiva como un sistema de explicación ante los diferentes fenómenos naturales y la definió: “como la creencia en seres espirituales, de tipo divino”; y la segunda, representada por Emile Durkheim,(1858-1919), sociólogo, que en su trabajo sobre “Las formas elementales de

⁶⁶³ *Ibid.* p.33.

⁶⁶⁴ *The Encyclopedia of Religión*, Mircea Eliade Editor in Chief, N. York, MacMillan Publishing Company, 1987, v.12.

la vida religiosa”,⁶⁶⁵ dijo que “toda religión es una cosmogonía, al mismo tiempo que es una especulación sobre lo divino”. Ante la dificultad de encontrar una definición que abarque las diversas religiones y manifestaciones religiosas de toda la humanidad, estoy de acuerdo con lo dicho por el antropólogo Martín Southwold en 1978, sobre que “no puede haber una definición única de religión”.⁶⁶⁶

Religiosidad es un concepto que el *Diccionario de la Lengua española*, antes citado, define cómo: “la práctica de la religión que uno posee”. Y también “puntualidad y exactitud en cumplir una cosa”. Veremos aquí el concepto religiosidad, de la misma manera en que se utilizó en el Capítulo segundo, subtítulo *Religiosidad e idolatría* y que definimos como “La funcionalidad de la Religión” entendiendo como funcionalidad la necesidad de satisfacer mediante oraciones, rituales y ofrendas, el contacto y la comunicación con la divinidad.⁶⁶⁷ Me parece pertinente aclarar que actualmente se trata la religiosidad como una experiencia individual, y mencionaré dos libros clásicos sobre este tema. Los más conocidos son los del filósofo norteamericano William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), y el del inglés Alfred North Whitehead, *Religión in the de Making*, (1926). En el presente estudio, se aclaró en el Capítulo segundo, que el concepto de religiosidad se trata como manifestación colectiva de la experiencia religiosa de cada cultura, concretamente de la mesoamericana y la andina. La trato así, porque nuestros cronistas, al hablar de religiosidad, lo hacen desde un punto de vista colectivo. Es decir hablan de creencias ritos y ofrendas de todo un pueblo.

Todas estas acepciones y explicaciones sobre religión y religiosidad son válidas y se pueden aplicar en el caso de la mayoría de los naturales de la zona andina, especialmente en los Incas que son a los que se refiere con mayor precisión Garcilaso, sobre todo porque concuerdan con los diferentes momentos de la evolución que pasaron los indígenas peruanos.

Recordemos que para el cronista había dos edades para el tiempo y el espacio andino, la preincaica y la incaica; esta división también la deja ver cuando se refiere a temas religiosos. Al hablar sobre la religiosidad de los pueblos no incas, dice que eran politeístas, que tenían muchos dioses, y que no tuvieron un concepto de religión tan desarrollado como el que tuvieron los Incas en la segunda edad. Para él, estos pueblos

⁶⁶⁵ Emile Durkheim “, Las formas elementales de la vida religiosa”, en Paul Bohannon, Mark Glazer, Editores, *Antropología. Lecturas*, Madrid, Mc Graw-Hill, 1993. p. 263.

⁶⁶⁶ Thomas Barfield, Editor, “Religión” en *Diccionario de Antropología...*, p. 440.

⁶⁶⁷ Un artículo reciente sobre religiosidad es el de José Birlanga Trigueros, “Aforismo y virajes. L. Wittgenstein y G. Simmel”. *Revista de Filosofía* <http://aparterei.com>

veían divinidades en todas partes y todo lo que les producía asombro lo sacralizaban, eran menos civilizados. Entre paréntesis me parece que Garcilaso, no tenía el mismo criterio para juzgar a los griegos o a los romanos a quienes no tildaba de incivilizados a pesar de que también eran politeístas. En el caso de los indios de la primera edad, nuestro autor califica el politeísmo como símbolo de barbarie. Explica en el libro I, capítulo IX, de sus *Comentarios*, que estos naturales sólo adoraban como dioses a ciertas plantas, a algunos animales o cosas simples que fueran visibles, como las flores, o las piedras de colores diferentes. Respecto de los animales, dice el Inca que les temían y veneraban de tal manera, que no huían de ellos “se dejaban matar y comer [...] sin hacer defensa alguna”. Garcilaso no veía que este tipo de veneración, les ocasionara ningún bien sino por el contrario decía que en algunas ocasiones les causaba la muerte.

En el capítulo X del mismo libro, refiere que hubo otros indios de la primera edad, no especifica cuáles, que escogieron mejor a sus dioses porque al fin y al cabo sí recibían algún beneficio de ellos, como era el adorar a los ríos, porque proporcionaban el agua, o a los “carneros” [llamas] porque les producían alimento y vestido. Destaca también que tenían gran culto por el maíz, al que llamaban *zara*, que era el pan de ellos; y nos dice que estos indígenas contaban con un grado superior de razón ya que tenían una religión utilitaria. Tema que destaca siglos después, Duviols en su libro *La destrucción de las religiones andinas*⁶⁶⁸. Garcilaso critica mucho a otras naciones como las de los indios:

Chirihuas y a los de cabo Pasau, que de septentrión a mediodía son estas dos provincias los términos del Perú, porque no tenían inclinación a adorar cosa alguna - baja ni alta - ni por interés ni por miedo, sino que en todo vivían y viven hoy como bestias [...] no llegó a ellos la doctrina y enseñanza de los Incas.

Otro ejemplo, que viene en los *Comentarios*, en donde el Inca critica la falta de religión que tuvieron los indios de la primera edad es cuando en el libro I, capítulo XIV, nos habla de la existencia de sodomitas entre estos indios, “en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común sino algunos particulares y en secreto”, vicio que, por supuesto, atribuye al demonio, quien “les decía [a los indios] que sus dioses recibían mucho contento con ellos”.

En resumen se pueden distinguir en el pensamiento de Garcilaso dos niveles respecto de la religiosidad de los pueblos no Incas: el primero, es el de los pueblos que

⁶⁶⁸ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, México, Universidad Autónoma de México, 1977. p. 21.

no adoraron nada, a los que califica de salvajes y bárbaros; el segundo, es el alcanzado por pueblos que adoraron a varios dioses. Entre éstos considera que algunos fueron absurdos porque veneraban a “cosas - divinidades” que no les retribuían ningún beneficio, mientras que otros, que contaban con más desarrollo cultural, adoraban divinidades más benéficas, como ríos, montañas, aunque todavía estaban atrasados en el campo de la religión. Para él la religión era una conquista de los pueblos civilizados, era parte de un proceso de perfeccionamiento en la evolución humana. En este aspecto creo que el cronista lleva razón pues la religión es una etapa dentro del desarrollo social y cultural de los pueblos.

Respecto de la segunda edad, Garcilaso alaba el grado de religiosidad que tuvieron los Incas, quienes además de adorar al sol, percibieron que existía un Dios superior que no era visible, al que denominaban *Pachacámac*, nombre que según Garcilaso, significaba aquel que daba vida al universo y lo sustentaba. Como no lo conocían, porque no era visible, no le construían templos ni hacían sacrificios en su honor, pero lo adoraban en su corazón [mente.] El Inca, en el libro II, capítulo II, aclara que muchos historiadores españoles se confundieron al decir que en el valle de *Pachacámac*, cerca de Lima [Rímac] existía un templo que se había construido en honor de este dios; él lo niega y aclara esta equivocación al decir que en efecto, en el valle de *Pachacámac* hubo un templo pero que había sido erigido para el demonio, el cual era tan astuto, que había usurpado el lugar de Dios y les decía a los familiares de los indígenas que se iban a bautizar en la religión católica, durante la evangelización cristiana, que él [demonio], era *Pachacámac* el dios supremo, el Dios de los españoles. Al respecto Garcilaso comenta que, en efecto *Pachacámac*, el Dios Supremo que los Incas ya habían intuido, sí era el mismo que el de los españoles y no este diablo que los naturales llamaban *zupay*. Una vez más, crítica a los españoles por desconocer la lengua quechua, ya que esta ignorancia les impedía entender muchos de sus significados y que éste era el motivo por el que confundían sus historias. Señala que los historiadores se referían con otro nombre a *Pachacámac*, lo llamaban Tici Viracocha, significado que Garcilaso afirma no conocer ni saber qué quiere decir ni de dónde lo sacaron. Nuestro autor, para reforzar su tesis de que los Incas creían en un Dios Supremo nos narra que en el Cuzco, en una de las casas reales, ya existía una cruz de mármol blanco cuando los españoles llegaron y que muchas de las leyes y ordenanzas de los Incas eran compatibles con los mandamientos de la ley de Dios. Hoy sabemos que el santuario de

Pachacámac, cerca de Rímac, fue una creación de pueblos que compartieron la cultura Chimú, que se desarrolló en el posclásico peruano a partir del siglo XII.

Todo el valle de Pachacámac, fue una más de las muchas conquistas que llevó a cabo Topa Inca (1471-1493), quien llegó hasta Chile. El culto a este dios perduró y llegó a tener una importancia junto con el de Tici Viracocha. Según el cronista Francisco de Ávila:

En los pueblos de las alturas, en todos, desde el Titicaca, se adoraba al sol y la gente decía “así me lo ordenó el Inca” y que en los pueblos de las tierras bajas adoraban a Pachacámac diciendo “así me lo ordenó el Inca”. A estos dos huacas les rendían culto más que a los otros [...] Y por eso los hombres del Tahuantinsuyo, cada año ofrendaban un hombre y una mujer a Pachacámac. Estas son las verdades que sabemos de Pachacámac, a quien llaman “El que mueve el mundo”. Dicen que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando mueve la cabeza a cualquier lado”.⁶⁶⁹

Pero, de hecho, antes de la conquista del Santuario de Pachacámac por Topa Inca, el culto al citado dios ya estaba aceptado en el Tahuantinsuyo. Prueba de ello es que el padre de Topa, el gran Pachacuti Inca Yupanqui (1438 - 1471), convocó en la ciudad del Cuzco una junta general “a manera de Concilio”, dice el cronista Miguel de Cabello de Valboa en su *Miscelánea Antártica*.

El Inca Pachacútec, dueño de enormes territorios, con sus hombres y sus dioses, edificó en el Cuzco el gran templo al sol, pero no cesaba de preguntarse sobre cosas espirituales, el porqué de tantas divinidades. En el “Concilio del Cuzco” sus sabios y sacerdotes concluyeron que el sol era el creador de todo y él que hacía posible la vida. Pero Pachacútec les dijo que estaban “errados y defectuosos”, porque si el sol fuera el supremo y el todopoderoso del cielo, “poca necesidad tenía de, así como hombre y jornalero, andar dando vueltas y revueltas a la tierra [...] Y cuenta Cabello de Valboa que hubo un “sordo murmullo” y que, finalmente, se determinó que la causa primera y universal era Tici Viracocha Pachacámac que quiere decir “fundamento de todo lo excelente y hacedor del mundo”.⁶⁷⁰

Otro punto importante de la religión de los indígenas peruanos son los sacrificios que efectuaban, tanto los Incas como los no Incas, en honor de sus dioses.

⁶⁶⁹ Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968, p.128 - 129.

⁶⁷⁰ Miguel de Cabello Valboa, *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1951, p.307-310.

Garcilaso repudiaba la crueldad y la barbarie a que llegaron muchos de estos pueblos porque para él la brutalidad estaba con relación al nivel de evolución alcanzado por ellos. En el libro I, capítulo XI, destaca que hubo naciones no Incas que llegaron al sacrificio humano y “excedieron a las fieras porque sus sacrificios los ejecutaron con sus propios hijos, a los que sacaban el corazón y los pulmones y después se los comían”. Cita textualmente en este capítulo pasajes del padre Valera en los que se describe cómo en algunos de los casos, los huesos de los inmolados “son los ídolos de aquellas fieras, porque no llegó el imperio de los Incas [...] ni hasta ahora ha llegado el de los españoles”, y así estas naciones llegaron a cometer actos tan abominables. En otro párrafo, el Inca aprovecha las aseveraciones que Valera había dicho sobre que: “esta generación de hombres tan terribles y crueles salió de la región mexicana y pobló la región de Panamá y la del Darién”. Es interesante cómo el Inca se vale de esta idea para culpar a los mexicanos de los sacrificios humanos que hubo en el Perú y disculpar a sus paisanos. Hoy se sabe por la arqueología y la historia que los sacrificios humanos del Perú no vinieron de México, sino que estos actos son también parte de un proceso cultural en muchas de las sociedades humanas. De hecho, autores modernos como Nigel Davies afirman:

que el sacrificio humano [...] no era infrecuente. En algunos casos, cuando alguna nueva provincia era conquistada, se llevaban al Cuzco [...] algunos prisioneros para ser ofrecidos al sol en agradecimiento por la victoria [...] Aunque el sacrificio humano no se practicaba en forma masiva.⁶⁷¹

El Inca también hace mención de los autosacrificios que hacían como las pequeñas sangrías al cortarse diversas partes del cuerpo y dice que la costumbre de hacer estos ritos de sangre continuó en la época Incaica e incluso después con los españoles.

Por su parte, Garcilaso niega que los Incas hayan hecho sacrificios humanos. Llama la atención que al referirse a la religión Inca habla de ella como una idolatría. Sin embargo, esta alusión sobre la idolatría Incaica se debe a que el cronista, como cristiano que era, no aceptaba la religión de los Incas aunque siempre quiso disculparlos. En los *Comentarios* escribió que los Incas adoraban al sol como un dios principal, como ya dijimos, y que le construyeron grandes templos, así como a la luna, a la que no le construyeron nada, quien junto con sol envió a dos hijos a rescatar de la vida ferina a la dinastía Incaica. Considero importante destacar que Garcilaso insiste que todos los

⁶⁷¹ Nigel Davies, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999. p. 136.

sacerdotes de las ceremonias religiosas de los Incas, tenían que ser de sangre real. Y quiero resaltar que nuestro autor en su afán de ensalzarlos, siempre que podía, enfatizaba que todos los sacrificios en honor al sol que hacían con animales domésticos o carneros o conejos o aves y con hierba *cuca* muy semejantes a los que hicieron los indios de la primer edad, nunca eran de carne ni sangre humana, ya que abominaban estas acciones. El Inca, en el libro II, capítulo VIII de sus *Comentarios*, proporciona un dato muy interesante cuando dice que fue testigo de haber oído a su padre cotejar con sus contemporáneos las dos repúblicas, México y Perú y critica que en aquella república los sacrificios de hombres y el comer carne humana fuera muy usual mientras que en la segunda, se aborrecían estas acciones. Una vez más sorprende el conocimiento que el Inca tenía sobre otras naciones en su tiempo, y cómo lo utilizaba.

Garcilaso escribió su gran crónica con un punto de vista netamente español e incaico. Es más, el Inca casi siempre utiliza conceptos y términos españoles para designar a la sociedad incaica, y a las personas que ostentaron cargos en el gobierno o a las que oficiaron ritos en la religión del imperio. Esto no quiere decir que el público al que va dirigida su obra fuera exclusivamente español, sino que tal vez, el autor estaba muy consciente de que muchos de estos conceptos e ideas incaicas ya habían cesado en el Perú del siglo XVII.

Garcilaso, en toda la obra, se empeña en demostrar que los Incas, como seres civilizados que eran, tenían una religión menos idolátrica que los pueblos circunvecinos, que estaban más atrasados culturalmente. Para Garcilaso religión y civilidad iban de la mano. En esto coincide con antropólogos del siglo XIX, que pertenecen a la corriente intelectualista como Edward Tylor o James Frazer⁶⁷², que integran a la religión en un continuo evolutivo. Nuestro cronista, en su afán de introducir a los Incas en la historia universal, afirma que éstos ya habían rastreado la existencia del verdadero Dios nuestro Señor. Para él era muy importante que los Incas no fueran politeístas porque, como ya vimos, esto era sinónimo de irracionalidad; además les impedía participar del plan de salvación.

Idolatría según el *Diccionario de las Religiones* como se vio en Mendieta “es el culto [*latreia*] rendido a un ídolo [*eidolon*, imagen, retrato] considerado como sustitutivo de lo divino”.⁶⁷³ Para Garcilaso los pueblos no Incas, los de la primera edad, eran los idólatras, los que adoraban imágenes, y en muchas partes de sus *Comentarios*, proporciona ejemplos de dicha idolatría. Tal es el caso del templo, erigido al demonio

⁶⁷² Thomas Barfield, Editor, “Religión”, en *Diccionario de antropología...*, p. 440.

⁶⁷³ Paul Poupord, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1978. P.794.

que mencionamos antes, el del valle de *Pachacámac*, que estaba lleno de figuras para venerar al diablo. Ya dijimos que el demonio, que en quechua se llama *zupay*, se hacía pasar por *Pachacámac*. Aunque el historiador Duviols nos dice: “que en los años de la Conquista este demonio existe como un espíritu aunque estaba lejos de ser el único” y “que según dice fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon*: “*zupay* significa, ángel bueno o malo por lo que se entiende que no era exclusivamente maligno. Llega a serlo cuando la palabra pasa al mundo ideológico de las evangelizadores”⁶⁷⁴ Con esta idea de que los Incas no tuvieron demonios en su religión Garcilaso exalta la figura del primer Inca Manco Cápac, quien desengañaba a los pueblos sometidos de la vileza de sus dioses, al preguntarles qué beneficios podrían esperar de ellos para aliviar sus necesidades y que se dieran cuenta que a los árboles, los animales, las arañas, los sapos, las lagartijas y el puma los criaba el sol para servicio de los hombres. Y no para ser adorados.

Para el nuestro autor, la única idolatría que los Incas cometían era adorar al sol, ya que su religión giraba alrededor de éste, a quien le ofrecían sacrificios de muchas cosas y gran variedad de ofrendas, así como parte de las tierras de labor. También le construían templos y casas de clausura para mujeres vírgenes [*acllaconas*] dedicadas a él. Garcilaso afirma que los Incas sólo adoraron dos dioses, uno visible, sol, y otro invisible *Pachacámac*. Aclara que el hecho de que les hubieran inventado o achacado más dioses fue culpa de los españoles, que no supieron hacer la diferencia entre las dos edades mencionadas, ni conocer bien la pronunciación del quechua: “no saber la propiedad del lenguaje para saber pedir y recibir la relación de los indios”. Para el Inca, toda esta confusión se originaba porque los españoles no entendían los diversos significados de la palabra *huaca*, “la cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo”, y de aquí nació la equivocación que tuvieron los españoles, quienes al no distinguir este sonido, pensaron que todo lo que llamaban *huaca*, los Incas lo tenían por ídolos. Explica el autor que el término *huaca* también quiere decir cosa sagrada, y que los Incas, lo utilizaban para mencionar determinadas cosas que les inspiraban respeto o admiración como eran los grandes templos, las casas reales o ciertas ovejas, [llamas] las cordilleras o a los ríos caudalosos, pero aclara que los Incas no creían que estas cosas fueran sus dioses, ni las adoraban, sino las veían mejores que las comunes.

⁶⁷⁴ Pierre Duviols, *op. cit.* p. 39.

Pero hay un pasaje en el libro II capítulo V que quiero señalar porque por encima de las críticas a los indios de la primera edad, prevalece en Garcilaso una actitud pro indígena que abarca a todos los habitantes del Perú y que, en cierta manera, los disculpa de la idolatría e inclusive apela al mecanismo de la comparación para exaltarlos. En este capítulo defiende a todos:

Y esto baste de la idolatría y dioses de los Incas [...] son mucho de estimar aquellos indios, así los de la segunda edad como los de la primera edad. Que en tanta diversidad de dioses no adoraron los deleites ni los vicios como los de la antigua gentilidad del Mundo Viejo [...] con ser gentes que presumía tanto de su letra y saber.

Otro punto interesante de mencionar en este contexto es el referente a si en el Perú existieron vestigios religiosos de cristianismo antes de la Conquista. Garcilaso niega que los Incas tuvieran en su religión el concepto de la Santísima Trinidad, que algunos historiadores aducían, ya que éste es un misterio aún para los católicos. En este mismo capítulo dice que la corrupción que se hizo del quechua, dio por resultado que las historias que ellos cuentan estén mal traducidas y por eso confunden, como lo hizo un autor, que no dice quien es, cuando habla sobre un ídolo:

El ídolo tangatanga, que adoraban en Chuquisaca y que los indios decían que en uno eran tres y tres en uno, yo no tuve noticia de tal ídolo ni en el general lenguaje del Perú hay tal dicción [...] Sospecho que el nombre esta corrupto, porque los españoles corrompen todo lo más que toman en la boca. Y que debe decir acatanca: que quiere decir escarabajo [...] los indios dicen que en uno eran tres y en tres uno es invención nueva que la han hecho después de que han oído de la Trinidad⁶⁷⁵.

Para hacer estas críticas se apoya en el padre Blas Valera, quien hizo un reproche al cronista Pedro Mártir y al obispo de Chiapas por decir:

que los indios de las islas cozumelas, sujetos a la provincia de Yucatán, tenían por dios la señal de la cruz y que los de la jurisdicción de Chiapa tuvieron noticia de la Santísima Trinidad y de la encarnación de nuestro Señor - fue interpretación que aquellos autores y otros españoles imaginaron y aplicaron a estos misterios, también como aplicaron en las historias del Cozco.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro II, capítulo V.

⁶⁷⁶ *Ibid.* libro II, capítulo VI.

En el capítulo VII, de este libro toca otro tema referente a la religión que considero muy interesante; en él dice que los Incas *amautas* los filósofos, no el pueblo, creyeron que el hombre se componía de cuerpo y ánima y que ésta era un espíritu inmortal. También narra que creían que existía otra vida después de ésta, “con pena para los malos y descanso para los buenos”. Dice que los buenos se iban al cielo *Hanan Pacha* o mundo alto, a ser premiados por sus virtudes y que los malos se iban al *Ucu Oacha* o mundo inferior. Afirma que los Incas creían que la otra vida no era espiritual, sino corporal. Por lo tanto los buenos tendrían en el cielo una vida apacible, sin dolores ni trabajos y los malos, en cambio, sufrirían todas las enfermedades, dolores y trabajos que acá se padecen. Me parece que Garcilaso en su afán por ubicar a los Incas muy cerca de la religión cristiana, en donde desempeñarían el papel de mediadores providenciales entre indígenas y cristianos para facilitar la evangelización, fue todavía más allá en este tema, ya que dijo que los Incas también creían en la resurrección universal, pero “no para gloria ni pena sino para la misma vida temporal - que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente”.⁶⁷⁷ En este aspecto no es muy claro ya que seguramente los Incas sí creían en otra vida como la mayoría de las culturas, pero en lo referente a la resurrección universal sabemos que es un concepto casi exclusivo del cristianismo. Respecto de esta idea de otra vida menciona que los Incas guardaban cuanto cabello se cortaban o la uñas y que si se les preguntaba el porqué de esto respondían “sábetete que todos los que hemos nacido hemos de volver a vivir en el mundo”. Para confirmar lo que está diciendo, cita al cronista Francisco López de Gómara que dice:

cuando los españoles abrían estas sepulturas [de los indios] y esparcían los huesos, éstos [los Incas] les rogaban que no lo hiciesen para que juntos estuviesen al resucitar. Que bien creen en la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas.⁶⁷⁸

Garcilaso, llama la atención a sus lectores a que se fijen cómo hasta un historiador que nunca vino a América escribió lo mismo que él. También menciona a Pedro Cieza de León y a Zárate, porque tocaron en sus crónicas este mismo tema de la creencia en la resurrección que tuvieron los Incas. Sin embargo, al leer a Cieza, uno se encuentra con un dato sobre el que Garcilaso no escribió y es que, en sus entierros los señores se llevaban, para que los acompañaran, a otras personas vivas. Cieza de León en *La crónica del Perú*, en el capítulo LXII, dice lo siguiente:

⁶⁷⁷ *Ibid.* libro II, capítulo VII.

⁶⁷⁸ *Loc. cit.*

Y por lo que tengo dicho, era opinión general en todos los indios del Perú que las ánimas de los difuntos no morían [...] y se encontraban allá en el todo mundo unos con otros [...] a donde creían que se holgaban y comían y bebían [...] y teniendo esto por cierto, enterraban con los difuntos las más queridas mujeres dellos, y los servidores y criados más privados [...] sus cosas más preciadas y armas y plumajes.

Actualmente la arqueología ha verificado este tipo de enterramientos en Perú. Se han encontrado muchos bultos funerarios que, al desenterrarlos en la misma tela están enredados otros esqueletos; la mayoría de las veces niños muy adornados con plumas, lo que habla de un alto rango.

En definitiva, nuestro cronista aclara que la religión Incaica estaba bien estructurada y regía la vida del imperio y que estaba en un nivel más alto que la de los pueblos de la primera edad, que se encontraban aún en la total idolatría. Relata que en muchos de estos pueblos ya sometidos por los Incas sobrevivían ritos e idolatrías debido en mucho a la intervención demoníaca, pero no en los Incas, a los que Garcilaso quiso exaltar ponderando en demasía lo referente a su sentido religioso. Incluso evitó temas escabrosos en que los Incas fueran tildados de crueles como era el de los sacrificios humanos el de los enterramientos con seres vivos y en todo momento, en su relato distingue muy bien entre religión e idolatría dejando la religión a los Incas y la idolatría a los pueblos de la primera edad e inclusive también a los no incas de su época. Puede decirse que su valoración del sentido de lo religioso de los pueblos de los Andes, Incas y no incas, es una descripción de religión e idolatría muy clara y su postura es muy defendible incluso desde el punto de vista moderno.

En este capítulo he tratado de acercarme a lo que Garcilaso pensó acerca de ciertos conceptos claves sobre los hombres y sus creaciones culturales. En primer lugar sobre la naturaleza del indígena desde tres perspectivas, la de indígena, la de Inca, y la de mestizo, las tres convergentes al considerar que todos los hombres pertenecen a este mundo y que este mundo es creación de Dios; sobre su valoración de los seres humanos desde un cierto etnocentrismo - nunca racismo- derivado de sentirse Inca y mestizo, miembro de una clase dirigente y dueño de dos lenguas y culturas. He tratado de ver su grado de comprensión sobre algunas creaciones culturales como la policía de los pueblos andinos, a los cuales comprende y admira y así mismo justifica y pondera al Imperio español y sus aportaciones culturales. No es menor su grado de comprensión del sentido de lo religioso de los pueblos andinos. En suma creo que este capítulo nos

acerca a un Inca abierto a la aceptación de los pueblos y culturas, al humanismo. Podemos considerar a este capítulo como el final de un recorrido por la vida y obra de Garcilaso. En el siguiente capítulo volveré sobre la vida de este autor en relación con la obra de Mendieta, con el objeto de comparar los puntos de vista de ambos cronistas acerca de las culturas de Mesoamérica y de los Andes, con las que convivieron. Intentaré ver hasta que grado esas posturas pueden compararse y cual es legado que sobre ellas han dejado dichos autores dentro del pensamiento histórico del que somos herederos.

CAPÍTULO V. MENDIETA Y GARCILASO: DOS PROPUESTAS PARA UN MISMO TEMA.

Introducción.

Pasamos al quinto y último capítulo de esta tesis, después de haber hecho una semblanza de Jerónimo de Mendieta “como una voz pro indígena en la naciente Nueva España” y del Inca Garcilaso “como una voz pro indígena en la conciencia histórica del Perú”. He tratado de adentrarme en la vida de ambos y en el estudio de las obras de cada uno con objeto de conocer sus personalidades, sus caracteres, los momentos históricos que les tocó vivir y la forma en que ellos respondieron a los acontecimientos cruciales que se sucedieron en América y, en menor grado, en Europa durante el siglo XVI.

Puede decirse que ambos compartieron generación, ya que Mendieta vivió de 1525 a 1604 y Garcilaso de 1539 a 1616. Compartieron pues el mismo tiempo: la expansión de los Países Ibéricos, el Renacimiento y la Reforma, por citar tres procesos históricos relevantes del siglo XVI. Cada uno hizo su vida en espacios muy alejado uno del otro: Mendieta nacido en Vitoria, la hizo en Nueva España. Garcilaso nacido en Cuzco, la hizo en Andalucía; espacios culturalmente lejanos aunque unidos por la Monarquía y en un tiempo también común. Pero además de un espacio y tiempo comunes tuvieron un punto de encuentro, la lengua castellana y con ella, la cultura que toda lengua conlleva.

No se conocieron ni supieron uno del otro. Es más, tuvieron intereses muy distintos. Mendieta se dedicó a la Iglesia y Garcilaso a las armas, las dos ocupaciones típicas del Renacimiento. Pero ambos fueron hombres de letras; vivieron dentro del humanismo clásico y cristiano. Ambos escribieron libros de índole histórica con el fin de relatar los sucesos de su tiempo y de rescatar las culturas americanas que conocieron y amaron: Garcilaso la propia con la cual, como hemos visto, se sintió identificado. Mendieta, su cultura de adopción, con la cual también se sintió hermanado como franciscano y como humanista.

Precisamente en los capítulos segundo y cuarto, he tratado de mostrar el grado de penetración cultural y de identificación con los indígenas que cada uno logró en su vida y en sus escritos. En realidad, los dos escribieron mucho y, en gran parte, para reivindicar algo muy suyo. En el caso de Mendieta, la actuación de la Orden Seráfica

como factor de evangelización y cohesión social en un nuevo orden que luchaba por abrirse paso en la Nueva España. En el caso del Inca para reivindicar la grandeza de su pueblo, el Imperio Inca, y mostrarlo a los ojos de los europeos como una cultura comparable a las del Viejo Mundo.

En fin, sin conocerse compartieron muchas cosas, especialmente el gran debate que se suscitó a principios del siglo XVI sobre la naturaleza del indígena, su servidumbre y el valor de las culturas americanas. Como hemos visto en los capítulos segundo y cuarto, ambos dejaron en sus obras una postura en este debate: la defensa del indígena, de su naturaleza y de su cultura. Aunque nunca se encontraron, nosotros hoy día, podemos hacer que se encuentren confrontando los juicios de valor, las opiniones y argumentaciones que nos han dejado en sus escritos. En una palabra, extrayendo algunas reflexiones de los conceptos antropológicos ya analizados en los capítulos segundo y cuarto. Se refieren ellos a la naturaleza del indígena, racismo o etnocentrismo, indigenismo e hispanismo, policía y barbarie y religiosidad e idolatría.

Naturaleza del indígena.

Recordaré que fue en 1537 cuando el Papa Paulo III promulgó la Bula *Sublimis Deus*, en la que se reconoce la naturaleza humana de los indios y su derecho a libertad y a tener propiedades. Tal *Bula*, como sabemos se debió a la lucha de los dominicos Montesinos, Las Casas, fray Julián Garcés y otros citados en el capítulo segundo de esta tesis, si bien en ella influyeron también franciscanos como Tastera. La *Bula* era un triunfo en el campo del derecho y cabe pensar que tanto Mendieta como Garcilaso supieron de ella y de su importancia para el gobierno de los reinos de América, si bien, en la práctica, la situación del indígena no cambió al día siguiente de ser promulgada.

Es en este contexto en el que hay que juzgar las actitudes de Mendieta y de Garcilaso. Fray Jerónimo califica a la naturaleza del indígena desde un plano trascendente: “hombres racionales descendientes de Adán y Eva como los tenemos por fe, y por consiguiente capaces de bienaventuranza”.⁶⁷⁹ Desde este plano, consideró él que son ánimas redimidas por la sangre de Nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia de Satanás, viven en la sombra de la muerte.⁶⁸⁰ Queda claro, como se dijo, que si Mendieta no hubiera visto a los indígenas como hombres, no creería que la

⁶⁷⁹ *Vid.* nota 20 del capítulo II.

⁶⁸⁰ *Vid.* nota 19 del capítulo II.

sangre de Dios los había redimido. En definitiva, para fray Jerónimo, no había duda de que la naturaleza del indígena era humana y consideraba que eran sujetos de salvación por lo que, los integraba en la historia universal como “la gente más mansa y modesta que Dios crió”. Elsa Cecilia Frost, en su libro *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*,⁶⁸¹ reafirma esta idea y nos dice que los frailes, al tratar de explicar el origen de los indios y “de mantener a toda costa el linaje de la humanidad entera”[...] no dudaron “ante la apariencia “angélica” que pudiera atribuirse a los indios” en hacerlos partícipes del género humano.

Inclusive este sentido de trascendencia va más lejos al decir Mendieta que son “angelicales, incapaces de maldad, sin ambición ni codicia”.⁶⁸² Al considerarlos como tales vemos que el sentido de trascendencia llega a la sublimación, a un grado cercano a la divinidad, cosa que nunca expresa de los españoles ni de otros pueblos del Viejo Mundo. Y, dado que esta apreciación de Mendieta va unida a la consideración de que no tienen ambición ni codicia, cabe pensar que en el sentido de sublimación influyó la humildad y pobreza, cualidades básicas de Orden y que él veía en los naturales. Justifica su lejanía de Cristo porque estaban en poder del demonio y justifica su aparente “bajo entendimiento” para ensalzarlos por su conversión, según palabras de San Pablo: “Elegir a los que parecen más tontos al mundo para confundir a los sabios de él”.⁶⁸³

Como historiador de formación cristiana, fray Jerónimo califica a los indígenas como “gentiles o infieles”, nombre que en la Iglesia primitiva, daban los apóstoles a los que no profesaban la fe de Jesús. Esta forma de dirigirse Mendieta a ellos se explica por su voluntad de defenderlos, y no de presentarlos como simples paganos idólatras, sin educación ni cultura. Con este término pretendía otorgarles un matiz de civilidad. El nombre de gentiles lo utilizaba porque además de que era parte del lenguaje humanista del siglo XVI, era una manera de introducir en la historia universal a los indígenas y equiparar el mundo indígena con el europeo. A través de este lenguaje renacentista, también relacionó pasajes de la Biblia con sucesos históricos de México. En la *Historia*, encontramos varios ejemplos, en los que se refiere a los indígenas con el calificativo de gentiles, como un intento de que se aceptara su naturaleza humana, su racionalidad, y su inclusión en la historia universal. Con este calificativo de gentil se refiere también a

⁶⁸¹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del mundo*, México, Tusquet Editores, 2002, p. 225.

⁶⁸² Vid. nota 24 del capítulo, II.

⁶⁸³ Vid. nota 27 del capítulo II.

Aristóteles, el gran filósofo, señalando así, que aunque éste no era cristiano, era tan humano como un cristiano. Tal como lo vemos, en la *Historia*, libro IV, capítulo XXXIX, cuando hace una crítica a los católicos de Nueva España por aprovecharse de la ignorancia de los indígenas y ponerlos a que les sirvan:

Podría ser que fuesen [los españoles] los que fundándose en autoridad del filósofo gentil, [Aristóteles] traídas de los cabellos, se esfuerzan a sustentar como grandes letrados, que los indios por menos nobles, no es inconveniente que se acaben en el servicio de los más nobles y elegantes.

Contamos con muchos y variados ejemplos tanto en la *Historia* como en las *Cartas* que componen el *Códice Mendieta*, en donde es palpable que fray Jerónimo, en distintos documentos, considera a los indígenas como gente de razón, descendientes de Adán y Eva,⁶⁸⁴ y admira en ellos el orden, “policía”, con que se gobernaban antes de la Conquista. Con todos estos calificativos Mendieta pretendía introducir a los indígenas en la historia universal, para protegerlos, como ya repetimos tantas veces, en su afán de conseguir para ellos la salvación eterna.

En resumen, Mendieta teje una trama de reflexiones para considerar la naturaleza de los indígenas, en especial a los de Nueva España, en situación de igualdad a la de los demás hombres. La trama está basada en conceptos como los de gentilidad, criaturas redimidas por la sangre de Cristo y hasta angelicales. La conclusión es que, por su naturaleza, los indígenas tienen un lugar en el plan divino y desde luego, en la historia universal.

A parecidas conclusiones llega el Inca desde un punto de vista más profano como correspondía a su formación de humanista laico. Quizá por ello establece una jerarquía en su descripción de los indígenas del Perú. Como hemos visto en el capítulo anterior, llega a calificar a los indígenas de la primera edad – los preincas – casi como bestias, pero siempre susceptibles de llegar a ser civilizados y nunca les niega su naturaleza de hombres.

A los Incas los considera como gente de razón creadores de relatos dignos de la literatura clásica. En sus *Comentarios*, libro I, capítulo XVIII, titulado “De fábulas historiales del origen de los Incas”, en su deseo de integrar ambos mundos dice:

Y de esta manera son todas las historias de aquella antigüedad. Y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras [...] trate de aquellos

⁶⁸⁴ “Consideraciones de Fray Jerónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España”, en *Códice Mendieta*, v. II, p.28

principios tan confusamente. Pues los de gentilidad del viejo mundo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de risa y más que estas otras.

En esta cita se demuestra cómo Garcilaso intenta por un lado, igualar a los naturales americanos con los paganos anteriores a Cristo o sea universalizarlos y, por otro, que la gente que lo lea, se dé cuenta que todos los pueblos presentan similitudes: “Y también se pueden cotejar [las fábulas] de una gentilidad con las de otra, que en muchos pedazos se remedan”. También comprobamos que utiliza el sustantivo gentil para denominar a los Incas y que lo hace para elogiar la naturaleza del indígena, ya que se daba cuenta de que esta palabra implicaba un reconocimiento. En especial la utiliza con los Incas más que con los no incas. A través del concepto de gentilidad incluso, establece comparaciones entre los Incas y los romanos en diversos pasajes de los *Comentarios*, que ya han sido referidos. Entre otras comparaciones está la de “caballeros” aplicada a los indígenas de Florida, en la cual, recordemos dice que “aunque los indios no tuvieron caballos [...] mas porque en España se entiende por los nobles y entre los indios los hubo nobilísimos, se podrá decir por ellos”.⁶⁸⁵ Pero además, al hablar de algunos caciques de la Florida, pone en sus bocas discursos que podrían haber salido de oradores griegos y romanos, lo cual, como ya apunté en el capítulo IV, nos hace pensar en un escritor atrapado por el paradigma renacentista del buen salvaje.

Interesante es también recordar que, respecto de la naturaleza humana del indígena, el Inca reconocía una capacidad de perfeccionamiento. Los Incas eran para él, los más civilizados, los que habían llegado a un mayor grado de perfeccionamiento en su condición de hombres. Además tenían la misión de comunicar este perfeccionamiento a los pueblos conquistados, a los cuales sacaban de la barbarie. Para Garcilaso, los Incas facilitaron la Evangelización, fueron un puente entre una civilización gentil y el cristianismo. Aunque esto no implica la sublimación del papel de criaturas angelicales dado por Mendieta, sí manifiesta el reconocimiento pleno de la igualdad de la naturaleza del indígena.

En suma Garcilaso enfoca la naturaleza del indígena desde diversas perspectivas: desde la de un Inca perteneciente a la nobleza del Cuzco poseedora de un toque de divinidad; desde la de un mestizo orgulloso de sus dos raíces; y desde la visión de un humanista del Renacimiento entusiasmado por la figura del buen salvaje. Tres

⁶⁸⁵ Vid. nota 3 del capítulo IV.

perspectivas que lo llevan a ensalzar la naturaleza del indio con un lugar propio en la historia universal y en la historia de la salvación.

Sin ser antropólogos, Mendieta y Garcilaso dibujaron en sus obras una imagen humana, ensalzada del indio, y con rasgos de universalidad, aunque en el caso de fray Jerónimo puede decirse que enaltecida para fortalecerla, dadas las circunstancias históricas de la posconquista. Nuestros autores pusieron un firme ladrillo en la construcción del pensamiento abierto a la comprensión, rasgo fundamental de la antropología. Pero además, su postura, plasmada en la letra impresa, influyó en la elite lectora tanto europea como americana a partir de principios del siglo XVII. En efecto, como vimos en el capítulo I, aunque la *Historia* de Mendieta no se publicó, su pensamiento lo recogió su hermano de orden, fray Juan de Torquemada quien en 1616 sacó en las prensas de Sevilla su *Monarquía Indiana*. Por su parte, el Inca, tuvo más éxito con sus escritos, que se difundieron rápidamente, como se dijo en el capítulo tercero de esta tesis. Ambos autores defendieron una postura valiente y moderna sobre la naturaleza del indígena y ayudaron a fortalecer la idea de que los nuevos pueblos que aparecieron en la historia compartían la naturaleza con los ya conocidos, aunque éstos fueran los conquistadores. A la larga, este modo de pensar es una novedad respecto de la Antigüedad y de la Edad Media, es parte de la modernidad que vivimos y puede ser visto como una semilla de unión en la génesis de la conciencia nacional que se gestó en los pueblos de Iberoamérica.

Racismo o etnocentrismo.

Si recordamos lo dicho en el capítulo segundo referente a estos dos conceptos, podemos afirmar que ni fray Jerónimo ni el Inca pensaron en que hubiera razas humanas superiores a otras y menos que hubiera una doctrina en la cual las cualidades somáticas fueran razón y justificación para que un pueblo ejerciera poder sobre otro. El hecho de que ambos, como acabamos de ver, acepten la naturaleza humana de los indígenas de América y la coloquen a un nivel universal, tanto desde la perspectiva humana como divina, es prueba suficiente de que no concebían razas superiores y de que las conquistas – concretamente las de los Incas – no se hacían por una razón de superioridad racial.

Respecto del etnocentrismo, según la definición de Melville Herskovitz que ya analicé en el capítulo II como “tendencia a considerar las actitudes y valores del propio grupo social como paradigma universal,” puede afirmarse que los dos autores cayeron

en él. Al hablar de Mendieta ya se dijo cómo pudo superar una forma de etnocentrismo universal, “la presunción de cada nación de sentirse superior”. Como franciscano de la estricta observancia prevaleció en él el sentido de humildad extrema y así criticó el etnocentrismo citado; y no sólo lo criticó sino que lo culpó de ser causa de “trabajos, discordias, guerra, muertes y robos entre los hombres”.⁶⁸⁶

Sin embargo, hay que reconocer que sí sintió un gran orgullo de pertenecer a la Orden Franciscana, un cierto sentimiento especial de ser religioso, explicable si tenemos en cuenta sus antecedentes de franciscano de la Reforma del Santo Evangelio, entregado a la predicación y a la vida de penitencia en un grado poco común. Ya en el capítulo segundo se analizaron dos grados de etnocentrismo: el de ser cristiano y franciscano y, el de pertenecer a la Monarquía española por ser ésta el paladín del catolicismo. Respecto del primero, recordaré brevemente que para él ser cristiano era salir de las manos de Lucifer. En este etnocentrismo cristiano quedaban afectadas las religiones monoteístas vecinas – judíos y mahometanos - a los que consideraba que estaban en el camino equivocado. A muchos llamará la atención hoy día esta forma de pensar, pero es evidente que fray Jerónimo no podía compartir un relativismo religioso como el de nuestros días, porque los relativismos como tales son conquistas del siglo XX.

El orgullo tan fuerte que tenía por ser parte de la Orden Franciscana se manifiesta en múltiples pasajes, tanto de las *Cartas* como de la *Historia*, como se puede ver en el capítulo segundo. Pensaba él que la conversión de esta tierra se hizo por la piedad y humildad, por el espíritu evangélico mostrado por los frailes de San Francisco, encabezados por los “Doce” y seguidos por otros muchos más. Siempre que podía, establecía diferencias entre la Orden Seráfica y el clero secular, al que no mostró nunca la menor estimación.

Por último, recordemos la segunda forma el de pertenecer a la Corona española. La superioridad no era por la Monarquía en sí misma sino como patrocinadora de la conversión, como el instrumento que hacía posible el plan divino de salvación. Prueba de ello es que en algunas de sus cartas se dirige a Felipe II en un tono exigente, como vimos en el capítulo primero. No es el Rey la figura admirada sino la Monarquía como personificadora del siervo evangélico que llama a los convidados a la cena del Evangelio.

Las formas de etnocentrismo tienen un mismo origen: la piedad, la religiosidad de un hombre identificado totalmente con la filosofía de su Orden y seguro de que la

⁶⁸⁶ Vid. nota 41 del capítulo II.

palabra evangélica igualaba a todos y los colocaba en situación de alcanzar la salvación. Esta forma de pensar era la de su época y no sólo de la Edad Media, sino también del Renacimiento; y no sólo de los católicos sino también de los protestantes y anglicanos. Todos lucharon en sus países por convertir y llegaron al Nuevo Mundo también a convertir.

Si leemos al Inca vemos que su etnocentrismo no está menos acentuado que el de fray Jerónimo. En sus escritos muestra varias formas de etnocentrismo que ya han sido analizadas en el capítulo cuarto y que ahora repito resumidas. Una primera, la de ser de sangre real, de la nobleza incaica, la de sentirse parte de la divinidad. Para él, los reyes Incas descendían del sol por un proceso de selección de sangre. En realidad hoy podemos interpretarlo no tanto como un proceso biológico de mejorar la sangre sino como un proceso ligado al pensamiento religioso: si los hijos del sol se casan con hijas del sol, serán más hijos del sol. La cercanía a la divinidad les permitía ser intermediarios entre lo divino y lo humano y ser también buenos transmisores de leyes y preceptos de civilidad y de una vida mejor, en la que los hombres perfeccionan su razón y su urbanidad.

El proceso de selección de sangre tenía además un fin social, el conseguir y conservar una clase gobernante dotada de legitimidad divina, hecho que la hacía poseedora de prestigio y fuerza ante los ojos de todos los Incas y, evidentemente, de los no incas, de los pueblos conquistados. El hecho de que Garcilaso se considerara parte de la nobleza Incaica y muestre algunas veces una conciencia de clase muy marcada, es, desde luego, un fuerte rasgo de etnocentrismo común a las clases favorecidas de muchas sociedades de su época, tanto del Nuevo como del Viejo Mundo. Los linajes, mayorazgos y diversas redes para conservar la nobleza, son comunes en la historia y no han desaparecido en nuestro presente, a pesar de la movilidad social lograda en el contexto de la modernidad.

Otro rasgo que podemos derivar de esta nobleza de sangre es su función estratégica con respecto de los pueblos conquistados por los Incas. Garcilaso ve en las conquistas una función civilizadora de los Incas, función que se vuelve más válida, ya que tiene su origen en las palabras de su tío, reproducidas en el capítulo cuarto. Allí, cuando el Inca le pregunta por el origen y principio de los reyes, el tío le contesta que “el sol se apiadó de los hombres y envió del cielo un hijo suyo [...] quien les daría preceptos y leyes en que viviesen como hombres de razón y de urbanidad”. En suma, el etnocentrismo de clase es un punto de vista desde el cual Garcilaso mira a los Incas como civilizadores y

los introduce, no sin orgullo, en la historia universal. Al leer los *Comentarios reales*, no es posible negar que nuestro autor muestra en sus discursos un sentido de superioridad para unos y de inferioridad para otros; pero el balance final es positivo para todos los pueblos del Perú, una vez que los Incas les transmitieron sus leyes y civilidad.

En este contexto vale la pena un último punto: la introducción en la historia del significado del mestizaje como cualidad humana. En varios pasajes de su obra, ya comentados en el capítulo cuarto, Garcilaso se enorgullece de ser mestizo de Inca y español, y poseedor de noble linaje por ambos lados. Tenía muy presente las *panacas* de su árbol genealógico, y a su padre lo consideraba un héroe en los acontecimientos bélicos del Perú. Por eso no duda en considerarse mestizo, y presentarse como tal a sus lectores. Este hecho, es de suma importancia ya que en un tiempo en el que los mestizos eran ya una realidad en las ciudades americanas, a menudo marginados, una figura como Garcilaso se declara mestizo y lo reitera en sus libros impresos. El concepto empieza a adquirir una dimensión nueva y entra en el mundo cultural con dignidad y nobleza.

Sintetizando, podemos ver a estos dos historiadores consagrados a la tarea de justificar sus obras desde un punto de vista etnocéntrico, pero abierto a pueblos y culturas, integrador. En el caso de fray Jerónimo el etnocentrismo está basado en la posesión de la fe cristiana; en el caso del Inca el etnocentrismo está basado en pertenecer a una nobleza de sangre de origen divino enfocada a una función social, la de civilizar a pueblos bárbaros y servir de puente al cristianismo. Creo que ambos quisieron aproximar los dos mundos tan encontrados que les tocó vivir y lo hicieron rescatando lo mejor de ambos mundos. Vistas así las cosas, su postura etnocéntrica es comprensible para su época y para que ellos pudieran justificar el sentido de sus escritos. Su etnocentrismo fue el instrumento que marcó el nivel donde los pueblos podían igualarse e incluso integrarse en el universo de dos mundos.

Indigenismo e hispanismo.

En el capítulo II de esta tesis se analizó el concepto de indigenismo como el de interés y simpatía hacia los pueblos indígenas de América y como doctrina o corriente de pensamiento que busca reivindicaciones para mejorar y dar mayor protagonismo a los pueblos americanos, de ayer y de hoy. También se hizo una breve exposición de los orígenes del indigenismo en México, a raíz de la Independencia y de la consolidación con la Revolución. Quedó claro que el concepto de indigenismo y su aplicación práctica

en el proyecto político del país es una conquista de los últimos siglos, conquista ligada al desarrollo del pensamiento antropológico que facilita la comprensión de las culturas diferentes.

También se dijo que en el indigenismo, como en todo, hay antecedentes en los humanistas del siglo XVI, Sahagún, Las Casas y Mendieta. Precisamente el meollo del citado capítulo consistió en analizar los escritos de fray Jerónimo en los que se manifiesta abiertamente pro indígena. En este contexto, hizo varias propuestas aisladas a los naturales y defendió las congregaciones de ellos en pueblos. Él mismo hizo doctrina de esta tesis para lograr la congregación de Calimaya, como ya se vio.

Podría pensarse, a primera vista, que esta propuesta de Mendieta encajaba en la política de la Monarquía de concentrar la población dispersa y diezmada por las guerras y las epidemias, política difícil y controvertida ya que, por una parte se imponía poblar y por la otra, las disposiciones para reducir a los indígenas resultaron coercitivas y arbitrarias y en muchos casos, francamente negativas.⁶⁸⁷ Pero en realidad, una lectura a fondo de Mendieta nos revela que sus propuestas de congregar indígenas tenían como objeto el protegerlos y aislarlos de los españoles, para los cuales él hacía la misma propuesta: que vivieran en pueblos sin indígenas.

Esta propuesta se complementa con otras ya comentadas en el segundo capítulo: la del derecho de los naturales a poseer tierras, propuesta que se fue abriendo camino lentamente, aunque no se contradecía con las leyes de la Monarquía. Mendieta fue un paladín de este derecho tanto para los señores indígenas como para la gente común, modificando en cierta manera el derecho comunitario del México antiguo. La propuesta lleva en sí un sentimiento indigenista y además igualitario. Otras dos propuestas más muestran el indigenismo de fray Jerónimo, las cuales ya han sido analizadas y por lo tanto, las recuerdo brevemente: la de que el trabajo recibiera un salario y la de que los indígenas no pagaran diezmos. Las dos entran en los grandes debates de la época correspondientes a las encomiendas y al tributo a la Iglesia. El derecho a poseer tierras, al salario y a no pagar diezmo, ya que existía el tributo al Rey, fueron piedra de toque para los humanistas del siglo XVI y para los religiosos como Mendieta que quisieron imponer la igualdad evangélica en el orden novohispano.

En un contexto tal, el proindigenismo de Mendieta está presente en toda su obra. Vemos que en la *Historia* y en las *Cartas*, están las propuestas comentadas con el fin de

⁶⁸⁷ La historia de las congregaciones de los indígenas, las disposiciones de la Monarquía y las dificultades en la práctica puede verse en Ernesto de la Torre Villar, "Estudio preliminar" a *Las congregaciones de los pueblos de indios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 7 – 65.

reivindicar social, económica y políticamente a los naturales de la Nueva España. Jerónimo de Mendieta, desde los primeros años de colonización en México, se identificó con un indigenismo como el de hoy en día. No se conformó con estudiar el pasado de los indios de la Nueva España, sino que también se preocupó por las condiciones en que se encontraban en su presente y para ello trató de comprenderlos, estudiando su cultura, aprendiendo su lengua; quería desagraviarlos y procurarles un mejor nivel de vida. En aras de conseguir estas reivindicaciones no paró en sus acciones y lo hizo, tanto de una manera directa al evangelizarlos, como indirecta al escuchar sus quejas. Los cuidaba en las enfermedades, trataba de protegerlos y, desde luego, luchaba por que se les dieran mejores condiciones de vida; en este aspecto, no dejó puerta sin tocar: le escribió al Rey y a cuanto oficial de gobierno fue necesario, así como a los religiosos de su Orden. Luchó porque los sacerdotes fueran más tolerantes con los indígenas y no les cobraran diezmos, reclamaciones que fueron dirigidas al clero secular. Estuvo de acuerdo y participó en proyectos de la Monarquía, cuando consideraba que eran por el bien de los naturales, tal es el caso, cuando le pidió a Juan de Ovando “que organizara a todos los indios en pueblos, con su iglesia, su cabildo de indios, sus regidores, su hospital etc.”⁶⁸⁸

Para él era de suma importancia que los indígenas vivieran aislados de los españoles y el asentamiento de Calimaya fue una conquista en su tarea de proporcionar a los naturales espacios no contaminados. En definitiva, en muchos momentos de su vida, se opuso a la política de la Monarquía cuando ésta chocaba con los intereses de los indígenas. Tal fue el caso de sus quejas ante el Rey por los tributos del Visitador Valderrama. La protección a los indígenas fue una de las razones que impulsó su pluma. Tanto es así que un análisis de sus escritos permite entresacar y dar forma a un pensamiento indigenista que sería tema de otra tesis doctoral.

No cabe duda de que Garcilaso, como Mendieta, se manifiesta en sus obras abiertamente pro indígena. Ahora bien, como ya se dijo en el capítulo cuarto de esta tesis, el indigenismo de Garcilaso es *sui generis*: se percibe en él un sentido de ambivalencia entre los indígenas no incas y los Incas; ya vimos que a los no incas los llama brutos, mientras que a los Incas los considera civilizados e incluso puente para la conversión al cristianismo. Pero también es verdad que una vez conquistados los no

⁶⁸⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 232.

incas, son ya parte de un todo que defiende. En muchos pasajes de sus *Comentarios*⁶⁸⁹, se siente identificado con todos los indígenas peruanos y en el libro IX, capítulo XXIV, cuando se refiere a su patria dice: “yo llamo así a todo el imperio que fue de los Incas”.

En definitiva, Garcilaso es ante todo “Incaista”, si bien ello contiene un indigenismo a veces restringido. Otras veces es un indigenismo amplio como cuando reivindica a los naturales de la Florida. Y desde luego directa o indirectamente incluyó a todos los indígenas de la región andina en la historia universal, lo que le hace dueño de un indigenismo total. Este indigenismo tuvo una influencia inmediata ya que sus obras, como se ha dicho, se leyeron en Europa con gran gusto, por su contenido histórico y por su valor literario. En este contexto quiero recordar el artículo de José Anadón, titulado: El inca humanista: “Nueva gentilidad y grandiosidad de la naturaleza americana”, en el cual su autor afirma que la descripción de la grandeza de la fauna americana ensalzada en el proemio de *La Florida*, de Garcilaso, “sirvió como fuente a Antoine Joseph Pernety, adversario de Jean Luis Bouffon y Corneille de Paw, que elogia a los indios apalaches y a los peruanos como hombres de primera”.⁶⁹⁰ Esta influencia que tuvieron las obras del Inca en autores posteriores y, que todavía hoy se sigue dando, es a mi parecer una de las contribuciones más indigenistas del peruano, ya que ayudó a la creación de una conciencia indoamericana, que se empezó a gestar desde entonces y que se reelabora en nuestros días. También considero que el haber ido a España, como mestizo originario de América y triunfar en la sociedad y en la intelectualidad de su tiempo, es un hecho que nos demuestra que los nacidos en el Nuevo Mundo tenían la capacidad de cualquier europeo para alcanzar un sitio en la historia universal.

En conclusión, tanto Mendieta como Garcilaso rompieron con cualquier punto de vista etnocéntrico al crear un marco de comprensión de los indígenas de la Nueva España y del Mundo Andino. En ese marco pusieron a los hombres con sus lenguas y culturas propias. Ambos hablaron una lengua vernácula americana – Mendieta el náhuatl y Garcilaso el quechua – y escribieron en español, lengua en la que dieron a conocer lo mejor del hombre de América, aunque fueron trilingües, ya que sabían latín. Por último, importante es señalar que el indigenismo no les impidió ser hispanistas.

En el caso de Mendieta, el hecho de que critique a los españoles, muestra que tuvo la capacidad de reflexionar y de superar su etnocentrismo de ser español. El reconocer los excesos y las faltas de sus coterráneos, para mí es una de las grandes

⁶⁸⁹ Vid. nota 35, capítulo IV.

⁶⁹⁰ En Kart Kohut, Sonia Rose, (eds.) *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1977, p. 98.

cualidades del fraile. Se atreve a criticar a los españoles por llamarse cristianos y no tratar a los indígenas como prójimos, a pesar de que habían pasado más de setenta años, que éstos se habían bautizado⁶⁹¹. Además, su amor por España es innegable ya que, en sus textos vemos que le preocupan muchas de las políticas de índole económica y social que la Monarquía tomaba, y que para él iban en contra de su patria. Pero hay un asunto que es indudable y que no puedo dejar de mencionar: para el fraile la principal misión que tenía en la vida, era predicar el evangelio, lo que implicaba la protección de los indígenas, y predicar con el ejemplo. Sin embargo él no juzgaba conveniente que los nativos del Nuevo Mundo, indígenas y mestizos, con tan poco tiempo de haberse convertido al cristianismo, “nuevas plantas en la fe”, participaran o fueran admitidos en las filas del sacerdocio,⁶⁹² no obstante que para estas fechas, finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, ya había clero mestizo. Por otro lado Mendieta, como buen observante, era partidario de que adentro de su Orden, gobernaran los ministros venidos de España,⁶⁹³ y se oponía al grupo que pugnaba porque los criollos lo hicieran.

El Inca fue menos crítico con los españoles que Mendieta, quizás porque era mestizo. La herencia de su padre fue muy fuerte, así como el haber pasado la mayor parte de su vida en España. Por ello, su aceptación de la raíz hispánica se refleja en todas sus obras. Inclusive en su *Historia general del Perú* en donde da su versión de la Conquista, ensalza a los conquistadores españoles, particularmente a los de la primera y segunda generación que vinieron a América, además de hacer una encarecida defensa de su padre. Llama la atención que, como mestizo hijo de una indígena Inca, en ningún momento rechace la conquista española, y la vea como providencial, y agradezca a los españoles el haber traído la religión cristiana; claro está que él por la parte española fue cristiano. Tampoco cuestiona el hecho de que los españoles hubieran vencido a los Incas, porque para él, Atahualpa era el culpable de esa destrucción. Aunque su admiración por lo hispano es muy grande, no obstante critica a los españoles, como ya comentamos en el capítulo correspondiente, por sentirse defraudado por la Monarquía, que no le dio las mercedes reales que creía le correspondían tanto por su padre, que había sido conquistador, como por sus acciones castrenses.

También fue muy crítico con el Rey por haber promovido las *Leyes Nuevas* de 1542, así como con el virrey de Toledo, al que en el libro VIII, capítulo XX de la *Historia*, critica por haber tratado tan mal a los Incas, que vivían refugiados en

⁶⁹¹ Vid. nota 104, capítulo II.

⁶⁹² Vid. nota 52, capítulo II.

⁶⁹³ *Ibid.*

Uillacapampa, y ordenado matar a Túpac Amaru. Recordemos que en aquel capítulo nos narra que, al volver a España el Virrey, esperaba encontrar un trato muy digno de acuerdo con la labor realizada en Perú a favor de la Monarquía pero que, en cambio, recibió el desprecio de Felipe II, quien lo corrió de la corte porque: “no lo había mandado a matar Reyes sino a que sirviese Reyes”. A pesar de estas críticas que hizo a los españoles y a la Monarquía podemos decir que Garcilaso fue muy hispanista, tanto que en circunstancias controvertidas coincidió con el sentir de los españoles partidarios de la conquista a ultranza. Tal fue por ejemplo su actitud ante las *Leyes Nuevas*. El se oponía a que se instauraran en Perú dichas Leyes como ya se dijo. Le parecían dañinas, no quería que se dejaran las minas sin trabajadores indígenas porque se arruinaría la economía del Perú y de España, así como tampoco estaba de acuerdo con quitar los repartimientos de indios ya que para él, muchos de ellos no querían regresar a sus lugares de origen porque “decían que estaban contentos”. En cambio Mendieta fue mucho más crítico. Aceptaba las controvertidas Leyes porque pensaba que eran el instrumento para terminar con las encomiendas y la servidumbre de los naturales y con el trabajo sin remunerar.

En suma, lo que se puede ver es que en el fondo de cada uno de los personajes tratados había situaciones vitales diferentes. Mendieta, como franciscano de la estricta observancia, creo que tenía un sentido muy grande de despego a los bienes terrenales y un sentido muy fuerte de protección al prójimo. De esto se deriva su capacidad crítica con determinados españoles que no mostraban una actitud cristiana con los naturales y también con ciertas leyes que consideraba tibias, que veladamente permitían el abuso de los indígenas. En este sentido cabe recordar su lucha contra el repartimiento expresada en un documento de 1584 que ya comenté en el capítulo segundo, subcapítulo *Indigenismo e Hispanismo*. En cambio el Inca, como hijo de español conquistador y de ñusta, pertenecía a un grupo social privilegiado y por supuesto no quería perder sus privilegios. El no tenía despego a los bienes terrenales y tampoco tenía un sentido muy fuerte de protección al prójimo. Por ello no era crítico con los españoles aunque sí criticó determinadas disposiciones legales de la Monarquía como las Leyes Nuevas de 1542. Pero su crítica obviamente fue diferente a la de Mendieta, las criticó por considerarlas perjudiciales para los conquistadores.

Policía y Barbarie

Es difícil, ya se dijo, aplicar conceptos como policía y barbarie a los pueblos, ya que cuesta mucho trabajo encasillarlos en una definición que describe una realidad que cambia constantemente. Debido a esto considero complicado señalar las similitudes y las diferencias en el pensamiento de Mendieta y en el del Inca, respecto de la visión que tuvieron sobre dichos conceptos, desde una perspectiva moderna, la mía. En el caso de Mendieta, ya en el capítulo segundo de la tesis, dimos una definición del significado de la palabra policía⁶⁹⁴ y en qué sentido él aplicaba este concepto. Para el cronista era indispensable que los pueblos, las naciones, tuvieran un alto grado de civilidad para que pudieran gobernarse. A lo largo de su obra, vimos que Mendieta reconocía en el pasado de los mexicas una buena policía, y que constantemente hace alusión a ella. También relata la capacidad que tuvieron dichos naturales para gobernarse y para educarse. Inclusive compara la manera de educar a sus hijos con la que Aristóteles propone, en su libro *Política*.

En su *Historia* hace referencia al nivel tan alto de civilidad que alcanzaron estos indígenas; él asocia civilidad con policía. En la obra introduce fragmentos de los *Huehuetlahtolli*, como una muestra de la gran educación y de los valores morales que tuvieron los naturales, cosa que él admira mucho. Hace hincapié en el orden y buen gobierno que habían tenido antes de la Conquista y que habían perdido con las guerras y la confusión que viene después de un suceso histórico de esa magnitud. En medio del desorden y el caos, la labor efectuada por las Órdenes, en especial la franciscana, había logrado rescatar la policía que habían perdido los indígenas y encauzarla en el orden nuevo que se estaba organizando. Para Mendieta era indispensable que se restituyera a gente, “tan buena y mansa”, que había sido tan civilizada; no se les podía abandonar, sobre todo, en el aspecto espiritual, aunque tampoco físicamente, para evitar a toda costa, que se les exterminara. La solución que aportaba, errada o no, era la misma de la Monarquía: que vivieran aislados en reducciones con un gobierno en el que participaran algunos naturales, pero en donde los guías espirituales fueran los frailes, ya que éstos los vigilarían, verían por su bien y continuarían con su labor de evangelizarlos. Es por eso que fray Jerónimo sugiere, como ya vimos en el segundo capítulo, que “el juntarse los indios era cosa de mucha importancia y provecho para ellos, así para su cristiandad como para su policía temporal”. En estos pueblos de indios, propone una traza española en la urbanización y, que se rijan de acuerdo a las leyes dictadas por la Monarquía.

⁶⁹⁴ Vid. nota 107 del capítulo II.

El vocablo *barbarie*, para Mendieta tiene un significado muy claro: bárbaros son los indígenas que no viven en policía, que no tienen un sitio fijo para vivir, ni leyes, ni religión organizada y que adoran elementos de la naturaleza. Propone que a los bárbaros se les rescate y se les cristianice y la manera fácil de lograrlo era que vivieran en ciudades bien trazadas, a la manera española, porque así alcanzarían un mejor gobierno y sería más fácil que se civilizaran. Esta idea, muy acorde con su época, responde a la teoría de que la ciudad era superior al campo. Mendieta, como ya explicamos en el capítulo segundo, no ve a los mexicas como bárbaros. Aunque sí a los chichimecas; con ellos tuvo menos consideraciones y fue menos tolerante y no les concede el mismo derecho de libertad que a los indígenas de las grandes culturas americanas.

Esta actitud del fraile con los pueblos más salvajes es contradictoria, porque si para él todos los seres humanos son racionales, y por lo tanto, como humanos tienen derechos naturales, el que estos pueblos sean más civilizados o más bárbaros, no los hace más o menos humanos. Sin embargo, no podemos perder de vista el contexto temporal en que vivió el fraile, así como tampoco podemos omitir que el descubrimiento del Nuevo Mundo fue un desafío a todo el conocimiento y al grupo de tradiciones existentes. Este descubrimiento trajo un gran cambio en dichas creencias y una revolución del saber en todos los campos de la ciencia, por lo que sería prácticamente imposible pedir, que de la noche a la mañana, la mente y el pensamiento del cronista digirieran todas estas novedades; los cambios llevan tiempo en asimilarse. Al analizar la obra de fray Jerónimo, observamos a un Mendieta con convicciones culturales propias de su tiempo, muy arraigadas, en el que todavía pesan mucho las tradiciones en que se educó aunque también encontramos un hombre que en su *Historia*, logra darnos una perspectiva social amplia sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Diferencia muy bien entre los aborígenes de las islas, que vivían en condiciones de vida más atrasadas, a los cuales no consideraba bárbaros: “estos indios por su desnudez y nuevo lenguaje, a los nuestros parecieron bárbaros”,⁶⁹⁵ y los pobladores de tierra firme, en los que encuentra a gente con mayor grado de policía. También menciona a los chichimecas, a quienes ya antes hicimos referencia, a los que califica de bárbaros, por ser seminómadas y no tener una religión estructurada.

Para Garcilaso, el concepto policía, va unido a los Incas, los que dieron las leyes, buen gobierno y ciudades a los pueblos del Perú. Para él, la policía y buen gobierno alcanzado por los Incas eran la razón de ser y la justificación histórica del imperio Inca.

⁶⁹⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro VI, capítulo VII.

Como queda dicho en el capítulo cuarto de esta tesis, Garcilaso, en sus *Comentarios reales*, diseña un proceso de civilidad que comienza en un tiempo mítico en el cual Manco Cápac y su mujer Mama Ocllo vinieron a enseñar el buen orden, las costumbres y la religión, es decir a civilizar, e incluso a deslindar una incipiente división de trabajo. Otro momento importante que Garcilaso destaca en este proceso es el de Pachacutec, noveno rey de los Incas. Fue el propio rey quien organizó escuelas y legisló sobre educación y conducta de nobles y plebeyos. El Inca narra, con especial cuidado, la vida y los hechos de Pachacutec, al que admira mucho, y de quien dice, que fue un gran civilizador:

Ordenó muchas leyes y fueros particulares, arrimándose las costumbres antiguas de aquellas provincias donde se habían de guardar. Porque todo lo que no era contra su idolatría ni contra las leyes comunes tuvieron por bien aquellos reyes incas dejarlo usar a cada nación.⁶⁹⁶

En fin, cuando Garcilaso escribe sus *Comentarios reales* ofrece una visión de los Incas como el pueblo civilizado y civilizador, dueño de una organización social y económica muy apreciable y por supuesto, dueño de gran policía. No olvidemos que su retrato de Cuzco es equiparable al de Roma y que su descripción de la mita es la de un instrumento socio – económico y lingüístico muy valioso para civilizar el enorme espacio andino. Respecto del papel civilizador de los Incas llega a la máxima ponderación. Ya vimos en el “Capítulo Introductorio” que Marcelino Menéndez Pelayo lo calificó de utópico. En estudios posteriores se afirma que Garcilaso, como hombre de su época, se vio influido por las utopías del Renacimiento y las aplicó al estado incaico.⁶⁹⁷

Respecto del concepto de barbarie el Inca, como Mendieta, hace diferencias. Distingue dos edades en el devenir histórico de los hombres y de los pueblos: una, preincaica, habitada, como ya se dijo, por gentes “incapaces de razón y cualquier buena doctrina” [...] “unos pocos mejores que bestias mansas y otros poco peores que bestias bravas”; la otra es la incaica, la representada por los Incas, y en la cual fueron entrando poco a poco los demás pueblos del Perú.

En resumen, tanto para Mendieta como para Garcilaso el término barbarie tiene el mismo significado: el de pueblo que no posee orden ni policía, ni los refinamientos que estas instituciones conllevan. Puede decirse que ambos participaban del pensar de su época sobre el significado de barbarie, cosa que se puede constatar si comparamos

⁶⁹⁶ Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios...*, libro VI, capítulo XII.

⁶⁹⁷ Dolores Bravo Arriaga, “Introducción” a los *Comentarios reales*, México, SEP/UNAM, 1982, p. 15.

los testimonios de estos autores con la doctrina expuesta por Las Casas en su *Apologética historia sumaria*, comentada en el capítulo segundo de esta tesis. Las Casas ofrece cuatro significados sobre el vocablo bárbaro. Ciertamente los significados que recoge fray Bartolomé son muy diferentes entre sí y muestran la riqueza semántica del vocablo. Pero de todos ellos se puede deducir que bárbaros eran los extraños, los que hablaban una lengua diferente y tenían un orden político y social menos desarrollado. Ahora bien, novedad es la clasificación que hace Garcilaso sobre los pueblos bárbaros y civilizados. Para estas dos formas de organización social crea él, hay que repetir, dos tiempos históricos, la primera y la segunda edad, como ya se ha dicho y sólo en la segunda, el hombre alcanza un grado de racionalidad. Al dividir en dos el tiempo histórico, Garcilaso crea una periodización propia, diferente a la de los historiadores y cronistas de su época, más ajustados a una visión histórica lineal.

Con esto no quiero decir que el Inca fuera un filósofo de la historia, sino simplemente un hombre que quiso explicar la barbarie y la civilización a través de las sociedades que él conoció y para ello redujo a tales sociedades a dos modelos, preinca e inca. Haciendo abstracción de los rasgos sociales particulares creó dos categorías históricas que algo recuerdan a las tres creadas por Juan Bautista Vico a principios del siglo XVIII, analizadas en su obra *Principios de una nueva ciencia acerca de la naturaleza común de las naciones*. En ella, el filósofo napolitano deslindó tres edades: la época de los dioses, en la que el hombre vive en barbarie primitiva; la época de los héroes, con desigualdades entre los individuos y los grupos; y, la época de los hombres, con sociedades basadas en la razón. El impulso que lleva al cambio de edades es, para Vico, la ley del avance y retorno, *corsi e ricorsi*, de la civilización.⁶⁹⁸ Para Garcilaso, profundamente incaísta, el impulso son los Incas, verdaderos puentes entre la barbarie y paso final al cristianismo.

En realidad, tanto Mendieta como Garcilaso establecen diferencias entre los naturales del Nuevo Mundo y consideran que unos eran más civilizados que otros. Nada de extraño tiene esto ya que incluso los antropólogos modernos como Lewis Morgan diferenciaban claramente en la historia del hombre varios periodos que van del salvajismo a la civilización, como ya se dijo en el segundo capítulo de esta tesis, dedicado al pensamiento antropológico de Mendieta.

⁶⁹⁸ Síntesis inspirada en Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1974, p. 248 – 251.

También se dijo que pensadores de nuestros días como Melville Herskovitz y Claude Lévi – Strauss han tratado de borrar las fronteras entre bárbaros y civilizados, ya que ellos consideran a las culturas como expresiones diferentes de la creatividad humana en cada una de las cuales se guarda un pensamiento y una forma de ver el mundo que a todos nos enriquece.

A la luz de estos conceptos de la moderna antropología en los que se respira un gran relativismo, las opiniones de Mendieta y de Garcilaso nos llevan a un pensamiento en el que está clara la diferencia cultural. Obviamente no se les puede pedir a ellos el relativismo y la comprensión propios del siglo XX. A pesar de todo, el lector encontrará en ambos autores que la diferencia entre bárbaros y civilizados es salvable, que unos y otros comparten una misma naturaleza y que los pueblos bárbaros – chichimecas, pre incas – pueden pasar a ser civilizados en cuanto se les dé la oportunidad de aprender la policía y buen orden. Sin ser antropólogos manifiestan admiración hacia quechuas y nahuas y comprensión hacia los demás pueblos.

Religiosidad e idolatría.

Los conceptos de religiosidad e idolatría, como ya vimos en los capítulos segundo y cuarto de la tesis en que los analizamos, son de sumo interés porque considero que la actitud que tuvo cada uno de nuestros historiadores ante la religión y la idolatría de los pueblos con que convivieron, es muy reveladora de la personalidad de ellos, particularmente de su sentimiento religioso. Para fray Jerónimo la religión de los naturales de la Nueva España había sido dictada por el demonio. Para Garcilaso, los Incas desarrollaron una religión cercana al monoteísmo que mejoró el politeísmo de los pueblos preincas y que sirvió de puente al cristianismo. Es decir, fray Jerónimo explicaba la religión de los mexicas desde una perspectiva sagrada mientras que Garcilaso lo hacía desde una perspectiva profana, como resultado de una evolución cultural. Ya en los capítulos II y IV se trató este tema y por lo tanto, aquí sólo voy a intentar hacer una síntesis para llegar a la conclusión de que ambos reconocieron la religiosidad de los indígenas de América.

Mendieta parte del hecho de que tenían la capacidad suficiente para ser cristianos y buenos fieles, además de que reconocía en ellos un sentido religioso muy profundo, que los llevaría a abrazar, pensaba él, con mucha devoción, la nueva religión cristiana. Valora a los indígenas de Nueva España positivamente, y tanto en la *Historia*, como en algunas *Cartas*, publicadas en el *Códice Mendieta*, dejó pruebas fehacientes de

su manera de pensar. Creía que la religión pagana de los naturales de México, era una religión estructurada y no sólo simple magia o superstición, lo cual les daba un estatus de civilidad. Se daba cuenta de que las fiestas religiosas que tanto celebraban, dependían de un calendario, y que éste era el punto medular de la religión mexicana⁶⁹⁹. Inclusive descubre en esto alguna afinidad con las fiestas cristianas, aunque le enojaba darse cuenta de que la mayoría de los fieles católicos no tenían esa puntualidad ni atendían con tanto celo la fe de Cristo. Para fray Jerónimo el sentimiento religioso de los indígenas era muy profundo y aunque como católico no podía aceptar la idolatría, intentó encontrar una justificación a ella, pensando que era obra del demonio. Pero creía que si los naturales se llegaban a convertir bien al cristianismo, sería muy fácil que ese sentimiento tan profundo de religiosidad que tenían, lo depositaran en la nueva fe. Puede decirse que, aunque consideró que el demonio se había apoderado de ellos, podían librarse de él y al redimirse, alcanzar la salvación.

Ahora bien, para el éxito total de la conversión era necesario que los frailes y los clérigos les dieran buen ejemplo. Recordemos que llega a mediados del siglo XVI, y está decepcionado de la Iglesia, en particular de los clérigos. También de la Monarquía por los tributos, los diezmos y el trabajo forzado. Sin embargo, él sigue considerando a los indígenas como cera blanda a los que se podía transformar en excelentes cristianos una vez que ya se había dado un paso adelante, ya estaban confesados. Otro punto que le parecía muy positivo, de los indígenas, era su gran generosidad, que se reflejaba en las limosnas que daban en los oficios y en las misas, los que ya se habían convertido. Su fe en la religiosidad de los indígenas es tal que llega incluso a disculparlos de los sacrificios humanos. Desde luego le parecen aberrantes y conocía bien el papel que desempeñaban en la vida religiosa de los naturales. Había conocido a Motolinía y a Olmos, sus hermanos de Orden quienes primero se habían preocupado en indagar en las antiguallas. Pero como ya vimos en el capítulo II, Mendieta se convenció de que los indios hacían sacrificios por temor a sus dioses y a sus gobernantes.

En resumen para Mendieta era fundamental incorporar a los indígenas a la historia universal; y, una vez más, culpa al demonio del hecho que ellos fueran politeístas; él piensa que estos indígenas alguna vez, habían tenido conocimiento del verdadero Dios,⁷⁰⁰ y que por pecadores y faltos de gracia, Dios los había abandonado, justificando nuevamente así su idolatría. También se daba cuenta que dicha idolatría a

⁶⁹⁹ *Vid.* nota 155 del capítulo II.

⁷⁰⁰ *Vid.* nota 168 del capítulo II.

mediados del siglo continuaba y que era una tarea muy difícil de erradicar. No obstante pretende disculparlos y convencerse de que a los ídolos, no los honraban ni respetaban como lo hacían ya en su tiempo con Dios. Llega a decir que: “no se ponían de rodillas para reverenciarlos, sino en cuclillas y que esta postura era la que los naturales utilizan para descansar, y que sus peticiones tan sólo las hacían por bienes temporales y no por la gloria de Dios”.⁷⁰¹ Me parece incluso que fray Jerónimo pese a su condena de la idolatría, admira el sentimiento religioso tan profundo de los naturales y su disciplina para cumplir sus ritos religiosos, lo cual para él es la mejor recomendación de que, una vez evangelizados, los naturales serán buenos cristianos.

Por último en cuanto a la religiosidad y la idolatría, podemos observar un avance en el pensamiento de Mendieta con respecto al de los primeros frailes, ya que él llega a México cuando la cristianización de la “época dorada” ya no funcionaba y el poder de los religiosos había decrecido. A pesar de de todo esto, insiste y trabaja con el mismo ahínco en que se cumpla con la misión evangelizadora que para él los clérigos habían abandonado un poco, y lo hace desde varios frentes: escribiendo su *Historia* y sus *Cartas*, trabajando en reformas y reglamentos dentro de la Orden con el propósito de que los frailes tuvieran una vida más disciplinada y fueran más humildes, y viajando tanto al extranjero como dentro de la Nueva España, desplegando una labor pastoral incansable. Pero fue con su pluma como mejor ayudó a comprender la religiosidad profunda de los naturales y la esperanza que esto significaba para el futuro de la Nueva España.

Garcilaso también fue comprensivo con la religiosidad incaica. No lo fue tanto con la religiosidad de los pueblos de la primera edad, la preincaica, como ya se explicó en el capítulo IV. De ellos dice que divinizaban todo, que no tuvieron claridad para diferenciar el mundo de la naturaleza del mundo sagrado, que eran politeístas, que hacían sacrificios humanos e incluso que eran sodomitas. Ahora bien esta valoración negativa de la religiosidad de los pueblos de la primera edad, para Garcilaso se relaciona con el estado de barbarie. De manera que en este contexto, no es tan negativo. En cambio, de sus antepasados, los Incas, pensaba que tuvieron una religión muy rigurosa, igual que Mendieta lo creía de los mexicas, en parte porque el Inca asociaba la religión con la civilización.⁷⁰² En los *Comentarios* llega a afirmar, que los Incas habían percibido la existencia de un solo Dios, que estaba por arriba del sol, lo mismo que

⁷⁰¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XI.

⁷⁰² *Vid.* nota 74 del capítulo IV.

Mendieta,⁷⁰³ e intenta equipararlo con el de los españoles. Este único dios no era visible, daba vida al universo y el Inca Pachacutec se había preocupado por acercarse a él. Tanto idealiza la religiosidad de los Incas que llega a negar la existencia de sacrificios humanos entre ellos y culpa a los mexicanos de haberlos “exportado” a pueblos lejanos. En este punto Garcilaso se dejó ganar por su nacionalismo, pues ya dijimos que ante todo fue “Incaista”. De hecho existieron sacrificios humanos y cabe pensar que en esto es contradictorio, ya que en sus *Comentarios* critica a los mexicas por hacer sacrificios humanos e inclusive llega a decir que ellos los extendieron hasta Sudamérica.⁷⁰⁴ Sin embargo, a la cultura mexicana la consideraba muy desarrollada.

En resumen, Garcilaso disculpa que los Incas tuvieran una religión pagana; no los considera politeístas; dice que su dios era el sol y pretende que ellos sean los elegidos de Dios como puente de salvación de todos los naturales del Perú; inclusive disculpa sus conquistas, de las que dice son civilizadoras, igual que lo hacen las grandes potencias el día de hoy. Afirma que Huaina Cápac sabía de la existencia de los españoles en la zona andina, cuando aún reinaba, y que les dijo a sus súbditos que los españoles serían los que detentarían el poder político e impondrían su religión y al verdadero Dios. El cronista, a través de sus obras pretende que los incas, por estar más civilizados, pudieran cumplir con su misión de ser el puente de unión entre estas dos grandes culturas, la incaica y la española. Este pensamiento de continuidad que busca el Inca es la manera de evitar que se rompa definitivamente con el pasado, quiere dar seguimiento a una cultura que nació del encuentro y de la que él es un buen representante. Considero natural esta forma de pensar de él, ya que tanto a los españoles como a los indígenas del Nuevo Mundo les costó trabajo identificarse con el nuevo orden y quisieron ver semejanzas en su religión y en sus costumbres. Es muy válido que el Inca, por pertenecer a una de las primeras generaciones de mestizos, y haber pasado más de la mitad de su vida en el viejo continente, quisiera equiparar a las dos culturas y un gran paso fue hacerlo a través de la religión que imperaba en el mundo.

En conclusión, de todo lo dicho cabe afirmar que ambos autores, Mendieta y Garcilaso coinciden en algo esencial en el campo de la antropología: la comprensión. Sin ser antropólogos, los dos valoraron el fondo positivo de religiosidad que poseían los pueblos del México antiguo y de los Andes. Por encima de la expresión religiosa, a veces con rituales de crueldad, supieron ellos vislumbrar el sentimiento de lo sagrado, la veneración a la divinidad, la fidelidad a lo que llamamos Ser Supremo. De su lectura se

⁷⁰³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, del capítulo VIII.

⁷⁰⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XI.

desprende que consideraron la religión de sus respectivos pueblos como forma y no como substancia, forma transitoria en el devenir de las culturas. En este sentido creo que los dos mostraron las religiones de América como poseedoras de rasgos negativos y positivos, pero por encima de todo como moldes de espiritualidad donde era posible insertar con éxito el cristianismo.

En definitiva, podemos considerar que las propuestas de Mendieta y Garcilaso aunque parten de postulados diferentes, llegan a un punto de convergencia, el de la comprensión. En ambos queda justificada la naturaleza humana del indígena dentro de un marco humanista en el que se postula la reivindicación, el indigenismo. Es verdad que los dos participaron de un sentimiento etnocéntrico, en uno sagrado y en otro profano; pero ambos lo utilizan para redimir culturas vencidas y darles voz dentro de lo que llamamos tradición occidental. En ambos funcionan los conceptos de policía y barbarie conforme al pensamiento del siglo XVI, pero eligen el de policía para ensalzar las dos grandes culturas de América y dejar el de barbarie reducido a su mínima expresión. Reconocen también ambos que sus pueblos pueden pecar de idolatría pero que ello se debe a fuerzas extrahumanas – el demonio o el devenir de la historia. Pero, por encima de todo, son pueblos en los que habita profundamente el sentido de religiosidad.

En fin, en sus escritos nos han dejado muchas propuestas y juicios de valor sobre “el otro, los indígenas los otros”. En tales propuestas y juicios de valor se guardan reflexiones con las que hemos tratado de perfilar conceptos que conducen a un solo tema: el de la comprensión de las culturas, tema medular del humanismo clásico y de la antropología moderna.

Para finalizar, volvamos al título de la tesis: *Ángeles o bestias. Hombres y pueblos del Nuevo Mundo en el pensamiento de dos cronistas de Indias*. En él se encierra una búsqueda, la de saber cómo fueron vistas las nuevas tierras americanas y sus habitantes por dos historiadores del siglo XVI, quienes vivieron a fondo el humanismo del Renacimiento: Mendieta y Garcilaso. Ambos, como otros muchos humanistas de su época escribieron cientos de páginas para entender el Nuevo Orbe que se había presentado inesperadamente en la historia universal; porque no cabe duda que el descubrimiento de nuevas tierras fue el “el suceso más grande acaecido después del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, según a conocida frase de Francisco López de Gómara.

Mi propuesta fue la de analizar el pensamiento histórico-antropológico que ambos autores muestran al describir las culturas americanas. Mi método, someter a un análisis detallado la información histórica que ellos proporcionan y evaluar sus comentarios y reflexiones. Con estos objetivos he tratado a lo largo de esta tesis de hacer una nueva lectura de la obra de estos dos cronistas y humanistas. A través de la lectura descubrí que ambos nos han dejado planteamientos de hondo contenido antropológico. Sorprende la valoración que hacen de las culturas americanas siempre desde una perspectiva incluyente y de honda comprensión. Ambos pueden ser considerados forjadores de una proto-conciencia histórica que es un legado para los pueblos de América y un referente para apreciar mejor su esencia multicultural: ambos son parte fundamental del proyecto político, social y cultural de todos los pueblos de este continente. Y si ampliamos nuestro punto de vista, sus planteamientos tienen un valor universal.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, v. II, 698 p.

ACOSTA Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición y prólogo por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 444 p.

ACUÑA, René, *Fray Julián Garcés*. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

AMADOR, Raisa, *Aproximación histórica a los comentarios reales*, Madrid, Editorial Pliegos, 1984, 226p.

ANADÓN, José, El Inca humanista: “Nueva *gentilidad*” y grandiosidad de la naturaleza americana”, en Karl Kohut, Sonia V. Rose, (eds.) *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, p. 98 – 111.

AHRNDT, Wiebke, “Un funcionario colonial de la Corona española”, en Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1999, v. I, p.17 -59

Antropología. Lecturas, Paul Bohnnan y Mark Glaze, Editores, Madrid, McGraw -Hill 1994, 570 p.

ASENSIO, Eugenio, “La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”, *Revista de Filología Hispánica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, v. XLIII, p. 309 – 413.

AVALLE ARCE, Juan Bautista, *El Inca Garcilaso en sus Comentarios*, (*Antología vivida*), Madrid, Editorial Gredos, 1970.

ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968, 278 p.

BARFIELD, Thomas, Editor, *Diccionario de antropología*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 2000, 662 p.

BARCELÓ, Raquel, Ana Maria, Portal, Martha Judith, Sánchez, coord. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: el indio como metáfora en la identidad nacional*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza & Valdés, 1995, 2 v.

BAUTISTA, Juan, “Prologo” A *Jesucristo N.S. Ofrece este sermonario en Lengua Mexicana su indigno siervo...*, México en casa de Diego López Dávalos, 1606, 60 p. de preliminares sin numerar más 709 numeradas.

BAUDOT, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, 542 p.

BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996. 388 p.

BERNARD, Carmen y Serge, Gruzinsky, *Historia del Nuevo del Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 624 p.

BLANCO, José Joaquín, (editor) Selección y prólogo de *El lector Novohispano: una antología de la literatura mexicana colonial*, México, Cal y Arena, 1996, 809 p.

BRADING, David A. "The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega", *Journal of Latina American Studies*, Cambridge University Press, 1986. v. 18, n. 1 pp. 1- 23.

BRADING, David, A. *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la republicana criolla, 1492 - 1867*. 3ª. Reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 770. (Primera edición en inglés en 1991.)

BORAH, Woodrow, *El juzgado general de indios en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 488 p.

CARRILLO ESPEJO, Francisco, *Cronistas indios y mestizos III. El Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. 249 p. (*Enciclopedia de la literatura peruana* 8).

CARRILLO ESPEJO, Francisco, *Diario del Inca Garcilaso (1562 – 1616)*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, 196 p.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierra y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Edición de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1909, 2v. Esta obra de las Casas se terminó hacia 1559

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierra y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1967, 2v.

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción de Miguel León - Portilla, Madrid, Edaf, 2004.

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, 1977. (*Edición facsimilar de la de Sevilla 1552*).

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias...* y ahora por primera vez dada a la luz por el Marqués de Fuensanta y don José Sancho Rayón, Madrid Imprenta de N.

Ginesta, 1875 – 1876, 5 v. (Esta obra se gestó entre 1527 y 1561) Reimpresa por José María Vigil, México, Imprenta de Ireneo Paz, 1877.

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y Estudio Preliminar de Lewis Hanke, México Fondo de Cultura Económica, 1951, 3 v.

CASAS, Bartolomé de las, *Los tesoros del Perú*, Madrid, publicada por Ángel Losada en 1958. *Las Doce Dudas* fueron publicadas por Juan Antonio Llorente en Paris en 1822.

CASTILLO URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, México, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1992, 378 p.

CABELLO DE VALBOA, Miguel, *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1951.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo, “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”, en, *Amerindia. Revue d’Ethnolinguistique Amériidiénne*, Paris, A.E.G. 1995, v. XIX.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La crónica del Perú*, Madrid, Espasa – Calpe, 1941, 340 p.

CIUDAD REAL DE, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 v. 1976. p. 482.

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Atlas, 1956, (*Biblioteca de Autores Españoles*) 2 v.

COMAS, Juan, *Razas y racismo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 220 p. (*Sepsetentas* 43).

COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid Luis Sánchez, 1611. Edición Facsimilar, Ediciones Turner, 1979.

CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª. Edición, México, Editorial Porrúa, 1975, pp. 298-304.

DAVIES, Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1998, 198p.

DE LA TORRE y DEL CERRO José, *El Inca Garcilaso de la Vega, Nueva documentación*, Madrid, 1935, 222 p.

Diccionario de la lengua española, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

Diccionario de historia de España, Madrid, Revista de Occidente, 1952, 2v.

Diccionario de Autoridades, Edición Facsímile, Madrid, Editorial Gredos, 1963. Su nombre antiguo es: *Diccionario de la lengua española en que se explica el verdadero*

sentido de las voces, su naturaleza y calidad. Compuesto por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de Francisco de Hierro, 1726.

Diccionario enciclopédico Grijalbo, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

Dictionary of The American Language, Webster's, New World, New York, Simon and Shuster, 1984.

DÍAZ INFANTE, Fernando. *La educación de los aztecas: cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*. México, Panorama Editorial, Secretaría de la Defensa Nacional, 1983, 144 p. (*Biblioteca del oficial mexicano*).

DÍAZ-POLANCO, Héctor, Compilador, *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1991, 408 p. (*Claves de América Latina*).

DUBY BLOM, Gertrude. *¿Hay razas inferiores?* México, Secretaría de Obras y Servicios, 1974, 127 p. (*Metropolitana*, 24).

DURAND, José, "La redacción de la Florida del Inca". *Cronología*. Revista *Histórica de Lima*, 1955. T. XXI: pp. 288-302.

DURAND, José "Estudio bibliográfico", en Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, (*Biblioteca Americana. Serie Cronistas de Indias*). p. LXXV – LXXXV.

DURAND, José, "El Inca Garcilaso, clásico de América", Estudio preliminar a los *Comentarios reales* y la *Historia general* del Perú de Garcilaso de la Vega, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960, 2v.

DURAND, José, *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, Secretaria de Educación Pública, 1976 (*Sepsetentas* 259).

DURKHEIM, Emile, *Antropología. Lecturas*. Introducción de Paul Bohannan y Mark Glaze, Madrid, McGraw- Hill, 1993, 570 p.

DURKHEIM, Emile, "Las formas elementales de la vida religiosa" en Paul Bohannan, Mark Glaze, (eds.) *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw- Hill, 1963. pp. 570.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, con el texto de los *Coloquios de los Doce* de Bernardino de Sahagún (1564), México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 235 p.

DUVIOLS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, UNAM: 1977. 479 p.(1ª.Edición en francés 1971.)

ELIADE, Mircea, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Religion*, N. York, Mac.Millan Publishing Company, 1987, v.12.

ELLIOT, John H. *La España imperial*, quinta reimpresión, Barcelona, Ediciones Vicens Vives, 1996, 451p. (Primera edición en inglés 1965)

Enciclopedia universal ilustrada europeo americana, Madrid, Espasa-Calpe, S.A. 1921.

FLORESCANO, Enrique, “La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos”. México, Museo Nacional de Antropología e Historia. pp.11-18.

FLORESCANO, Enrique, *El ocaso de la Nueva España*. México, Clío, 1996, (*La antorcha encendida*).

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre identidades colectivas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 512 p.

FLORESCANO, *Memoria indígena*, México, Editorial Taurus, 1999, 403 p

FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, Editorial Taurus, 2001, 694 p.

FLORESCANO, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Editorial Taurus, 2003, 530 p.

FONTETTE, Francois de, *El racismo*, Barcelona, Oikos-Tau, S.A. Ediciones, 1978, 107 p.

FROST, Elsa Cecilia, *Este Nuevo orbe*, México, UNAM., CECYDEL, 1996, 201 p.

FROST. Elsa Cecilia, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, 1976, pp. 3 -28.

FROST, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Editorial Tusquets, 2002, 291 p.

FOUCAULT, Michel, *Genealogía del Racismo*, Madrid, Editorial, La piqueta, 1992, 282 p.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de J. M. Andrade, 1858 – 1866, 2 v. V, I, CLIII + 544p, V. II, LXVI + 600 p.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín *Colección de documentos para la historia de México*, Editorial Porrúa, México, 1980 2v. (*Biblioteca Porrúa* no.48).

GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886-1892, 5 v. Los volúmenes, I, II, IV y V, contienen documentos de Mendieta. El v. III, se refiere a la obra de Juan Bautista Pomar.

v. I,

Es el titulado: *Cartas de religiosos 1539 - 1594*, y contiene la “Carta a fray Francisco Bustamante de 1562, la “Carta a Felipe II de 1565” y varias cartas a Juan de Ovando, además de otros escritos.

v. II,

Es el titulado *Códice franciscano*. Entre los escritos de Mendieta destaca el

titulado “Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio”, 1570, dirigido Juan de Ovando, Presidente del Consejo de Indias

v. IV y V,

Constituyen el *Códice Mendieta*. Es un verdadero corpus de escritos del franciscano, en el que destacan sus cartas a los virreyes, al Ministro General de la Orden, Fray Francisco Gonzaga, a otros hermanos de Orden y varias relaciones sobre sucesos de la Nueva España.

Esta *Nueva Colección de documentos inéditos para la historia de México*, ha sido reeditada de la siguiente manera:

v. I,

Cartas de religiosos 1539 – 1594, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, XXXIII + 201 p.

v. II,

Códice Franciscano, siglo XVI, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941. XLIV + 299 p.

v. IV y V.

Llevan el título de *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1971, XVI + 280 p, v. II, 280 p.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 884 p.

GIBSON, Charles, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519 -1810*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991. 531 p. (*América nuestra*).

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 179 p.

GÓMEZ CANEDO, Lino, “¿Hombres o bestias? Nuevo examen de un viejo infundio: el pretendido debate en torno a la racionalidad de los indígenas de América”, en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Editorial Porrúa 1993, pp.77 -94., También se encuentra en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1966. v. I, pp. 29 - 52

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel “El Padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en *Revista Histórica*, Lima, 1907, v. II,

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel, “Objeciones sobre mi tesis. Réplica al Señor Riva Agüero”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. VIII.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel, “Dècouverte de trois precieux ouvrages du mêtis peruvien Blas Valera, qu´on croyait detruits en 1596”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1908.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH, Fondo de Cultura Económica, 1985, 323 p.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indigenista del Antiguo Testamento”, en *Atraídos por la Nueva España*, México, Clío y El Colegio Nacional, 1995, pp. 51 -110. Reproducido también en *Obras 2*, México, El Colegio Nacional, 2002, pp. 45 -104.

GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, Luis, *Jerónimo de Mendieta, Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, 171p.

GRIJALBO Diccionario enciclopédico, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

HANKE, Lewis, “Aristóteles y los indios americanos”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, V época, 1958, abril – junio, n. 2, pp. 169 – 205.

HANKE, Lewis, *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*. Edited by, Boston, Little Brown and Company, 1967, v. I. The Colonial Experience.

HANKE, Lewis, *El prejuicio Racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 155 p.

HANKE, Lewis, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, 428 p.

HANKE, Lewis, Editor en colaboración de Celso Rodríguez, *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*, Madrid, Editorial Atlas, 1976, 329 p. (*Biblioteca de Autores Españoles, México I*).

HERNANDEZ DE LEÓN - PORTILLA, Ascensión, *Teputlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, México, UNAM., 1988, 2v.

HERNANDEZ DE LEÓN - PORTILLA, Ascensión, “Tempranos testimonios europeos sobre los códices del México Antiguo”, *El impacto del encuentro de dos mundos*, 1988, pp. 45 -54.

Historiografía novohispana de tradición indígena. Coordinación José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 2003, 366 p.

HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, undécima reimpresión, 1995, 782 p.

HOEBEL, Adamson, *Anthropology: The Study of Man*, New York, Third Edition, McGraw-Hill Company, 1958.

Iberoamérica Mestiza. Encuentro de pueblos y culturas, Madrid, Sociedad Estatal Para La Acción Cultural Exterior - CONACULTA-, INAH. Madrid, 2003,333 p. ILS.

IGLESIA, Ramón, “Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta”, *Cuadernos Americanos*, México, julio-agosto de 1945, v. IV, pp. 156 -172.

IGLESIA, Ramón, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad en México, S.A. 1991, 278 p. 1ª. Edición, 1942, El Colegio de México.

JACOBS, Melville and. STERN J. Bern, *General Anthropology*, New York, Barnes and Noble, 1995.

KLAIBER, Jeffrey L., "The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Peru", *Journal of History of Ideas*, The Johns Hopkins University Press, 1976, v. 37, n.3, pp. 507 - 520.

KOHUT, Karl y Sonia V. Rose, (eds.), *Pensamiento europeo y cultural colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, 409 p. (*Textos y Estudios de la Independencia v. 4*).

KOHUT, Karl y Sonia, V. Rose, (eds.) *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, 438 p. (*Textos y Estudios de la Independencia v. 6*).

KOHUT, Karl (editor), *Narración y reflexión. Las crónicas de indias y la teoría historiográfica*, El Colegio de México, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt, 2007, pp. 268.

KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 1976, 399 p.

KRISTEVA, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona, Plaza & Janes, 1991, 238 p.

LA BARRE, Weston, "The Uru - Chipaya" in "The Andean civilizations", v. II in *Hand Book of South American Indians*, Julian H. Steward, Editor, New York, Cooper Square, Publishers, Inc. 1963, 7 vols. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.

LAFAYE, Jaques, *Los conquistadores. Figuras y escrituras*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, pp. 107.

LEON - PORTILLA, Ascensión y Miguel, "El Colegio Imperial de Santa Cruz Tlaltelolco" *Tlaltelolco*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1990, pp. 37-65.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía", en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 11-22.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*. Relaciones indígenas de la Conquista, UNAM, 1984, 213 p.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Introducción" a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, EDAF. 2004. 58.p

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Fray Juan de Zumárraga y las lenguas indígenas de México" en la *Utopía mexicana del siglo XVI*, Grupo Azabache, 1992, p.41.

LEÓN PINELO, Antonio de, *Epitome de la biblioteca Oriental i Occidental, Náutica y Geográfica*, Madrid, editado por Juan González, 1629. Edición facsimilar de 1634, con Estudio Preliminar de Agustín Millares Carlo, Washington, Unión Panamericana, 1958, XLII + 186 + XII p.

LÉVI - STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 12ª edición, México, Siglo Veintiuno, 1979, 352 p.

Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España: (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550 - 1552). Prólogo de Silvio Zavala, México, Archivo General de la Nación, 1982, 510 p. (*Documentos para la historia*, 3).

LOCKHART, James, Encomienda y Hacienda: "The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies" in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 49, No. 3 (Aug., 1969)". Pp.411-429. Currently published by Duke University Press.

LOCKHART, James "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential". *Latin American Research Review*, Vol 7, No.1 Spring, 1972), pp. 6-45

LOCKHART, James and SCHWARTS, Stuart B. *EARLY LATIN AMERICA. A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge Latin American Studies, New York 1983. 480 p.

LOCKHART, James, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 328 p.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, 1985, 2 v.

LOSADA, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1970. 425 p.

MARTÍNEZ José Luis, "Gerónimo de Mendieta", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980. n.14 pp. 131- 196.

MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 1009 p.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, coord. *Presencia africana en Centroamérica*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1993, 292 p. (*Claves de América Latina*).

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*. Traducción del latín de Agustín Millares Carlo, José Porrúa 1964, 2v.

MATHES, Miguel, *Santa Cruz de Tlaltelolco, La Primera Biblioteca Académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, 101 p.

MAZZOTI, José A, *Coros y mestizos del Inca Garcilaso*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 384 p.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita, *Del Señorío indígena a la República de indios. El caso Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 266 p.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, tomo I.

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de la Poesía Hispano Americana*, Madrid, 1913. Vol. II, pp. 145 -149.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería del Portal de Agustinos, 1870, XLV + 790 p. Existe edición facsimilar hecha por la Editorial Porrúa, 1971.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, 4 v.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Estudio Preliminar y Edición de Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid, Ediciones Atlas, 1973.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. Estudio Preliminar Antonio Rubial García. Noticias del Autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 2 v.

MENDIETA, fray Jerónimo, *Cartas y otros escritos*. Incluidos en *Cartas de Religiosos, Códice Franciscano, Códice Mendieta, Vid.* Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México y Nueva Colección de documentos para la historia*.

MIGNOLO, Walter, "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and Discontinuity of the Classical Tradition", en *Renaissance Quaterly*, 1992, v.45, n, 4, pp. 808 -809.

MIGNOLO, Walter, "El metatexto historiográfico y la historia indiana", *Modern Languages*, The John Hopkins University Press, 1981, vol. 96, no. 2.

MILLARES, Carlo Agustín, "Estudio Preliminar" titulado, "El Epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo", Washington D.C, Unión Panamericana, 1958, p. IX – XLII.

MIRCEA, Eliade, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, v. 12.

MIRÓ QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1948, 277 p.

MIRÓ QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971, 516. p. ils.

MORALES, Padrón, Francisco, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Madrid, Editora Nacional, 1971, 611p.

MORALES, Francisco, OFM, “Los franciscanos y el primer arte para la lengua Náhuatl. Un nuevo testimonio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM., 1993, v. 23, pp. 53 -81.

MORGAN, Lewis Henry, “La comida de Moctezuma” 1876, publicado en *México Antiguo*, prólogo y edición de Jaime Labastida, México, CONACULTA- INAH, Siglo Veintiuno editores, S.A. 2003, 589 p.

MORGAN, Lewis Henry, “Sociedad Antigua” en Paul Bohannon y Mark Glaze, *Antropología. Lecturas.*, Madrid, 1994. pp. 32-55.

MÖRNER, Magnus, *Race mixture in the history of Latin America*, Boston, Little Brown and Company, 1967, 178 p.

MÖRNER, Magnus, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Almqvist & Wiskell, 1970, 187 p.

MÖRNER, Magnus, *Estado razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 158 p. (*Sepsetentas 128*).

MURÍA, José Ma., *La historiografía colonial. Motivación de sus autores*, México, UNAM., 198, 1106 p.

NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, Estudio y edición de Antonio Quilis, Madrid, Editora Nacional, 1980, 267 p.

NETTEL Díaz, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604): el apostolado de Jerónimo de Mendieta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1989. 86 p. pp. 9 y 12. 85 p.

NETTEL, Díaz Patricia, “Religiosidad utópica, economía y sociedad en Fray Gerónimo de Mendieta”. <http://www.franciscanos/net/cefradohis/indoafro3htm>.

O’GORMAN, Edmundo, “Sobre la naturaleza bestial del indios americano. Humanismo y Humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI”. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, enero - marzo de 1941, N.1 pp.141-158 Y abril- junio de 1941, N. 2, pp. 305 -316.

O’GORMAN, Edmundo, *La supervivencia política novo-hispana, reflexiones sobre el monarquismo mexicano*. México, Fundación Cultural Condumex, 1969, 93 p.

O’GORMAN, Edmundo, *La incógnita de la llamada “historia de los indios de la Nueva España”, atribuida a Fray Toribio Motolinía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 139 p. (*Tierra Firme*)

OCHOA, Lorenzo. (Editor), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 168 p.

PAILLER, Claire, “Una lectura “romana” de Garcilaso” en *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo*. El Colegio de México y Brown University, 1994, pp.61–74

PEASE, Franklin G. Y. *Historia Contemporánea del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. 293 p. (*Colección popular 517*).

PEASE, Franklin, G. Y. Director del volumen, codirector Frank Moya Pons, *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, Paris, Ediciones UNESCO, 2000, 556 p. (*Historia General de América Latina II*).

PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Traducción de Josefina Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 185 p. (Primera edición en Inglés 1956).

PINO DIAZ DEL, Fermín “El Inca Garcilaso entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal, I, La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 393. (Textos y estudios coloniales y de la Independencia: v. 6.)

POMA DE AYALA, Felipe Guaman, *Nueva crónica y buen gobierno*, 3a ed, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992. 1173 p.

PORRAS, BARRENECHEA, Raúl, “Una joya bibliográfica”, *El Inca Garcilaso en Montilla*, Lima, 1948, Instituto de Historia Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 219 -235.

PORRAS, BARRENECHEA, Raúl, *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Samartii y Cia. Impresores, 1962, 440 p.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Fuentes históricas peruanas. (Apuntes de un curso universitario)*Lima, 1963, 601.p.

PORTILLA, Anselmo, *Instrucciones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, Añadense algunas que los mismos trajeron de la corte y otros documentos semejantes a las instrucciones*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, bajos de San Agustín, num.1. 1873, t. I, 77 p. (*Biblioteca histórica de la Iberia t. XIII*).

POUPORD, Paul *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1978, 1889 p.

PRESCOTT, William H. *The Conquest of Peru*, New York, The Modern Library Edition, 1998, 681 p.

PRESCOTT, William H., *Historia del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Dña. Isabel*, México, Tipografía de R. Rafael, 1854, 2v.

PUPO-WALKER, Enrique, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 220 p.

RABASA, José, “Crónicas religiosas del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coordinadores), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*. Volumen 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, Siglo XXI, 1996, pp. 321-350.

RAMOS, Demetrio, *La primera noticia de América*, Valladolid, Casa - Museo de Colón, 1986, 147 p. + facsímile. (Serie cuadernos Colombinos, XIV)

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 491 p.

RIVA AGÜERO, José de la, “Garcilaso y el Padre Valera”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. III.

RIVA AGÜERO, José de la, “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”, en *Revista Histórica*, Lima, 1909, v. IV.

RODRÍGUEZ CHANG, Raquel, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, Siglos XVI y XVII*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982, (*Studia Humanitatis*).

ROEL PINEDA, Virgilio, *Cultura peruana e historia de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001. 605 p.

ROMERO Galván, José Rubén, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, v. I, 2003

ROJAS, José Luis de, *México Tenochtitlán, economía y sociedad en el siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de Michoacán, 1986, 329 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Estudio introductorio, Pedro Ángeles Jiménez. Apéndice, Vida de Fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996. 264 p. (*Colección Seminarios*).

RUBIAL GARCÍA, Antonio “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, de fray Gerónimo de Mendieta, México, CONACULTA, 1997, 2v. (*Cien de México*.)

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, 4 v.

SANDOVAL, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, 614 p.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan, *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*, Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 427 p.

SAINT - LU, André, *Las Casas indigenista. Etudes sur la vie et l'oeuvre du defenseur des Indiens*, Paris, L'Hormattan, 1982.

SECO, Manuel, et al. *Diccionario abreviado del español actual*, Madrid, Grupo Santillana Editores, 2000.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, "Memoriales de fray Jerónimo de Mendieta", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero-marzo 1988, v.-XXXVII, n.3, pp.357 - 422.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, "Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos" *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero marzo 1998, v-XLVII, n. 3, pp. 465- 536.

SERVICE, Elman R. *Los orígenes del Estado y de la civilización: el proceso de la evolución cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 386 p. (*Alianza Universidad Textos*, 83)

SHIPMAN, Pat, *The evolution of racism: human differences and the use and abuse of science*, New York, Simon & Schuster, 1994, 318 p.

SIMPSON, Lesley Byrd, *Muchos Méxicos*, México Fondo de Cultura Económica, 1995, 369 p.

SOLANO Y PEREZ LILA, Francisco. "Estudio preliminar" a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, BAC., 1973, pp. XL - LII.

THOMAS Hugh, *La Conquista de México*, México, Editorial Patria, 1994, 712 p,

TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno, Editores, 1991, 460 p.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1995, 277 p.

TOMOEDA, Hiroyasu y Luis Millones, (editores), *500 años de mestizaje en los Andes*, Osaka, Museo Etnológico Nacional de Japón, Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1992, 279 p.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, Editor, Miguel Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.7v.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, "Estudio preliminar" a *Las congregaciones de los pueblos de indios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 343 p.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel, *Garcilaso el Inca humanista*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, 244 p

VALCÁRCEL, Luis E., *El Inca Garcilaso visto desde el ángulo indio*, Lima, Imprenta del Museo Nacional, 1939.

VAN DEN BERGUE, Pierre L. *Problemas raciales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 257 p. (*Breviarios*, 217).

VARGAS LLOSA, Mario, “El Inca Garcilaso y la lengua de todos”. Lección Magistral, del autor, cuando recibió el premio Cervantes, en España. Discurso reproducido en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003,

VEGA, Garcilaso de la, *Relación de la Descendencia del famoso Garci Perez de Vargas, con algunos pasos de historias dignas de memoria*. Esta relación fue escrita en Córdoba “y desta pobre casa de alquiler” a 5 de mayo de 1596. Es una relación genealógica de sus antepasados y parientes, en la que no faltan, como en ninguna obra de Garcilaso las noticias confidenciales. Fue publicada por primera vez en la *Revista de Historia y de Genealogía Española*. No. 16 julio – agosto de 1929, pags. 296 a 307.

VEGA, Garcilaso de la, *La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo*, hecha del italiano al español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reynos y Provincias del Perú. Dirigidos a la Sacra Católica Real Majestad del Rey don Felipe nuestro Señor. En Madrid. En casa de Pedro Madrigal, MDXC.

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Ynca*, Historia del Adelantado Hernando de Soto, Governador y Capitán General del Reyno de la Florida y otros heroicos cavalleros españoles e indios: escrita por Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de su majestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de los Reynos y provincias del Perú. Dirigida al serenísimo Príncipe, Duque de la Bragança, &c. Con licencia de la Santa Inquisición. Lisbona. Impresso por Pedro Crasbeeck, 1605. Con privilegio real. (In 4º-351 hs. A 2 col)

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Ynca*. Historia del Adelantado Hernando de Soto... id., id. Dirigida a la Reyna Nuestra Señora. Van enmendadas en esta edición muchas erratas de la primera. Y añadida copiosa tabla de las Cosas Notables. Y el ensayo cronológico que contiene, las sucedidas, hasta el año de 1722. Con privilegio: en Madrid. En la Oficina Real y a costa de Nicolás Rodríguez Franco. Impresor de Libros. Año MDCCXXIII. (Fol. 268 pags. A 2 col.)

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Inca*, México, Prólogo de Aurelio Miró Quesada, Estudio bibliográfico de José Durand, edición y notas de Emma Susana Speratti Piñero, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 471 p. (*Biblioteca Americana. Serie cronistas de indios*).

VEGA, Garcilaso de la, *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan, del origen de los Incas, reies que fueron del Perú, de su idolatría, leies y gobierno, en paz, y en guerra; de sus vidas, y conquistas; y de todo lo que fue aquel imperio, y su república, antes de que los españoles pasaran, a él*. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural de Cosco, y Capitán de su majestad. Dirigidos a la Serenísima Princesa de Doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bragança. Con licencia de la santa

Inquisición, Ordinario y Paço. En Lisboa. Impreso en casa de Pedro Crasbeeck. Año de MDCVIII (infolio, 264 hs. a 2 col.).

VEGA, Garcilaso de la, *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan, del origen de los Incas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno, en paz, y en guerra; de sus vidas, y conquistas; y de todo lo que fue aquel imperio, y su república, antes de que los españoles pasaran, a él.* Escritos por el Inca Garcilaso de la Vega, natural del Cozco, y capitán de su Majestad, dirigidos a el Rei nuestro señor. Segunda impresión, enmendada; y añadida la vida de Inti Cusi Titu Iupanqui, penúltimo Inca; con dos tablas; una; de los capítulos, y otra, de las cosas notables. Con privilegio: en Madrid. En la oficina real, y á costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de libros. Año 1723, 351 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Histoire des Yncas, Rois du Pérou.* Trad. De l'Espagnol. On a joint a cete édition l'histoire de la conquête de la Florida par le même auteur. (se han agregado a esta edición la historia de la conquista de la Florida, por el mismo autor). 2 tom. In-4°, con frontispicio, 3 cartas y 15 planchas según Picart, grabados pqr Duflos, folkema, etc. Traduction de Dalibard d'apres Barbier, In 4°, Ámsterdam, 1737, J. Fred Bernard.

VEGA, Garcilaso de la, *The first part of the Royal Commentaries of the Incas.* London, Edited by Clements R. Marckham. Hakluyt Society London, 1869-71, 2 vols. – The edition is a masterpiece of scholarly research and of editorial skil. (means) (Esta edición es una obra maestra de estudiosa investigación y de habilidad editorial.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas.* Edición al cuidado de Angel Rosenblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Prólogo de Ricardo Rojas. Con un glosario de voces indígenas. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A, 1943, 2 v.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas.* Estudio Preliminar y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, Patronato del libro universitario, 1960, 274 p.

Vega Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas,* Prólogo, edición y cronología, Aurelio Miró Quesada, Caracas, 1976, 2, v. (*Biblioteca Ayacucho*)

VEGA, Garcilaso de la, “EL INCA” *Comentarios reales,* Introducción y notas de María Dolores, Bravo Arriaga, México, SEP/UNAM, 1982. 2v.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios Reales de los Incas.* Edición, prólogo, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 2 v. 880 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia General Del Perú, trata del descubrimiento, del; y cómo lo ganaron, los españoles: las guerras civiles, que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y levantamiento de los tyranos; y otros sucesos particulares, que en la Historia se contienen.* Escrita por el Inca Garcilaso de la Vega; Capitán de su Majestad, &c. Dirigida a la limpisima Virgen María, madre de Dios, y Señora Nuestra. Segunda impresión, enmendada y añadida; con dos tablas, una de los capítulos y otra de las materias. Con privilegio. En Madrid: en la oficina Real, y a

costa de Nicolás Rodríguez Franco. Impresor de libros, se hallarán en su Casa. 1722. 505 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia general del Perú*, (Segunda parte de los *Comentarios reales de los Incas*). Edición al cuidado de Ángel Rosenblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Elogio del Autor y examen de la segunda parte de los *Comentarios reales* por José de la Riva Agüero, con un glosario de voces indígenas, un índice de nombres y materias y un mapa del imperio Incaico y de la Conquista Española Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1944, 3 v.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia general del Perú*, (segunda parte de los *Comentarios Reales*). Estudio Preliminar y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del libro universitario. 1961, 1195 p.

VETANCURT, Agustín, “Menologio Seráfico”, en *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982, 1- 153 p.

VITORIA, Francisco de, *Reelecciones del Estado, de los indios y del Derecho de la guerra*. Introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Editorial Porrúa 1974. (*Colección Sepan Cuantos, 261*)

WECKMANN, Luis, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1982, v. XXXII, n.1 pp. 89 -105.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1974, pp. 493.

XEREZ, Francisco, *Conquista del Perú y provincia del Cuzco. Llamada La Nueva Castilla*, en “Crónicas de la Conquista del Perú” textos revisados y anotados por el Dr. Julio Le Riverend, México, Editorial Nueva España, pp. 29-124.

ZAVALA, Silvio, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos 1940, 84 p.

ZAVALA, Silvio, *La colonización española en América*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 165 p. (Sepsetentas 12).

ZAVALA, Silvio, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

ZAVALA, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, México, Editorial Porrúa, S.A. 1975, 141p.

INDICE GENERAL

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

| | |
|--|-------|
| Introducción. | 1-2 |
| Los dos cronistas. | 2-12 |
| Hipótesis de trabajo. Objetivos. | 12-14 |
| El debate sobre la conquista. | 14-22 |
| La polémica sobre la naturaleza del indígena. | 22-30 |
| Algunos planteamientos teóricos y metodológicos. | 30-37 |
| Contenido de la tesis. | 37-41 |

CAPÍTULO I. VIDA Y OBRA DE JERÓNIMO DE MENDIETA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DE LA NUEVA ESPAÑA.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 42 |
| La imagen de Mendieta a través de sus biógrafos. | 43-52 |
| Juventud en España. | 52-54 |
| Llegada a México 1554 - 1564. | 54-57 |
| Secretario de la Orden 1564 -1570. | 58-66 |
| Mendieta reformador. | 66-76 |
| Su estancia en España. Luchas y logros 1570 - 1573. | 76-80 |
| Regreso a México 1573 -1590. | 80-88 |
| Últimos años 1590 -1604. | 88-90 |
| El contexto historiográfico de fray Jerónimo. | 90-99 |
| Mendieta historiador. <i>Cartas y Memoriales</i> . | 99-102 |
| La magna obra de Mendieta: <i>la Historia eclesiástica indiana</i> . | 102-109 |

CAPÍTULO II. EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO DE MENDIETA.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 110 |
| Personalidad de Mendieta en el contexto histórico del siglo XVI. | 111-116 |
| Naturaleza del Indígena. | 116-122 |
| Racismo y Etnocentrismo. | 122-135 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 136-152 |
| Policía y Barbarie. | 152-169 |
| Religiosidad e Idolatría. | 169-182 |

CAPÍTULO III. GARCILASO DE LA VEGA EL INCA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DEL PERÚ.

| | |
|--|---------|
| Introducción. | 183-184 |
| La imagen del Inca Garcilaso de la Vega a través de sus biógrafos. | 184-198 |
| Vida de Garcilaso, sus años en Perú. | 198-211 |
| Años en España. | 211-222 |
| El contexto historiográfico de Garcilaso. | 223-232 |
| El Inca humanista: sus primeros escritos. | 232-235 |
| El Inca historiador: <i>La Florida del Inca</i> . | 235-244 |
| El Inca historiador: los <i>Comentarios Reales</i> . | 244-252 |
| El Inca historiador: la <i>Historia general del Perú</i> . | 252-263 |

CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO DE GARCILASO DE LA VEGA.

| | |
|---|---------|
| Introducción. | 264 |
| Personalidad del Inca Garcilaso en el contexto histórico del siglo XVI. | 265-268 |
| Naturaleza del Indígena. | 269-274 |

| | |
|---------------------------|---------|
| Racismo o Etnocentrismo. | 274-286 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 286-296 |
| Policía y Barbarie. | 296-308 |
| Religiosidad e Idolatría. | 308-319 |

CAPÍTULO V. MENDIETA Y GARCILASO: DOS PROPUESTA PARA UN MISMO TEMA

| | |
|---------------------------|----------|
| Introducción. | 320-321 |
| Naturaleza del Indígena. | 321-325 |
| Racismo y Etnocentrismo. | 325-328 |
| Indigenismo e Hispanismo. | 328-333 |
| Policía y Barbarie. | 334-338 |
| Religiosidad e Idolatría. | 338- 343 |

| | |
|-----------------------------|---------|
| BIBLIOGRAFÍA GENERAL | 344-360 |
|-----------------------------|---------|

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

No se me ha olvidado lo que tengo escrito en el capítulo XXI de este mismo libro [*Historia eclesiástica Indiana*] de algunas naturales y buenas costumbres que conocimos en los indios de esta Nueva España muy favorables para su salvación. Y porque algunos, viendo y experimentando las contrarias en muchos de ellos, no me arguyan de pecado, voy declarando las muchas ocasiones que por diversas vías se les han dado y tienen, para que, puesta cosa que ellos fueran como unos ángeles, se vuelvan poco menos que unos demonios.

Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XXXV.

Introducción.

Mil veces se ha escrito, desde múltiples perspectivas, que el encuentro del continente americano, poseedor de tantos pueblos y culturas diferentes, vino a remover la conciencia de los pobladores del Viejo Mundo. La aparición de las tierras nunca vistas, con anterioridad, desató admiración hacia los hombres que las habitaban, admiración que fue plasmada con fuerza en la literatura, en el mito del buen salvaje. Pero también hubo mucha incomprensión hacia las formas de vida de los pueblos recién descubiertos. La incomprensión se tradujo a veces en rechazo y no faltó quien consideró a los nuevos hombres poco capaces, atrasados e inclusive irracionales, cercanos a bestias y a demonios como se lee en el epígrafe de esta tesis.

No es difícil imaginar la duda, el escepticismo y hasta el desprecio de la mente ante lo desconocido, ante lo que no puede hacer suyo, lo que no puede comprender y colocar en el espacio que todos vamos construyendo para asimilar lo que nos llega del mundo exterior. Esto sucedió en la mente de muchos y no faltan testimonios que lo confirman a raíz de la conquista de las Islas Antillas. El hecho es que, desde principios del siglo XVI, comienza a generarse una gran polémica en pro y en contra de la naturaleza del indígena americano, polémica ligada al debate sobre la legitimidad de España de conquistar las nuevas tierras, como pronto se verá.

En el fondo de esta doble actitud de admiración o rechazo se esconde una realidad: la confrontación de dos mundos radicalmente diferentes en los que hubo gentes que sólo vieron en los indígenas un medio para conseguir riqueza, mientras otras los consideraron como iguales. Estas últimas mostraron una actitud comprensiva e integradora, ofrecieron nuevas respuestas de aceptación cultural e incluso trataron de borrar diferencias, desencadenando un proceso histórico muy significativo: el de la recuperación de las culturas de los vencidos. El proceso fue largo y requirió el esfuerzo de muchos hombres, de verdaderos humanistas que supieron valorar las creaciones de otros hombres.

Los dos cronistas.

Esta tesis es un intento de acercarse al citado proceso a través de dos historiadores que hicieron suyo el mundo americano o al menos una parte importante de él: las culturas de Mesoamérica y del Mundo Andino, sin duda las más relevantes de todo el continente. Fueron ellos el franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y el literato e historiador Garcilaso de la Vega, el Inca (1539 - 1616). Fray Jerónimo, como sus hermanos de Orden, llegó a la Nueva España para ayudar a consolidar la construcción de una nueva cristiandad. Digno hijo de San Francisco no dudó que los habitantes del Nuevo Mundo “tenían naturales y buenas condiciones o costumbres muy favorables para su salvación” como afirma en el texto que sirve de epígrafe. Y no sólo para su salvación: su historia y sus creaciones culturales eran rescatables y meritorias, al menos en muchos de sus aspectos. Él y muchos otros religiosos tomaron la pluma no sólo para evangelizar sino también para probar la grandeza de las culturas americanas. De esta forma elevaban la categoría de los hombres que las construyeron y daban paso a un incipiente indigenismo.

Nacido en Vitoria, llegó a la Nueva España en 1554. Aprendió pronto la lengua náhuatl y como franciscano de la estricta observancia ¹ se consagró a la Evangelización.

¹ Antonio Rubial, en su libro *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996. El autor nos habla de cuatro ramas, con tendencias diferentes entre los franciscanos: los espirituales, o zelantes, los reformados, los observantes y los conventuales. La observancia, una de estas ramas, fue producto de nuevas reformas dentro de la propia Orden franciscana, y del resultado de la lucha que hubo en el interior de la Orden para combatir a los conventuales que no se apegaban estrictamente a la regla del Santo de Asís, principalmente al ideal de pobreza. El movimiento de la observancia, a partir del Concilio de Constanza en 1415, en donde la intervención Papal tuvo mucho que ver, se fue desarrollando al mismo tiempo que los conventuales iban adquiriendo más poder. Pero hasta el siglo XVI, en 1517 cuando León X, dictó la *Bula Ite Vos*, se dio el golpe de gracia a los conventuales. La pobreza fue un fin entre los

Como seguidor de San Francisco, cultivó la caridad y supo acercarse a los más humildes. Pensaba que la pobreza es el mayor tesoro de los tesoros para un cristiano y se enamoró de los más pobres, los indígenas. Escribió mucho: *Cartas y Memoriales* para la Orden, algunos dirigidos a Felipe II, y una crónica sobre el pasado y el presente de la Nueva España, a la que llamó *Historia eclesiástica indiana*. A través de sus escritos, se observa, que fray Jerónimo traza una línea de pensamiento consistente: la pervivencia del rigor de la Orden Seráfica, de la lucha por la justicia y libertad para los naturales y el descargo de conciencia ante la Monarquía por las situaciones sociales del nuevo orden novohispano, algunas muy alejadas del espíritu del Evangelio.

Mendieta, en la defensa de los indígenas llegó a la sublimación. En sus *Cartas* los defiende a ultranza y en su *Historia* les dedica el libro IV “que trata del aprovechamiento de los indios de la Nueva España y progreso de su conversión”. Los presenta “como la nación más dispuesta para salvar sus ánimas”,² llenos de virtudes y de natural angélico. Precisamente inspirándome en él puse el título de *Angeles o bestias*, poniendo esta última palabra en lugar de demonios según reza el párrafo elegido como epígrafe. Al analizar sus escritos veremos que su valoración de los hombres y culturas del Nuevo Mundo constituyen un profundo testimonio de hasta dónde un ser humano puede acercarse a otro y aceptar algo totalmente ajeno a él.

Adelantaré que Mendieta cuenta con cientos de páginas escritas. Su figura ha sido objeto de atracción desde el momento en que apareció impresa su obra más relevante, la *Historia eclesiástica indiana* en 1870, publicada por Joaquín García Icazbalceta y perdida por siglos como se verá en el capítulo I. El famoso editor antepuso al manuscrito de la *Historia* un escrito titulado “Noticia del autor y de la obra”, en el cual dio a conocer los trazos más importantes de la personalidad de fray Jerónimo: su buen juicio y su buena pluma; el prestigio y estimación que gozó y su valentía crítica al señalar “desórdenes, vicios y maldades de los conquistadores y de los gobernantes con libertad verdaderamente apostólica”.³

Observantes, así como la evangelización de los infieles; también una mayor preparación intelectual y moral de los frailes apoyados por Francisco Jiménez de Cisneros y con gran ayuda de los reyes, pontífices y señores. pp. 27-34.

² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. México, Salvador Chávez Hayhoe 1945, libro IV, capítulo XXI. Esta es la *Historia* que voy a consultar en esta tesis. En adelante citaré solamente libro y capítulo.

³ Joaquín, García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra” en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro, I, pp. VII, XXXII.

La edición de García Icazbalceta significó la recuperación de una de las principales fuentes históricas del XVI y sirvió de punto de partida para las grandes síntesis que sobre el pasado mexicano se hicieron a fines del siglo XIX como la dirigida por Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 1884-1889⁴. Sirvió también como texto a los historiadores de mediados del siglo XX que estudiaron el proceso histórico del XVI, como Ramón Iglesia y Luis González. Ramón Iglesia, estudioso de los primeros cronistas de la conquista de la Nueva España, descubrió en la obra de Mendieta, en especial en la *Historia*, un manantial de datos y vivencias para comprender el juego político religioso de la naciente Nueva España, y el papel crítico de las Órdenes, particularmente la franciscana. Así lo deja ver en su ensayo “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta”, 1945, en el que además resalta la relación paternalista del franciscano para con los indígenas.⁵ Esta relación es también puesta de relieve por Luis González en su primer trabajo sobre Mendieta, “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador”, 1949. Este primer trabajo se fue agrandando hasta llegar a ser un ensayo muy amplio, acompañado de una breve antología, el titulado, “Vida y pasión y mensaje de un indígenista apocalíptico”, 1996.⁶ El objetivo de González era examinar lo que él llama “crónica de crónicas”, la *Historia*, y extraer de ella datos fundamentales para el conocimiento del siglo XVI. Destaca la postura pro india del franciscano: “desde su llegada al Nuevo Mundo, se inscribe en la corriente indígenista”⁷ y con su pluma se dedica a defender “a los angelitos indios, víctimas de los españoles metalizados”.⁸ Esta defensa a ultranza del naciente indigenismo en una España codiciosa, piensa González que fue propalada a tambor batiente por los gobiernos liberales y que sigue siendo la postura oficial de los gobiernos revolucionarios.⁹ Pero además Mendieta es, por encima de todo el autor que mejor ha

⁴ *México a través de los siglos*. Existe reproducción, México, Editorial Cumbre, S.A. 1953, V. tomos.

⁵ Ramón Iglesia, “Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta”, México, *Cuadernos Americanos*, julio - agosto de 1945, v. IV, p. 165 y ss.

⁶ El primer ensayo fue publicado en la *Revista de Historia de América*, México, diciembre de 1949. no. 28. Años después publicó una versión nueva más amplia titulada “Jerónimo de Mendieta, Vida pasión y letras de un indígenista del Antiguo Testamento”, en *Atraídos por la Nueva España, Obras completas 2*, México, Editorial Clío 1995. Esta misma versión apareció publicada por el Colegio de Michoacán en 1996 con el título de *Jerónimo de Mendieta. Vida Pasión y mensaje de un indígenista apocalíptico*, 93 p. más una antología de la p. 95 a la 172. Finalmente podemos consultar este ensayo con el título de “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indígenista del Antiguo Testamento”, en *Obras 2*, México Colegio de Nacional, 2002, pp. 45 - 104.

⁷ Luis González, “Jerónimo de Mendieta, Vida pasión y letras”... *Obras 2*, p. 78.

⁸ *Ibid.* p. 77.

⁹ *Ibid.* p. 81.

logrado “la interpretación mística de la conquista”,¹⁰ dentro de los postulados apocalípticos y milenaristas lanzados por el abad cisterciense Joaquín de Fiori.

La cita de Luis González, nos lleva directamente al libro de John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1972. En él se contiene una gran propuesta: la de revivir el mundo peculiar de los franciscanos donde Mendieta habitaba. Para Phelan este mundo, eminentemente medieval, recoge el pensamiento escatológico de Joaquín de Fiori, recreado por los *fraticelli*, franciscanos del siglo XIII, dentro de un pensamiento apocalíptico milenarista. En tal contexto, la obra de Mendieta representa la “expresión más articulada de este proyecto”.¹¹ La tesis de Phelan fue retomada por Georges Baudot en su libro *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1525-1569)*. Él considera que los religiosos seráficos seguían un programa de inspiración joaquinista y que “Mendieta dio, entre 1585 y 1596 la más clara expresión de este programa de acción”,¹² Phelan y Baudot lograron crear un nuevo significado para la *Historia* de fray Jerónimo: el ser el mejor testimonio de la puesta en marcha y triunfo de milenarismo joaquinista como motor de Evangelización.

Pero la *Historia* y los escritos de Mendieta han sido objeto de otras lecturas. Entre ellas destaca la de Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, 1976, en la que la autora ahonda en los Apocalipsis judeo - cristianos y descarta un milenarismo en la Orden seráfica.¹³ Más allá de la polémica que será retomada en el capítulo I, José Luis Martínez volvió a la corriente clásica en su ensayo “Gerónimo de Mendieta”, publicado en 1980 en *Estudios de Cultura Náhuatl*. En él hace un excelente análisis de toda la obra de Mendieta tanto de las *Cartas* como de la *Historia eclesiástica indiana*. Importa destacar el capítulo llamado “Redacción de las obras y los manuscritos”, que incluye en dos puntos: a), un pequeño resumen de la conformación de la *Historia eclesiástica indiana* desde que fray Jerónimo la empezó a elaborar, hasta que fue publicada en 1870 por Joaquín García Icazbalceta; y b), una visión de conjunto de las diferentes *Cartas* y *Memoriales* firmados por Mendieta. De estos documentos Martínez menciona 77 y dice que fueron redactados entre 1562 y

¹⁰*Ibid.* p. 83. La frase está tomada de la obra de John Phelan, p. 17 que se cita a continuación.

¹¹John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 1972. “Prólogo” y capítulo I.

¹² En esos años Mendieta terminó de redactar la *Historia*. Vid. Georges Baudot, *Utopía e historia de México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, (1525 - 1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 97. Este libro apareció en francés en 1977.

¹³Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 3-28.

1596. El trabajo de José Luis Martínez es muy claro y muestra lo fecundo que fue el cronista, con erudición, espíritu crítico y amena pluma. Muestra también la política indigenista del franciscano presente en toda su obra. En definitiva, el ensayo de Martínez supone un rescate historiográfico de una de las mejores fuentes del siglo XVI¹⁴.

En el proceso de rescate historiográfico de la obra del franciscano, hay que destacar dos nuevos estudios que vinieron a equilibrar la *Historia* como fuente poseedora de muchos matices históricos. Se deben ellos a Franciscano Solano Pérez - Lila y Antonio Rubial García y ambos están concebidos como “Estudios preliminares” a nuevas ediciones de la famosa obra de Mendieta. Solano destaca el valor de la *Historia* como repositorio del programa religioso, de la espiritualidad y de la política indigenista franciscana: en ella se armonizan fuentes y testimonio orales recogidos por el autor.¹⁵ Por su parte, Antonio Rubial ve en ella un texto político teológico además de “uno de los más bellos textos de la prosa castellana”.¹⁶

En otro texto cercano a nosotros, Patricia Nettel quiere ver en la *Historia eclesiástica indiana* el relato para “conocer mejor a los primeros y tenaces misioneros y saber cuál era su ambición” y asimismo establecer el significado de las Órdenes mendicantes y el porqué de la oposición de ellas al clero secular¹⁷. El estudio de Nettel amplía el significado de la *Historia* como fuente de la Evangelización de las Órdenes mendicantes. Su tratamiento del milenarismo es moderado. Considera ella que en el fondo de la cuestión estaba la consolidación del poder de la Iglesia secular¹⁸.

Interesante en este contexto es recordar el ensayo de Carlos Sempat Assadurian “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, 1988. Novedad es que el autor toma como fuentes de su estudio no tanto la *Historia* sino las numerosas *Cartas* y *Memoriales* que fray Jerónimo redactó. En ellos descubre Sempat a un Mendieta dedicado a la acción político - social, entregado a una definición del reparto de poder del nuevo orden novohispano y siempre preocupado por “la controversia fundamental de su tiempo: a

¹⁴ José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980, n. 14, pp. 131-196.

¹⁵ Francisco Solano y Pérez - Lila, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, BAC, 1973, pp. XL - LII.

¹⁶ Antonio Rubial, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1997, pp. 33 y 50.

¹⁷ Patricia Nettel, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554 -1606). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 9 y 12.

¹⁸ *Ibid.* p. 21.

qué misión espiritual y temporal estaba obligada su Majestad Católica al asumir el gobierno espiritual y temporal de las Indias”.¹⁹

Como vemos, muchas son las interpretaciones que en la segunda mitad del siglo XX se han dado a la obra de Mendieta, interpretaciones a veces encontradas. Es el caso de dos autores destacados para los que fray Jerónimo es figura importante en el devenir histórico de México. Me refiero a Enrique Florescano y a David Brading. Aprovechando las muchas lecturas de Mendieta y la suya propia, Florescano considera la obra del franciscano como uno de los mejores testimonios de las ideas místicas de los religiosos franciscanos, en el contexto de misticismo escatológico apocalíptico, ideas que el fraile expuso en su *Historia* “en una forma persistente”²⁰. Para Brading, la *Historia* es una fuente rica en testimonios de muchos aspectos del franciscanismo y de la acción religiosa política de la Orden Seráfica. Pero también de la amargura y nostalgia de su autor; entraña ella poca esperanza para el futuro y su mensaje espiritual fue esencialmente nostálgico; “su visión de los hechos”, dice Brading, “estuvo más cerca del negro realismo de Las Casas que de los apocalípticas esperanzas de Motolín”.²¹

En síntesis esta breve relación historiográfica de los escritos de fray Jerónimo nos dice mucho acerca de su obra, en especial de su *Historia*. En primer lugar, nos muestra el interés que ella despertó a partir del siglo XIX como manantial de datos preciosos y valiosos para reconstruir el siglo XVI mexicano. En segundo lugar, en la obra de Mendieta se plasma la acción de las Órdenes como fuerza pro indígena, muy activa en la organización política y social del nuevo orden novohispano. Por último, las páginas de fray Jerónimo expresan el sentido trascendente de la Evangelización, movida por el ideal utópico de construir una nueva Iglesia - la Iglesia Indiana - apegada al cristianismo primitivo, puro, alejado del poder y la riqueza, de lo terrenal; una Iglesia que ya no era posible en Europa. Mas allá del milenarismo, este sentido de trascendencia es el que adquiere vida en la obra de Mendieta como motor de la Evangelización y como razón final de acercamiento y comprensión de los indígenas, de la presencia cristiana en América.

Como fray Jerónimo de Mendieta, Garcilaso de la Vega el Inca cuenta también con cientos de páginas escritas. Parafraseando a Luis González, quien decía que “los

¹⁹ Carlos Sempat Assadurian, “Memoriales de fray Jerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero - marzo 1998, v. XXXVII, no. 3 p. 357.

²⁰ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, Editora Taurus, 2001, p. 284 -294.

²¹ David A. Brading, *Orbe Indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 137.

historiadores modernos tanto han manoseado a Mendieta”,²² podríamos decir lo mismo del Inca. En realidad, el estudio de su obra, aunque sabemos que fue leída desde que se publicó, se inició de manera más a fondo en el siglo XIX, el siglo de la pasión por la historia. En el mundo americano particularmente en México y Perú, se despertó una verdadera fiebre por conocer y publicar las fuentes del siglo XVI y recuperar el pasado prehispánico sobre el cual cimentar el espíritu nacionalista de los nuevos países a raíz de la Independencia.

Ahora bien a diferencia de Mendieta, cuyos escritos se perdieron por siglos, Garcilaso siempre fue un autor publicado, leído, e incluso traducido a las principales lenguas europeas, como se verá en el capítulo III de esta tesis. Si Prescott lo puso de moda entre los historiadores, del siglo XIX,²³ Marcelino Menéndez Pelayo, siglo XX, lo incorporó con fuerza a la historia de la literatura al calificarlo como “uno de los más amenos y floridos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse”²⁴. Pero fueron los historiadores de Perú los que a fines del siglo XIX y principios del XX comenzaron a examinar, desde múltiples perspectivas, la gran crónica del Inca, es decir sus *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*²⁵. Este gran momento de recuperación de Garcilaso está representado por dos nombres: José de la Riva Agüero y Manuel González de la Rosa. El punto de partida fue un artículo de Riva Agüero titulado “Examen de la primera parte de los *Comentarios reales*, publicado en la *Revista Histórica*, Lima, 1906. El artículo fue el despertar de un héroe y también de una polémica pues al año siguiente, González de la Rosa le replicó con su ensayo “El padre Valera primer historiador peruano”, en el que casi tilda de plagiarlo al Inca.²⁶

²² Luis González, *Jerónimo de Mendieta. Vida y pasión, y mensaje de un indigenista apocalíptico*, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 16.

²³ William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru*, N. York, The Modern Library, 1998. La primera edición es de 1847. Prescott toma al Inca, como una de sus fuentes, si bien lo considera parcial a favor de Gonzalo Pizarro.

²⁴ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, año 1911-1913, v. I. p. 145.

²⁵ Adelantaremos brevemente, las primeras ediciones: de las obras del Inca; *Traducción de los Diálogos de Amor* de León Hebreo, Madrid, 1590; *La Florida del Inca*, Lisboa, 1605; *Primera parte de los Comentarios Reales*...Lisbona, 1609; y la *Historia general del Perú*, Córdova, 1617.

Como en el caso de Mendieta citaré los escritos del Inca por libro y capítulo. Para la tesis he utilizado la segunda edición de los *Comentarios* y la *Historia: Primera parte de los Comentarios Reales*, 1723, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco; *Historia general del Perú*, 1722, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco. También recurrí a la lectura de los *Comentarios reales*, cuya edición, índice analítico, y glosario se debe a Carlos Aranibar, ya que el lenguaje es más accesible y cuenta con un excelente glosario. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁶ El artículo apareció publicado en la *Revista Histórica*, tomo II, Lima, 1907. pp. 180 -199. A reserva de que después volveré al tema de la polémica en el capítulo III, la bibliografía de los artículos de ambos historiadores puede consultarse en Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú*, 1528-1650, Lima, 1964, pp. 327 -328.

La polémica puso de moda el estudio de Garcilaso como el historiador que asimiló e interpretó una enorme masa de conocimientos históricos incluso beneficiándose del saber de otros cronistas, de tal manera que, a mediados del siglo pasado se elaboraron grandes estudios sobre el historiador cuzqueño. Entre ellos resalto los de tres garcilasistas: José Durand, Raúl Porras Barrenechea y Aurelio Miró Quesada. José Durand, a quien se deben varios ensayos sobre el tema, elaboró su reconocido estudio “El Inca Garcilaso, clásico de América”, como prólogo a los *Comentarios reales* publicados por la Universidad Mayor de San Marcos en 1960. Considera Durand que la obra del Inca es una “apasionada contemplación del destino de su pueblo” y que en ella, Garcilaso “intuye el vuelco absoluto que ha dado su país”. Destaca además dos significados, más allá del rico contenido histórico: “su visión de los sucesos que narra, y, su vigoroso sentimiento de todo lo que significó el cruel tránsito entre dos épocas.”²⁷

Raúl Porras Barrenechea le concede un lugar preeminente en su libro *Los cronistas del Perú, 1528 -1550*, publicado en 1964. Hace él un recorrido por su vida enlazada con su obra en la que interpreta ciertos pasajes donde pone de relieve la originalidad, la valentía, el sentido y la búsqueda de la verdad, su excelsa condición de narrador. Considera que los *Comentarios* están teñidos de “peruanismo desde la historia imperial cuzqueña” y que ellos son “promesa de una nacionalidad”.²⁸

Aurelio Miró Quesada pasó gran parte de su vida consagrado a leer y publicar estudios sobre el Inca. En 1971 los reunió en una magna obra titulada: *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Posiblemente es éste el libro más completo sobre el Inca, el que contiene una biografía más detallada y mejor ambientada en cuanto a contexto histórico - geográfico. Sobre los *Comentarios* y la *Historia* afirma que “constituyen una relación completa, cabal, ordenada y corregida de los sucesos” y que además ambos escritos, “amplían el campo histórico. Ambos son también tributo a su lado materno y paterno”. Aunque reconoce que en la obra del Inca hay un fuerte factor subjetivo en la minusvaloración de las culturas incaicas, el balance final es “unificador y

²⁷ José Durand, “El Inca Garcilaso, clásico de América” “Estudio preliminar” a los *Comentarios reales de los Incas*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1960, v. I, pp. 27 - 44 y 45.

²⁸ Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú, 1528 -1650*, Lima, Sanmartí y Cia., Impresores, 1964, pp. 313 y 323. Este mismo autor ya había tratado la figura de Garcilaso en su libro *Fuentes históricas peruanas*, Lima, 1963, pp. 155 y ss.

constructor. Cuando se trate de superar los problemas raciales, allí estará la obra y el espíritu de Garcilaso”.²⁹

En resumen, puede decirse que estos tres reconocidos peruanistas ahondaron en la vida del Inca hasta aspectos íntimos y resaltaron rasgos y caracteres de su aportación en el campo histórico. Con ellos la figura de Garcilaso tomó cuerpo y forma dentro de la historiografía del Perú y también de América. A partir de los estudios de ellos, el mundo académico podía contar con un Garcilaso literato e historiador, una de las figuras claves de la historia de América y de las letras del Renacimiento.

Pero el mundo del Inca es inagotable y en las últimas décadas del pasado siglo se publicaron nuevos estudios en los que se ahondaba en aspectos concretos del pensamiento del cronista. Sirvan de ejemplo los de Pierre Duviols y Jeffrey L. Klaiber. Duviols en su obra *La destrucción de las religiones andinas*, en 1977, considera a los *Comentarios* no sólo fuente primordial para conocer las idolatrías del Perú sino el tratado original en el que su autor disculpa a los Incas de ser idólatras usando el argumento agustiniano de la religión natural. Y no sólo los disculpa sino que les atribuye el mérito de haber purificado la idolatría y haber preparado el camino al cristianismo.³⁰ Por su parte Jeffrey L. Klaiber en su ensayo “The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Perú”, 1976, considera que la obra de Garcilaso es un pilar en el proceso de cristianización del Perú, y, que las razones que justifican la religión incaica son un camino para ensalzar la misión histórica de los incas incluidas sus conquistas.³¹

No quiero alargarme en esta exposición historiográfica en la que pretendo mostrar la dimensión que modernamente se le otorga a la obra de Garcilaso especialmente en el campo de la historia y de la literatura. Ahora bien, la exposición sería incompleta si se omitieran unos cuantos nombres de estudiosos que han hecho del Inca objeto de sus reflexiones. En primer lugar, recordaré la obra de Raisa Amador, *Aproximación histórica a los Comentarios reales*, 1984. Ofrece ella una interpretación diferente a todas las que conozco de la obra del Inca. Parte de que su estudio sobre los *Comentarios reales*, es “científico” y que desde tal punto de vista la crónica del Inca es

²⁹ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios Garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971, pp. 191, 290 y 407.

³⁰ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. (Durante la conquista y la colonia)*. México, UNAM, 1977, p. 80; sobre este tema volveré en el capítulo IV.

³¹ Jeffrey L. Klaiber, “The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Peru”, *Journal of the History Ideas*, sep. 1976, v., 37, no. 3, pp. 518-519.

“una expresión de la ideología clasista del conquistador” un invento cínico de un grupo social”. Para ella, el Inca encarna la diferenciación racial que es también social, y que “los dos mundos del Inca se superponen y en modo alguno implican la creación de uno nuevo”.³² La opinión de Amador, hecha desde el constructivismo y el marxismo es única y singular y creo que vale la pena conocerla para comprobar, una vez más, que cualquier texto está sometido a una dosis de subjetivismo a veces inesperado.

Walter Mignolo y David Brading son buenos ejemplos del último momento de conocimiento del Inca historiador. Para Mignolo el Inca es un ejemplo paradigmático, “tanto de un escritor colonial como del futuro de América Latina”. El pertenece al lado brillante del Renacimiento, y es por eso, dice Mignolo, “que sus textos se publicaron y conocieron con tanta rapidez”.³³ David Brading en su ensayo “Un humanista Inca”,³⁴ recoge y reinterpreta las opiniones sobre la obra de Garcilaso y resalta ciertos aspectos de su vida como el aprendizaje de italiano en Montilla, y sus muchas lecturas de libros de caballería, de romances y de epopeyas como la famosísima de Ercilla. En su obra, Garcilaso “recoge una enorme masa de datos históricos y los maneja desde su ángulo de observación: el Cuzco”. Pondera que “toda su filosofía y lecturas enseñaron a Garcilaso a aceptar la conquista y por ello sus obras resultaron tan atractivas para posteriores patriotas”. En definitiva, para Brading los *Comentarios reales*, son una obra distintiva dentro de la gama de crónicas coloniales.³⁵

Un nombre más completa estas páginas sobre el Inca: Mario Vargas Llosa. Paisano y admirador de Garcilaso, lo escoge como tema de su lección magistral cuando recibió el premio Cervantes. En pocas páginas ofreció una imagen intensa y viva de la obra total de Garcilaso. Reconoce que es un legitimista, un leal defensor de la línea oficial cuzqueña y de su tradición excluyente y única. Y piensa que, a pesar de ello, la

³² Raisa Amador, *Aproximación histórica a los Comentarios Reales*, Madrid, Editorial Pliegos, 1984, pp. 13- 14, y 201 - 203.

³³ Walter Mignolo, “The Darker Side of the Renaissance: Colonization and Discontinuity of the Classical Tradition”, en *Renaissance Quarterly*, 1992, v. 45, No. 4, pp. 808-809. Para Mignolo, los autores que escribieron de acuerdo con el sistema español, formaron parte de la colonización de la lengua en las nuevas regiones descubiertas y se fueron apropiando no sólo de la lengua, sino también de la historia, de la religión, de la economía; en si, de toda la cultura de América y lograron separarse de la continuidad clásica. Para él, dichos escritores son los que pertenecen al lado brillante del Renacimiento.

³⁴ Este artículo apareció por vez primera con el nombre de “The Incas and the Renaissance The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega”, *Journal of Latin America Studies*, Cambridge University Press, 1986, v. 18, No. I, pp. 1-23. Incluido con el título de “Un Humanista Inca”, en *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la república criolla, 1492- 1867*, México Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 283 - 301.

³⁵ David Brading, *Orbe indiano*, pp. 284 -299.

versión histórica del Inca tiene mayor vigencia que la de ningún otro cronista porque era un gran escritor, el más artista entre los cronistas de Indias.³⁶

El sentido de su obra está presidido por la idea de patria, que fue “la de un vasto conglomerado que se confunde con la colectividad humana en general. Humanista sin fronteras, su sentido de la patria se debió a sus lecturas universales y a su sensibilidad generosa”. Vale la pena reproducir sus palabras sobre los *Comentarios reales*:

La acabada artesanía de su estilo, la astucia con que su fantasía enriquece la información y su dominio de la palabra [...] hacen de los *Comentarios reales* una de esas obras maestra contra las que en vano se estrellan las rectificaciones de los historiadores, porque su verdad antes que histórica, es estética y verbal³⁷.

En definitiva la obra de Garcilaso sigue abierta a nuevas lecturas y nuevas interpretaciones. En estas páginas he querido mostrar lo mucho que significa el autor cuzqueño en el mundo del conocimiento histórico y su papel como cronista del pasado americano; la grandeza de su dominio y de la lengua como escritor del Renacimiento y su originalidad generosa como defensor de dos razas y culturas, como creador de un nuevo sentido de identidad mestiza. Estos tres factores dan a la obra de Garcilaso un significado trascendente como se pretenderá mostrar al hacer una nueva lectura de su obra a lo largo de esta tesis.

Hipótesis de trabajo. Objetivos

Después de la presentación de los cronistas y de una breve descripción de los estudios que de sus obras se han hecho, llega el momento de explicar la razón que tuve para escogerlos cómo protagonistas de esta tesis. La razón principal fue la de hacer una nueva lectura de sus escritos - y de sus lectores - con el objeto de verificar si en los escritos de ambos existen reflexiones que nos lleven a encontrar respuestas ante tanta novedad del siglo XVI, es decir ante los hombres del Nuevo Mundo y sus culturas; buscar ideas que nos acerquen a planteamientos que hoy consideramos propios de la Etnología y la Antropología.

³⁶ El discurso está reproducido en *Iberoamérica mestiza. Encuentros entre pueblos y culturas*, con el título del “Inca Garcilaso y la lengua de todos”, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 42- 43.

³⁷ *Ibid.* pp. 45 y 46.

Ya vimos que Mendieta como Garcilaso dejaron en sus obras un manantial de datos y vivencias, meditaciones y reflexiones sobre el pasado de las culturas prehispánicas y sobre el presente que vivieron y que por ello son considerados grandes figuras de la historiografía indiana. Mi hipótesis consiste en ver si ambos autores, al acercarse a los hombres y a sus creaciones culturales de Mesoamérica y la Zona Andina, supieron captar lo desconocido, lo diferente, comprenderlo y asimilarlo y finalmente colocarlo en el espacio apropiado: el de las creaciones humanas en el universo de las culturas, el del humanismo. En una palabra me interesa ver si dentro del humanismo ofrecen ellos nuevas respuestas a la aceptación de las diferencias culturales, si ofrecen actitudes comprensivas e integradoras como las dadas por los etnólogos y antropólogos modernos. Creo que sí y mi objetivo es captar de qué manera se acercaron a los hombres americanos y cómo concibieron su naturaleza de ser humano: como la de ellos, como la de bárbaros o, si aun mejor, como la de los ángeles. Adelantaré que sí supieron ellos captar y asimilar este nuevo universo cultural.

Dado que Mendieta y Garcilaso han sido estudiados extensamente como historiadores y en el caso de Garcilaso también como prosista, me interesó buscar en sus obras una nueva dimensión, la de antropólogos “avant la lettre”. Bien es verdad que no existe una obra de conjunto en la que se analice el pensamiento antropológico de los cronistas o, en general, de los escritores del siglo XVI. A lo más algunos de ellos como Las Casas o Sahagún son considerados dueños de un pensamiento protoantropológico.³⁸ Pero sin duda hubo muchos que dejaron reflexiones históricas que hoy entran en el campo de la antropología. Ante esta realidad me guió una gran curiosidad por analizar las reflexiones de Mendieta y Garcilaso y encontrar en ellas, repito, respuestas que van más allá de las de un historiador o etnólogo que busca registrar hechos y causas sin inquirir demasiado acerca de la naturaleza humana.

La hipótesis de trabajo que trataré de probar como tesis es que, tanto Mendieta como Garcilaso tuvieron respuestas de carácter propositivo ante la realidad histórica que vivieron y ambos, desde diferentes circunstancias y perspectivas pudieron comprender y hasta penetrar en la cultura de los indígenas; es decir, ambos fueron pro indígenas, en cierta manera proto-indigenistas, si bien el Inca fue eminentemente incaista. No fueron, es verdad, los únicos que llegaron a ser pro indígenas ni los únicos que se preocuparon por comprender y aceptar culturas diferentes; pero sí fueron algunos de los

³⁸ Más adelante se hablará de los autores que han tocado este tema. Adelantaré sus nombres: Ángel Losada en *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la modernidad histórica*, Madrid, 1970 y Miguel León - Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, Pionero de la Antropología*, México, 1999.

protagonistas del proceso histórico que se desencadenó desde principios del siglo XVI: el de la recuperación del hombre americano y de las culturas de los vencidos. Y al llegar a este punto es necesario recordar que tal proceso forma parte importante del gran debate que se generó a raíz del encuentro con el Nuevo Mundo; recordemos brevemente este debate centrado en dos puntos: el derecho de conquista y la polémica sobre la irracionalidad, bestialidad y capacidad de los indígenas. Estos debates se desarrollaron en la Corte, en foros académicos, en grandes y pequeños escritos, y también en los conventos e iglesias, en las doctrinas y sermones, en la convivencia con los indígenas, en el acercamiento a ellos y en su defensa cotidiana. Por eso, también es el propósito de este trabajo ver cuales fueron las reflexiones de los dos cronistas sobre esta polémica según lo manifiestan en sus escritos, ya que en realidad, las reflexiones de ellos pueden ser vistas como opiniones importantes dentro de estos debates que enfrentaron a la sociedad del siglo XVI, atónita ante la aparición de nuevas tierras y de hombres diferentes.

El debate sobre la conquista.

El descubrimiento, en 1492, de muchas islas del mar océano y, poco después, de extensas tierras en lo que se llamó Orbe Nuevo, removi6 el concepto medieval sobre conquista y posesi6n de pa6ses y gentes. Todav6a el 3 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI, conced6a, en la primera Bula *Intercaetera*, a los reyes de Castilla el derecho a conquistar para difundir la fe. Al d6a siguiente, y para zanjar las diferencias entre Espa6a y Portugal, pa6ses 6vidos de nuevas tierras, Alejandro VI, exped6a la segunda Bula, en la que ideaba una l6nea imaginaria a 100 leguas de las islas Azores para dividir las nuevas tierras: las del este ser6an para Portugal; las del oeste para Espa6a. Finalmente, esta imaginaria frontera qued6a establecida a 370 leguas de Cabo Verde. Con facilidad, el Papado repart6a el mundo entre dos potencias atl6nticas que hab6an encontrado islas, algunas desiertas, las m6s habitadas, a las que f6cilmente se pod6a acceder.³⁹

Los que firmaron y recibieron estas *Bulas* nunca imaginaron los problemas morales que pronto se desencadenar6an a medida que los castellanos se apoderaron de

³⁹ Las *Bulas Intercaetera* son conocidas tambi6n con el nombre de *Bulas Alejandrinas*. Fueron tres: la primera, del 3 de mayo de 1492 denominada *Intercaetera*. La segunda del 4 de mayo del mismo a6o, *Eximie devotionis*; la tercera del 26 de septiembre, *Dudum Siquidem*. Para su contenido y publicaci6n *Vid. Diccionario de historia de Espa6a*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, 2 v.

las Antillas y se establecían en ellas como señores de los naturales y como dueños de sus bienes y vidas, causando muerte y despoblación en las Islas; y aún más, cuando las gentes de Castilla penetraron en la Tierra Firme y conquistaron grandes civilizaciones, poseedoras de Imperios con sociedades organizadas conforme a leyes y reinos, como las de México y Perú. El choque fue tan brutal que treinta y cuatro años después de publicadas las *Bulas* de Alejandro VI, otro Papa, Paulo III, promulgaba nuevas *Bulas*, no sobre el reparto del mundo, sino sobre la naturaleza humana de los pobladores de las nuevas tierras. En una de ellas, la *Sublimis Deus*, se dice:

Dichos indios no sólo son capaces de la fe cristiana en cuanto hombres verdaderos [...] sino que los antedichos indios, y todas las otras gentes que más tarde llegaren a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deberán ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes. Más aún, pueden con libertad y dominio, libre y lícitamente, usar, poseer y gozar de lo dicho y no deben ser reducidos a esclavitud.⁴⁰

Entre ambas *Bulas*, las de Alejandro VI, y Paulo III, se había desatado una gran polémica, una terrible controversia que removió la conciencia de la Monarquía, de los Órdenes mendicantes, de juristas, teólogos y de hombres de bien. La polémica se centró en los justos títulos de posesión de tierras y hombres que la Monarquía de Castilla iba acumulando, es decir, el derecho de conquista y de sumisión a servidumbre. Por una parte, estaban los intereses particulares de riqueza aducidos por los que descubrían y conquistaban; “vinimos aquí, decía Bernal Díaz del Castillo, por servir a Dios y a su majestad y también por haber riquezas”.⁴¹ Por la otra, brotaba el despertar de una conciencia ética que tímidamente surgía ante los abusos y la esclavitud impuesta de hecho en las Antillas. Esta conciencia era la génesis de un nuevo derecho que se abría paso junto con un proceso jurídico y de cambio de mentalidad.

¿Qué hacer con estas nuevas tierras que se iban incorporando a Castilla inesperadamente con la sola fuerza de las armas de un puñado de hombres que

⁴⁰ La *Bula Sublimis Deus* ha sido publicada en varias ocasiones. La edición más reciente es la de René Acuña incluida en la obra de Fray Julián Garcés. *Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. XLVII- LVIII. La *Sublimis Deus* se expidió acompañada de otra Bula, la *Veritas Ipsa*, en la que Paulo III, toca a fondo el tema de la ilicitud de hacer esclavos. Vid. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano, *Filosofía y Letras*, México, Facultad de Filosofía y letras UNAM, 1941, T. I, No. I, p. 152.

⁴¹ *Apud.* John Elliot, *La España Imperial*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, quinta reimpression, 1996, p. 63.

preparaban sus expediciones privadamente? A la Monarquía, que ya ostentaba el título de católica, se le presentó un problema moral ante las noticias que llegaban de las Antillas. William H. Prescott recuerda estos momentos y afirma que la Reina, indignada al saber que habían venido de las Indias 300 esclavos en el tercer viaje de Colón en 1500 los cuales se estaban vendiendo en Andalucía, exclamó “¿Cómo se atreve Colón a disponer de esta manera de mis súbditos? Y mandó darles libertad”.⁴²

Es evidente que tal acción era un paso importante en el reconocimiento de los derechos de los indios.⁴³ Pero la lucha estaba empezando: en 1500 los Reyes envían a Francisco de Bobadilla para enderezar los desacatos del Almirante en las Antillas, aunque en 1503 se hace válida la encomienda; en 1504, la Reina añade un *Codicilo* a su *Testamento* en el que aboga porque los indios reciban pago por su trabajo “como personas libres como lo son y no como siervos”.⁴⁴ Es de gran interés el comentario que las Casas en su *Historia de las Indias*, ofrece sobre las disposiciones dadas por la Reina en su *Testamento* a la cual admiró siempre por su espíritu de justicia. En el comentario aduce que Isabel era engañada por estar las Indias tan lejos y que a veces legislabo con informaciones falsas o contradictorias.⁴⁵ Prescott se hace eco de esta interpretación al decir que “la Reina estaba a mucha distancia y que su corazón estaba oprimido” y que por ello, “en su *Testamento* añadió un *Codicilo* en el “que reclamaba los buenos oficios de su sucesor”.⁴⁶ La realidad era que, ante una situación histórica nunca antes vista, era difícil encontrar el equilibrio ante el afán de riqueza de los conquistadores y el respeto a los conquistados. De hecho, Fernando, a la muerte de Isabel, siguió legislando, tíbicamente, como regente de Castilla, para fijar restricciones a la esclavitud, pero la realidad era dramática. Y así, en 1511, el dominico fray Antonio de Montesinos, recogiendo el sentir de su Orden, pronuncia en La Española su famoso “Sermón de

⁴² William H. Prescott, *Historia del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Dña. Isabel*, México, Tipografía de R. Rafael, 1854, v. 2, p. 178.

⁴³ Para John Elliot, la decisión de la Reina implicaba la prohibición formal de la venta de esclavos, aunque de hecho hubo excepciones con los indígenas vencidos en guerras, *Vid. La España Imperial*, p. 68.

⁴⁴ En 1503, la Reina, en la Cédula de Medina de Campo, endurece sus posiciones ante Nicolás de Ovando, enviado como gobernador a las Antillas y le dice que los antillanos deben tributar como lo hacen los súbditos de Castilla, aunque permite el trabajo forzoso. En su *Testamento*, otorgado en Medina de Campo en 1504, la Reina reafirma la libertad de sus nuevos súbditos. *Vid. Diccionario de Historia de España*, v.2 pp. 446 - 449.

⁴⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Edición preparada por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, capítulo XII y XIII. Según Lewis Hanke, Las Casas comenzó esta obra en la Española hacia 1526 y la terminó en su vejez. *Vid. Lewis Hanke, Bartolomé de Las Casas. Letrado y propagandista*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1965, pp. 55-63.

⁴⁶ William H. Prescott, *op. cit.*, v. II, p. 382.

Navidad”: “¿Estos no son hombres, no tienen ánimas racionales; no sois obligados amarlos como a vosotros mismos?, preguntaba a los fieles en la misa.⁴⁷

Un año después el Rey reunía una junta de teólogos y juristas en Burgos para debatir oficialmente los problemas de las Antillas. Montesinos también acudió a ella. Tras largas discusiones en las que destacaron Juan López de Palacios Rubio y el dominico fray Matías de Paz, se redactaron las *Leyes de Burgos*, 1512, articuladas en siete principios en los que, por vez primera, se regulaban las relaciones de trabajo de los indígenas y la justificación de la conquista, desde la base de la libertad, siguiendo el *Testamento* de la Reina.⁴⁸ Se consideró también a los indios “como una clase especial de infieles y, por lo tanto, no puede hacerseles la guerra para despojarlos de sus bienes y someterlos sino tan sólo para propagar la fe”.⁴⁹ Fueron ellas un paso adelante en el gran debate, ya que, como dice Ángel Losada “constituyen el primer código en la historia de la humanidad que rigen la relación entre pueblo colonizador y pueblo colonizado”⁵⁰, si bien se enmarcan todavía en la teoría de la soberanía Papal para sustentar el derecho de la Monarquía española. De ahí que se invente una fórmula de compromiso, el *Requerimiento* y además se aceptan las encomiendas, sistema heredado de la Edad Media proveniente de la época romana aún vigente en la Península. En suma las *Leyes de Burgos* marcan el primer momento en que la acepta legislar ante la realidad indiana después de un debate en el que se llega a compromisos entre los partidarios a ultranza del indígena y aquellos otros que representan los intereses de los encomenderos. Para Lewis Hanke, “el promotor de las *Leyes de Burgos*, fray Antón de Montesinos, encarna el comienzo de la gran lucha por la justicia en América”⁵¹

Dos años después de promulgadas las *Leyes de Burgos*, un encomendero de La Española se hace dominico y toma la bandera de Montesinos: era Bartolomé de las Casas. Durante su larga vida no cesó de poner en entredicho el derecho de conquista y de servidumbre de los naturales del Nuevo Mundo. Viajero, luchador, propagandista, fue creando un ambiente de discusión y polémica acerca de cuestiones claves como el origen, naturaleza, racionalidad y libertad de los indígenas. En su lucha, se entrevistó

⁴⁷ Facsímil del Sermón de Navidad en fray *Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982. El Sermón ha llegado hasta nosotros recogido por las Casas en su *Historia de las Indias*, v.II, p. 382.

⁴⁸ Los detalles y la “Declaración de los siete principios” están expuestos en Ángel Losada, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1970, p. 68. Estas y todas las otras leyes posteriores, así como las *Bulas Alejandrinas* se reunieron en la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*, mandada hacer por Carlos II, en 1680.

⁴⁹ Vid. Ángel Losada, *op. cit.* pp. 70-71.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Lewis Hanke “The first Cry for justice in America” en *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*. Edited by Lewis Hanke, Boston, Little Brown and Company, 1967, v. I, p. 123.

primero con Fernando y después con Carlos V y Felipe II; todos le escucharon. He aquí el retrato hecho por uno de sus más devotos y exaltados biógrafos, Lewis Hanke:

Convirtiéndose en el renombrado campeón de los indios. Se alzó por medio siglo como una de las figuras dominantes de la época más dinámica y gloriosa que llegó a conocer España. En los años comprendidos entre su gran despertar, en 1514 en Cuba, y su muerte en 1566, acaecida en Madrid, fue sucesivamente reformador en la corte española, fracasado colonizador de Venezuela, obstructor de guerras que juzgo ilícitas en Nicaragua, paladín de la justicia y amparo de los indios en acerbos debates de eclesiásticos en México, promotor del plan colonización y cristianización de los indios de Guatemala por medios exclusivamente pacíficos, victorioso agitador de la corte en defensa de muchas leyes protectoras de los naturales de América y obispo de Chiapas, en la parte meridional de México. Después de su regreso definitivo a España en 1547, a la edad de 73 años, se hizo abogado universal de los indios y escribió y publicó varios de sus más importantes trabajos.⁵²

En uno de sus viajes a España, las Casas se encontró con Jacobo de Tastera, fraile franciscano muy pro indio, como adelante se verá. Ambos, afirma Ángel Losada, “se lanzan a una campaña desenfrenada denunciando los malos tratos de los colonos”.⁵³ La campaña cala tan hondo que la corte y el Consejo de Indias, promulgan en 1542, las *Leyes Nuevas*, en las que se elabora un programa de penetración pacífica, sin conquistas y se regulan las encomiendas. Se suprimen las encomiendas perpetuas, ya “al ocurrir la muerte del encomendero, la encomienda ingresara en el patrimonio real”, al decir de Silvio Zavala. Afirma este mismo autor que tal ley “provocó desasosiego entre los conquistadores y que se logró su revocación parcial en 1546, si bien se le quitó a los encomenderos la facultad de administrar justicia a sus vasallos”.⁵⁴ Hoy día podemos ver estas *Leyes* como un eslabón más de logros jurídicos dentro de este difícil debate por la justicia en América, debate que tanto preocupó a las Órdenes mendicantes y a la propia .

Una vez establecido en España, Bartolomé de las Casas sigue luchando en la Corte y logra, con la anuencia del Consejo de Indias, que se suspendan las conquistas en

⁵² Lewis Hanke, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 293.

⁵³ Ángel Losada, *op.cit.* pp. 185 -188.

⁵⁴ Silvio Zavala, *La colonización española en América*, México, Secretaria de Educación Pública, 1972, p. 109. La aplicación de las *Leyes Nuevas* en Perú, como veremos, condujo al país a una serie de guerras intestinas.

1549. Por fin el Emperador convoca a una junta en Valladolid, 1550 -1551, para tratar del derecho - justo o injusto - de las conquistas en tierras americanas. Para las Casas toda violencia era injusta, aunque tuviera como meta la conversión. Para Juan Ginés de Sepúlveda, escritor y humanista reconocido, el empleo de la fuerza era lícito para predicar el cristianismo. Para Sepúlveda, la superioridad cultural era una causa justa de guerra basándose, según él, en el Derecho Natural que reducía a un solo principio: lo perfecto debía mandar sobre lo imperfecto: “la torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras eran motivo de servidumbre”,⁵⁵ y añadía “se verifica (la superioridad cultural como causa de guerra justa) entre unos y otros habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos”.⁵⁶ Estas ideas no fueron originales de Sepúlveda, sino que él las tomó de Aristóteles. Sepúlveda creía que lo justo y natural:

era aquello que opinaran los hombres sabios y virtuosos [...] El Derecho Natural debía ser restringido a lo que sea la opinión de los hombres doctos, de tal manera que son los pueblos de superioridad natural y ética los que deben determinar aquello que sea justo por naturaleza.⁵⁷

Cuando las Casas y Sepúlveda se encontraron en Valladolid, habían redactado de antemano textos de argumentación a favor de sus respectivas teorías. Sepúlveda contaba con el *Demócrates II* y la *Apología*. Las Casas con otra *Apología*⁵⁸. Simplificando, las discusiones se centraron en cuatro argumentos para justificar la guerra exhibidos por Sepúlveda y rebatidos por las Casas:

- 1.- Someter por las armas a aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros.
- 2.- Desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana [...] y además evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios.
- 3.- Salvar a numerosos inocentes a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años.

⁵⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. “Estudio” de Manuel García Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 29.

⁵⁶ *Ibid.* p. 22.

⁵⁷ *Ibid.* p. 9.

⁵⁸ La gestación y el contenido de éstos documentos puede verse en Angel Losada, *op. cit.* pp. 248-250.

4.- La guerra se justifica porque con ella se abre camino a la propagación de la religión cristiana.⁵⁹

En este encuentro, las Casas sustentó múltiples razones por las cuales la guerra no era justificable ni siquiera para la Evangelización; en el fondo de muchas de ellas se enfatizaba la idea de que los naturales de América no caían bajo la categoría de infieles como los judíos y mahometanos; es más, ni siquiera obedecían a una Iglesia única, estructurada como poder nacional. Tampoco caían bajo la categoría de un poder que hubiera hecho la guerra a los cristianos, como era el caso de los turcos. Por ello, los naturales de las Indias no podían ser tratados como enemigos de la cristiandad. En fin, al terminar el encuentro no hubo documento oficial, sino un informe al emperador: los juristas elaboraron el suyo propio, apoyando a Sepúlveda; los teólogos hicieron su escrito en apoyo de las Casas.⁶⁰ Quizás no contento con este final, Bartolomé publicó su *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. El libro fue como una bola de fuego que incendió las prensas europeas y generó la Leyenda Negra;⁶¹ su autor se consagró como la voz más fuerte, aunque no la única, como pronto veremos, de la denuncia que se venía haciendo de los abusos desde el momento del descubrimiento. Pero la realidad es que si bien fray Bartolomé no quedó tan satisfecho como esperaba, las discusiones trascendieron no sólo a Universidades y Colegios religiosos sino a la Corte, al Consejo de Indias y la Monarquía. El ambiente pro indio, que tímidamente se generó en las *Leyes de Burgos*, se iba consolidando a medida que se ponía en entredicho la legalidad de las conquistas.

A menudo se cita al dominico Francisco de Vitoria como protagonista también del encuentro de Valladolid. No fue así pues Vitoria había muerto en 1546, si bien en sus escritos mostró posturas cercanas a su hermano de Orden, Bartolomé. Vitoria se había formado en París y allí enseñó en el Colegio de los dominicos. Al regresar a España en 1523, después de una corta estancia en Valladolid, fue llamado a dar clase de teología en la Universidad de Salamanca. Poco a poco se involucró en la controversia del momento sobre el derecho de conquista y tomó partido en contra de la guerra, a

⁵⁹ Estos cuatro puntos los tomé de Angel Losada *op. cit.* p. 167. Las Casas pensaba que la evangelización debía hacerse pacíficamente, sobre este aspecto hay que recordar que su primera obra importante, fue *De unico vocationis modo: Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, terminada hacia 1536 y publicada en español por el Fondo de Cultura Económica, en 1942. *Vid.* Lewis Hanke, *Bartolomé de las Casas. Letrado y propagandista*, p. 49.

⁶⁰ La síntesis sobre esta controversia puede verse en Angel Losada, *op. cit.* pp. 244 -275.

⁶¹ Como es sabido se hicieron muchas traducciones de la *Brevísima* a otras lenguas. La obra se sigue leyendo mucho, no ha perdido actualidad. La más reciente edición se debe al Dr. Miguel León Portilla, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, EDAF, 2004.

pesar de ser consultor de Carlos V. En Salamanca redactó sus *Reelecciones*, conjunto de textos jurídicos relativos a la conquista de América.⁶² En el duodécimo título “*De Indis recenter inventis*”, toma en sus manos las razones que se venían manejando en pro de la conquista y las organiza y expone en forma de títulos, con argumentos y estructura jurídica. Considera que todas ellas son títulos ilegítimos y que ni “la infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos señores y dueños [...] y que antes de la llegada de los españoles eran ellos verdaderos señores”. Piensa también que ni el Papa ni el Emperador tienen poder temporal para organizar el Orbe y que “el Papa sólo tiene poder en cosas espirituales como Cristo”.⁶³ Acepta como títulos legítimos el derecho a la libre circulación de personas, comercio, comunicación y de predicación del Evangelio, aunque no haya conversión. El título decimotercero y último “*De ivre belli*,” es un alegato en el que se van eliminando las razones que justifican las guerras excepto una: la guerra defensiva provocada por una injuria. Por lo tanto “no hay derecho al descubrimiento”, postulado mucho más tajante que los sostenidos por los demás protagonistas del debate.

En suma las dos *Reelecciones* relativas a América contienen mucha doctrina innovadora orientada a separar el orden natural y el de la gracia divina. Esta separación expuesta también en las otras *Reelecciones*, le lleva a diseñar un derecho natural que rige a los pueblos y a la comunidad universal, un Derecho público de gentes.⁶⁴ Para Vitoria todos los pueblos son respetables y tienen los mismos derechos. Difícil tarea para la que el dominico imaginó dos categorías de títulos, legítimos e ilegítimos rompiendo los esquemas existentes.⁶⁵ Resumiendo, los acontecimientos de 1492 causaron verdadero impacto en el mundo europeo y generaron un enorme debate acerca del derecho de conquista: se promulgaron bulas papales, codicilos en testamentos, y hasta un incipiente cuerpo de leyes; se propiciaron encuentros y discusiones entre juristas, teólogos y misioneros, que acudían a la corte para defender a los indígenas. Por primera vez en la historia, se abría camino lentamente el cuestionamiento del derecho a conquistar. Pero, como ya se habrá advertido, en este gran debate entraba también como

⁶² Las *Reelecciones*, (Repeticiones) se publicaron por primera vez en latín, en Lyon, por Jaques Boyer en 1557. Para esta tesis me baso en la edición de Antonio Gómez Robledo, *Reelecciones del Estado de los indios y del derecho de guerra*, México, Editorial Porrúa, 1974.

⁶³ Francisco de Vitoria, *op. cit.* pp. 59 - 72.

⁶⁴ Los tratadistas señalan a Vitoria como el pionero de la creación del derecho internacional que poco después consolidó el holandés Hugo Grocio. *Vid.* Antonio Gómez Robledo “*Introducción*” a las *Reelecciones*...p. XLV.

⁶⁵ Una síntesis de la obra de Vitoria y de la escuela de Salamanca puede verse en José Luis Abellán *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid Espasa - Calpe 1979, v. II, p. 340 - 350.

protagonista una discusión clave: la naturaleza de los habitantes de las nuevas tierras siguiendo el contenido de las palabras, ya citadas, fray Antón de Montesinos: ¿estos no son hombres como nosotros...?

La polémica sobre la naturaleza del indígena.

Las primeras décadas del siglo XVI fueron de afirmaciones y polémicas precisamente sobre en qué grado los naturales eran hombres de razón. Ya vimos que en las disposiciones de los Reyes Católicos y en las *Leyes de Burgos* se les menciona como súbditos, palabra que obviamente los equipara a los demás súbditos de la Monarquía. Pero la realidad era otra y las Casas se encargó de mostrarla cuando dijo que los colonos de La Española, a los naturales, los consideraban “bestias irracionales”.⁶⁶ El hecho es que pronto surgió una gran polémica sobre la irracionalidad que desde mediados del siglo pasado ha sido tema de atención cuidadosa por parte de tres reconocidos historiadores: Edmundo O’Gorman, Lino Gómez Canedo y Carlos Sempat Assadurian. Necesario es reconocer que una polémica tal, sería digna de una tesis doctoral y que aquí sólo se hará un breve resumen, señalando su importancia para esta tesis.

Para Edmundo O’Gorman, quien le dedicó un estudio en 1941 titulado “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”:

La polémica no fue sólo una teoría: está tejida en un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. La respuesta era importante pues de ella dependía cómo fundar el derecho de conquista y el régimen jurídico de los indios. De ella dependía el si o el no a la esclavitud.⁶⁷

O’Gorman señala el Caribe como punto de origen de la polémica y la pluma de fray Bartolomé de las Casas como medio de propagación. Concretamente señala la frase contenida en la *Historia de las Indias*, libro III, cap. 8, cuando fray Bartolomé describe el gobierno de Bobadilla en La Española, 1500 -1502:

Todos estos (los colonos de La Española), o algunos de ellos, fueron los primeros, según yo entendí y tengo entendido, que infamaron a los indios en esta corte de no saberse regir e que habían menester tutores, y fue

⁶⁶ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*. Traducción de Agustín Millares Carlo. Edición de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, libro III, cap. I.

⁶⁷ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI”, *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, enero- marzo de 1941, n. 1. p. 144.

siempre creciendo esta maldad, que los apocaron hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía y hacellos iguales de bestias.

A partir de éste y de otros textos similares, O’Gorman elabora una visión amplia de la polémica, con objeto, dice él, “de quedarnos con el meollo conceptual antropológico”,⁶⁸ que no es otro sino explorar la postura de varios autores acerca de que si los indios aparecen o no considerados como verdaderos hombres. Simplificando, piensa este autor que a partir de Montesinos se abre paso en la corte un ambiente favorable al indígena, ambiente que se refrenda en 1519 en Barcelona cuando debaten ante el Emperador las Casas y fray Juan de Quevedo, obispo del Darién y partidario de que los indios fuera siervos *a natura*. Momento álgido de la polémica es, según O’Gorman el instante en que aparece en la corte el dominico Tomás Ortiz en 1525 y expone su punto de vista sobre la naturaleza del indígena. Sus palabras lo muestran como uno de los peores detractores de los indios: “nunca creó Dios gente mas cocida en vicios y bestialidades”⁶⁹. En fin, y para no alargar más este tema, O’Gorman repasa la posición anti india de fray Domingo de Betanzos y la posición pro india del obispo Ramírez de Fuenleal, “quien precisaba que en entendimiento excedían a los españoles”;⁷⁰ explica el porque de la *Carta Latina* del obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés al Papa Paulo III a favor de los indígenas y afirma que la Bula *Sublimis Deus*, zanjó la polémica y consolidó la corriente humanista.

El análisis de conceptos y palabras tal y como aparecen en los cronistas es detallado y profundo, inclusive el referente al de los indios como siervos *a natura* defendido por varios, entre ellos Juan de Ginés de Sepúlveda. Piensa O’Gorman que la “nota específica de la naturaleza humana es la racionalidad y que la servidumbre por naturaleza consiste en un grado inferior de esa racionalidad”;⁷¹ en fin, el artículo de O’Gorman es sin duda un alegato en el que las propuestas y las contrapropuestas forman una secuencia muy ilustrativa para entender las diversas opiniones que surgieron hacia estos hombres que aparecieron, de repente en el universo. Su conclusión es también muy ilustrativa:

¿Hubo quien realmente sostuviera que los indios fueran animales? Creo que no [...] las frases en que los indios son considerados bestias de un

⁶⁸ *Ibid.* p. 148.

⁶⁹ *Ibid.* p. 150.

⁷⁰ *Ibid.* p. 151.

⁷¹ *Ibid.* p. 308.

modo absoluto aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario.⁷²

En resumen, el ensayo de O’Gorman nos permite acercarnos al “meollo conceptual antropológico” formado por los intentos de definición y clasificación de aquellos lejanos y diferentes hombres del Nuevo Mundo por parte de una elite pensante del siglo XVI. En esta elite hubo muchas opiniones, si bien ninguna que defendiera la animalidad.

El estudio de la polémica cobra nueva fuerza con el trabajo de Lino Gómez Canedo “¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, 1966. En él, el franciscano se propone hacer una revisión crítica del uso de las fuentes mostrando hasta dónde se puede exagerar. El testimonio de las Casas sobre la opinión de los colonos de las Islas genera, piensa Gómez Canedo, la teoría animalista, manifestada en varios pasajes de sus obras y en especial en el “Prólogo” a la citada *Historia*. Allí, al puntualizar las razones que le habían movido a escribir sus obras, afirma:

Lo sexto, por librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando destas oceánas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolos brutales bestias incapaces de virtud y doctrina⁷³.

En este pasaje de las Casas, afirma Gómez Canedo, está el origen de considerar a todos los españoles del siglo XVI como creyentes de la teoría animalista, es decir de que los indios fueran bestias. Y aduce como ejemplo el de Lewis Hanke quien en su obra *The First Social Experiment in America*, 1935, llega a decir “que la mayoría de los españoles que estaban en las Indias durante la primera mitad del siglo de la conquista tendieron a ver a los indios como “nobles salvajes” o bien como perros cochinos”⁷⁴. Pero, más allá de mostrar el abuso de las fuentes como en el ejemplo de Hanke, Gómez Canedo hace una nueva revisión crítica de la polémica analizando textos, algunos de ellos muy tempranos, provenientes de La Española. Piensa él que la opinión animalista de las Casas se consolidó en las obras de los cronistas dominicos como Agustín Dávila

⁷² *Ibid.* p.305. en este bando incluye O’Gorman a las Casas y a sus hermanos de Orden, fray Julián Garcés, Agustín Dávila Padilla y Juan José de la Cruz y Moya.

⁷³ *Apud.* Lino Gómez Canedo “¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 1966, p. 34. Reproducido en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Editorial Porrúa, 1993, pp. 77-94.

⁷⁴ *Ibid.* p. 30.

Padilla, Antonio de Remesal y Juan de la Cruz y Moya e incluso en el franciscano Juan de Torquemada quienes repitieron el argumento de de fray Bartolomé sobre los colonos.

En esta revisión crítica de Gómez Canedo es importante señalar el papel que jugó el dominico fray Domingo de Betanzos, figura venerada en su Orden desde su estancia en La Española con fray Pedro de Córdoba y agrandada por los cronistas dominicos como misionero en México. Gómez Canedo examina documentos, algunos ya publicados desde hace tiempo, otros recientes, en los cuales se muestra el sentir de Betanzos: la desilusión, el escepticismo y hasta una pobre estimación de la capacidad de los indios, “como niños”.⁷⁵ Esta lectura detallada de los documentos de Betanzos y sobre él, nos descubre a un nuevo protagonista de la polémica cuya opinión pesaba mucho en su Orden y en la Nueva España.

Hay un punto más que señalar en el ensayo de fray Lino: el análisis de las diferencias semánticas de palabras que aparecen en los textos como “incapacidad”, “irracionalidad”, “animalidad”, “bárbaros”, incultos”, “animales sin razón”. De ellas dice que hay que valorarlas en sus múltiples sentidos y contextos. Por ejemplo, cuando fray Pedro de Gante dice en una de sus cartas que se obtenían grandes frutos de los hijos de caciques y principales y poco de la gente común porque “estaban como animales sin razón”, Gómez Canedo se pregunta si el famoso educador franciscano trataría de enseñar la doctrina a meros animales.⁷⁶ En fin, tras una interpretación rigurosa, Gómez Canedo concluye que:

seguramente fue exagerada la incapacidad de los indios, su infantilismo y su barbarie unas veces con fines de explotación y otras con fines de justificar el paternalismo del sistema misional. Pero la “teoría animalista,” si fue avanzada por algunos, éstos no pudieron ser muchos ni de gran importancia, pues ello hubiera dejado huellas más claras en la documentación de la época y tales huellas no se han encontrado.⁷⁷

En suma, en ambos estudios se prueba la falta de documentos que sustenten la existencia de la teoría animalista en las primeras décadas del siglo XVI. En esta misma línea se sitúa Carlos Sempat Assadourian con su escrito “Hacia la *Sublimis Deus*: las

⁷⁵ Según Gómez Canedo, *op. cit.* pp. 44-46. El primer documento en el que se acusa a Betanzos fue dado a conocer por el P. Mariano Cuevas. Gómez Canedo además toma testimonio de una carta de Ramírez de Fuenleal de 1533, de un *Memorial* del propio Betanzos, de 1534 y de la *Retractación* que hizo en su lecho de muerte en 1549. *Vid.* Gómez Canedo, *op.cit.* pp. 44-46.

⁷⁶ *Ibid.* p. 49.

⁷⁷ *Ibid.* p. 51.

discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, 1998. Este ensayo de Sempat es extenso, con un recorrido historiográfico muy detallado y completo. En él interesa al autor esclarecer quienes fueron los protagonistas de la polémica en pro y en contra de la capacidad de los indios con objeto de valorar las opiniones que influyeron en la promulgación de la *Bula* por Paulo III.

Comienza Sempat resaltando el importante lugar de dicha *Bula* en los cronistas de la Orden⁷⁸, para los cuales la promulgación de ella fue un triunfo histórico. Pero va más allá y busca huellas de la persona que informó al Papa de la incapacidad de los naturales, según aparece en la *Bula* en la cual se culpa “al enemigo del género humano”, quien:

....so pretexto de que son incapaces de la católica fe se atreven a andar diciendo [...] que deben ser sometidos como brutos animales a nuestra obediencia. Y los reducen ellos a esclavitud, obligándolos con trabajos que ni siquiera imponen a las bestias de que se sirven⁷⁹.

Ahonda también en la *Carta Latina*, ya mencionada antes, que el dominico obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés envió a Paulo III poco antes de 1537. Allí se detiene en esta frase”:

Si alguna vez oyere vuestra santidad que alguna persona religiosa es de este parecer (que ose afirmar que los indios son incapaces) aunque resplandezca con rara entereza de vida y dignidad, no por eso ha de valer su dicho en esto. ..⁸⁰

Sempat realiza un trabajo muy detallado buscando a esa persona y caen sus sospechas en fray Domingo de Betanzos, misionero de La Española con fray Pedro de Córdoba y fundador de la Provincia de Santiago en México. Aun cuando entre los cronistas de la Orden, Betanzos goza de santidad, prudencia, don de la profecía y otras muchas virtudes, Sempat encuentra frases ambiguas en las que se deja ver un Betanzos

⁷⁸ Son ellos fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago en México de la Orden de predicadores*, Madrid 1596. Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, Madrid, 1619, y Juan José de la Cruz y Moya, *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*. Escrita hacia 1756. publicada en 1954-55, 2v.

⁷⁹ Paulo III, *Sublimis Deus* en René Acuña, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. LVI.

⁸⁰ *Carta Latina*, de fray Julián Garcés. En Carlos Sempat Assadourian “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre de Tastera con el padre Betanzos”, *Historia Mexicana*, México, Colegio de México, enero - marzo 1998, v. XLVII, no. 3, p. 474.

diferente. Su sospecha se confirma con la lectura de nuevos documentos, el *Documento franciscano de 1533* y el *Memorial del Consejo de Indias* del propio Betanzos, de 1532. Particularmente el *Memorial* le ofrece la evidencia buscada: la identidad de la persona que, revestida de santidad y aún de indigenismo en su propia Orden, muestra su verdadero sentir. Destaca que en el *Memorial*, Betanzos insiste en la necesidad de los repartimientos para conservar la tierra y evitar que los colonos españoles regresen a España; pide que se revoquen las concesiones dadas a los indígenas en especial que se les dé poder de ser alcaldes porque “allende de ser ellos unas bestias, se hace una cosa muy escandalosa, que los indios prendan a los cristianos”. Profetiza además que “los indios se han de acabar muy presto porque sus pecados son horribles”.⁸¹ Assadourian afirma que Betanzos manifiesta en este escrito una “cólera mística de profeta iracundo” contra los indios y que en él se ofrece, ampliada, una visión del pensamiento de fray Tomás Ortiz⁸².

La audiencia rechazó estas ideas por boca de su presidente el obispo Sebastián de Fuenleal, al mismo tiempo que la Orden Seráfica enviaba al Emperador un *Parecer de los franciscanos de la Nueva España sobre la capacidad de los indios*, 1533.⁸³ Este *Parecer*, es de gran importancia pues en él se refleja el grado de acercamiento de los franciscanos con los naturales y se pondera su capacidad. Todo es positivo:

La tierra está produciendo grandes frutos [...] los naturales tienen buena policía; sus hijos leen, cantan, canto llano, de órgano y contrapunto, hacen libros de cantos, enseñan a otros [...] y predicán sermones que les enseñamos con muy buen espíritu.

Este es, a grandes rasgos, el cuadro de la Evangelización que presentan los franciscanos. Pero no es menor el ataque al “religioso” que habla de incapacidad de los indios: “pregúntale si aprendió la lengua de los indios [...] y cuáles de los sudores y afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta” (de la predicación.) Y aún se dice más: “los que no saben la lengua no pueden opinar; pues no se aserraron los dientes para pronunciar la lengua de los indios, callen y tapen la boca a piedra lodo”.

El documento, firmado por fray Jacobo de Tastera y varios de los *Doce* es una muestra más del pro indigenismo de la Orden. Es, además, piensa Assadourian, un

⁸¹ Carlos Sempat Assadourian, *op. cit.* p. 508. El *Memorial*, junto con un escrito de Betanzos, está reproducido como “Apéndice” en el citado trabajo de Assadourian, pp. 522- 526 y 529-533.

⁸² *Ibid.* p. 508.

⁸³ El *Parecer* está reproducido en Assadourian como “Apéndice”, p. 526-529.

punto de acercamiento con el ideario de las Casas, amigo de Tastera y compañero de viaje a España en 1540, adonde fueron juntos para obtener la supresión de las encomiendas. En fin, el trabajo de Assadourian muestra muchos detalles respecto de esta polémica que culminó con la citada *Bula*: muestra que en el seno de las propias Órdenes no todos pensaban igual y que la lucha fue ardua. *Cartas y Memoriales* cruzaban el océano a veces con información contradictoria. También muestra el autor que los cronistas de las Órdenes a veces no eran tan objetivos ante figuras como Betanzos, revestidas de santidad; y por último el artículo es ejemplo de aprovechamiento a fondo de las fuentes con el objeto de llegar más cerca de la verdad.

Como final de este apartado sobre la polémica acerca de la naturaleza del indígena, se impone comentar la *Carta Latina* y la *Sublimis Deus*. La carta como se ha venido diciendo es obra del dominico fray Julián Garcés, formado en la Universidad de París, hacía 1479 y gran predicador en su Orden. En 1519 fue nombrado obispo de la “Isla Carolina o Yucatán”. Su imaginario obispado se hizo realidad hasta 1527, pero en Tlaxcala, en donde fue nombrado obispo y fue entonces cuando Garcés se trasladó a la Nueva España.⁸⁴ Pronto se compenetra con los problemas de los naturales y en 1533 escribe la citada *Carta Latina* que otro dominico, Bernardino de Minaya, entregó a Paulo III.⁸⁵ Escrita en elegante latín, en ella se guarda un alegato centrado en seis ideas:

- 1.- Los niños nativos son mejores que los españoles.
- 2.- La buena disposición de los indios para el Evangelio.
- 3.- Los indios poseen perfecto uso de razón y son más listos que los españoles.
- 4.- La barbarie indígena no es mayor que la antigua barbarie hispánica.
- 5.- Por sus acciones, se prueba la fe de los indios.
- 6.- Sobre los indios y su cristiana piedad.

Con estas seis razones, ampliamente expuestas, Garcés consolida un fuerte exhorto al pontífice para alentar la Evangelización porque dice:

⁸⁴ Estos y otros datos pueden encontrarse en René Acuña *op. cit.*, México, UNAM. 1995. pp. XV-XLII.

⁸⁵ La *Carta* está publicada en latín y en español en la citada obra de René Acuña, pp. 3 - 42.

Desde que los apóstoles dieron a conocer el camino de la salvación, jamás enfrentó la Iglesia católica, que yo sepa, cosa de mayor advertencia que ésta de administrar los talentos en las Indias.

Sin duda la *Carta Latina* recogía una corriente de pensamiento de exaltación de la capacidad de los indios - recordemos el *Parecer de los franciscanos de 1533* - y el Papa supo interpretar el mensaje que en ella se contenía. Y así, en 1537 promulgó la *Sublimis Deus*, un "breve Papal". El punto central de la *Bula* ya comentado es que:

atendiendo a que dichos indios nacen no sólo capaces de la fe cristiana en cuanto hombres verdaderos, sino que nos han informado que acuden prontísimos a esa fe [...] decretamos y declaramos con autoridad apostólica [...] Que los antedichos indios, y todas las otras gentes que más llegaran a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deberán ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes.⁸⁶

La firmeza con la que se define la naturaleza humana de los indígenas no deja lugar a dudas. Y "quienquiera que esté dotado de esta naturaleza, es capaz de recibir dicha fe", afirma. Con estos principios cimenta la Evangelización y acaba con la polémica, al menos dentro del marco de lo religioso. Hay que destacar además que en la *bula* se descalifica a "aquellos que se atreven a andar diciendo por todas partes que los indios [...] deben ser sometidos como brutos animales a nuestra obediencia. Y los reducen a esclavitud, agobiándolos con trabajos que ni siquiera imponen a las bestias de que se sirven".

A éstos, Paulo III los culpa de estar ganados por el enemigo del género humano, es decir Satanás. En definitiva, el contenido de la *Bula*, aunque breve, toca los puntos neurálgicos de la polémica: sataniza a los que profesan la tesis animalista y ofrece un marco jurídico- religioso en el que defender la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo. Naturalmente no hay que pensar que al día siguiente de promulgar la *Bula* terminó la controversia. Antes bien, cabe pensar que con ella se tuvo un instrumento importante para luchar en los foros de juristas y teólogos ya comentados y también para conformar la conciencia colectiva de los europeos y de los colonos que se instalaban en América. Esta *Bula* era parte de la doctrina de la Iglesia, doctrina que mucho pesaba sobre la Monarquía, y era también un triunfo de las Órdenes mendicantes que estaban

⁸⁶ Puede consultarse la *Bula*, en latín y en español en René Acuña, *op. cit.*, pp. XLII - LVII.

poniendo, quizá sin saberlo, las bases de un incipiente pero firme indigenismo, como se verá al hablar de fray Jerónimo de Mendieta.⁸⁷

Algunos planteamientos teóricos y metodológicos.

A lo largo de estas páginas hemos venido utilizando algunas palabras repetidamente para designar formas de conocer y registrar el pasado americano así como las culturas de los hombres de este continente. Me refiero a los términos de *historia*, *crónica*, *relato*, *comentario*, *antropología*. En rigor, el significado de estas palabras es casi del dominio público, si bien en un trabajo como este, es necesario precisar y matizar.

Sobre la palabra *historia*, bueno es recordar que es tan antigua como Herodoto, quien la usó para registrar sus conocimientos del pasado, tanto de los griegos “como de los de los bárbaros”. Proviene del verbo griego *historein*, buscar, indagar. El *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia da como significado el de “Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados”. La segunda acepción es: “Disciplina que narra estos sucesos”.⁸⁸ Es decir con esta palabra designamos tanto los hechos pasados como el registro de ellos y la disciplina que se ocupa de estudiarlo. Parecida es la definición del *Webster’s New World Dictionary: History* o *historia* es lo que ha sucedido en la vida de un pueblo, país o institución”. También “la rama del conocimiento que trata sistemáticamente con el pasado; un registro, análisis, correlación y explicación de acontecimientos pasados”.⁸⁹

Veamos cuál era el significado de la palabra historia a comienzos del siglo XVII. Para Sebastián de Covarrubias y Orozco, autor del primer diccionario monolingüe del español, *historia* es la narración y exposición de acontecimientos pasados y, en rigor de aquellas cosas que el autor vivió por sus propios ojos y da fe de ellas como testigo vista”.⁹⁰ Igualmente acertada es la definición contenida en el conocido como *Diccionario de Autoridades*: “relación hecha con arte: descripción de las cosas como

⁸⁷ Sobre la influencia de la *Bula* en escritores posteriores, Vid. Silvio Zavala, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

⁸⁸ *Diccionario de la lengua española*. Vigésima segunda edición, Real Academia Española, 2001.

⁸⁹ *Webster’s New World Dictionary of the American Language*, New York, Simon and Shuster, 1984.

⁹⁰ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid Luis Sánchez, 1611. Edición facsimilar, Ediciones Turner, 1979.

ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos memorables y las acciones más célebres”.⁹¹

Como vemos, en estas definiciones, que se dan la mano, se guarda una tradición de milenios acerca de esta palabra, la preferida para registrar y estudiar el pasado desde los griegos. *Historia* es, en sentido amplio cualquier registro del pasado, oral o escrito, que nos permite recordar e interpretar el quehacer del hombre.

Respecto de *crónica* derivada del griego *Chronos*, tiempo, es según el *Diccionario de la RAE*: “historia en que se observa el orden de los tiempos”. Parecida es la definición del *Webster’s*: “registro histórico de los hechos o acontecimientos dispuestos en la manera que ellos sucedieron” Covarrubias afirma que “está corrompido el vocablo de *crónica*, *chronicorum*, *annales sive historiae*”. “Vulgarmente llamamos *coronica* la historia de la vida de algún rey o vidas de reyes dispuestas por sus años y discurso del tiempo. Y *assi* tomó nombre de la palabra griega *chronos*, tempos.” Finalmente, el *Diccionario de Autoridades* ayuda a distinguir el matiz semántico propio de *crónica*, al definirla como “historia o annales en que se trata de la vida de los reyes, u de otras personas heroicas en virtud, armas o letras”.

En realidad, estos dos últimos diccionarios nos llevan a fijar que la *crónica* tiene mucho que ver con los *annales* es decir, con la narración en la que se respeta la secuencia por años, muy común en códices y documentos del siglo XVI, en los que se registró el pasado mesoamericano. Y es interesante recordar que la palabra *crónica* se usó mucho en la Edad Media para fijar la historia de reyes y héroes y de determinadas guerras, así como lo referente a monasterios y ciudades; en definitiva, se usó para narrar una secuencia breve y concreta, apegada al tiempo segmentado en unidades pequeñas. *Crónica* era muy usada en el siglo XVI - *Crónica* de los Reyes Católicos, *Crónica de Carlos V* - y no es extraño que pasara a las Indias para designar narraciones de un tiempo corto, a veces experiencias personales guerras y descubrimientos como se verá en los capítulos I y III, al hablar de los contextos historiográficos de Mendieta y de Garcilaso. Muchas de estas crónicas sirvieron como fuente para la redacción de las historias en las que se hacía una narración del tiempo largo como las de Oviedo, Gómara y Herrera por poner tres ejemplos. Ellos se basaron en los llamados “cronistas de Indias”.

⁹¹ *Diccionario de Autoridades*, Edición facsímil Madrid, Editorial Gredos, 1963. Su nombre antiguo es: *Diccionario de la lengua española en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad*. Compuesto por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, 3v.

En cuanto al término *relato*, el *Diccionario de la RAE* afirma que es conocimiento que se da generalmente detallado de un hecho. Narración o cuento”. El *Diccionario de Autoridades* define *relación* como: referir o contar alguna historia. Fórmase del supino *relatum*”. En realidad esta palabra es menos usada en el campo de la historiografía si bien Hernán Cortés la eligió para sus famosas *Cartas de relación*, en las que iba refiriendo los sucesos que él mismo protagonizaba en nuevas tierras y nuevas culturas.

Por último, importante es destacar que, para su extensa obra, Garcilaso escogió el título de *Comentarios Reales*. *Comentario* es según el *Diccionario de la RAE*, “juicio, parecer, mención o consideración que se hace oralmente o por escrito acerca de alguien o algo”. Este matiz de algo muy concreto lo encontramos en el *Diccionario de Autoridades*: “comentario es historia o cosa escrita con brevedad”. El hecho de que el Inca escogiera este nombre para una obra de tiempo largo y de escritura tan extensa nos lleva a pensar en su modestia. Ahora bien el adjetivo *reales*, además recalcar que son *Comentarios* verdaderos, ensalza la palabra y la pone al nivel de gran historia. Sin duda el Inca usó la imaginación al combinar estas dos palabras del título y logró ser muy original.

Actualmente las palabras aquí estudiadas son objeto de múltiples reflexiones por parte de los teóricos de la historiografía. Como ejemplo recordaré el ensayo de Walter Mignolo titulado “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, 1981⁹². Si bien considera Mignolo que *historia*, *anales*, *crónica* y otros vocablos similares, son estructuras que forman niveles discursivos y forman parte del metatexto historiográfico, “en el siglo XVI eran sinónimos para referirse al texto historiográfico”. Precisamente es así como se usan en esta tesis, indistintamente, con el mismo significado. Para concluir este punto no se puede dejar de mencionar que existe otro artículo de Mignolo, en el que dice que los “hechos sucedidos a partir del descubrimiento hasta la conquista llegan a nuestros días a través de tres clases de escritos: a), las cartas relatorias que narran con cierto detalle un acontecimiento; para Mignolo el diario de navegación de Colón inicia este tipo de texto; b), las relaciones que “son informes de la conquista y la colonización pedidos por la Monarquía que tienen por base un cuestionario oficial confeccionado por el Consejo de Indias [...] cuyo fin principal es recoger y ordenar la información acerca de las tierras conquistadas”; y c), la crónica, término que se emplea como historia.

⁹² Walter D. Mignolo “El Metatexto historiográfico y la historia Indiana” *Modern Languages Notes*, The John Hopkins University Press. 1981, vol. 96, no. 2, 358-402.

Mignolo fundamenta la sinonimia de estos dos términos en el uso que se les dio en griego: “formular preguntas apremiantes a testigos oculares”⁹³. Finalmente, respecto de la palabra historiografía aclararé que aquí es usada en un sentido etimológico y tradicional: el estudio de la historia escrita, es decir, de los registros del pasado con los cuales es posible construir una historia extensa, así como nuevas interpretaciones de lo sucedido con planteamientos teóricos sobre el acontecer humano, es decir la teoría de la historia y así mismo lo que ahora se cultiva con gran gusto, estudios sobre los autores y sus obras, es decir, historiografía.

A diferencia de los conceptos anteriormente explicados, el de *antropología* es de uso relativamente reciente. Se empezó a usar en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los historiadores y sociólogos enfocaron sus investigaciones a las sociedades que llamaron “primitivas” y que hoy consideramos simplemente como diferentes a las de tradición europea. Entre las muchas definiciones de esta nueva ciencia recordaré dos: la primera de Adamson Hoebel, que por breve y sencilla dice mucho: “Science of man and culture” (ciencia del hombre y la cultura)⁹⁴; la segunda más extensa, de Melville Jacobs: “antropología es el estudio científico del desarrollo físico, social y cultural y de la conducta de los seres humanos desde su aparición en la tierra”.⁹⁵ En definitiva, podemos decir que es la disciplina consagrada a estudiar al hombre y sus formas de hacer cultura. Como tal es muy amplia, centrada siempre en el hombre, en lo humano. En realidad, el hombre siempre ha estudiado al hombre y a sus creaciones y cabe recordar que el humanismo, coronado como rey en el Renacimiento, existe ya en las culturas antiguas.

En el siglo XVI, cuando los europeos fueron entrando en contacto con innumerables pueblos de cultura y lengua muy diferente, se desarrolló en algunos de los que llegaban al Nuevo Mundo el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de esas gentes. Ese interés obedecía a causas muy variadas una vez implicaba el propósito de dar a conocer a los monarcas, cuáles eran la gente que se habían conquistado y sometido a su autoridad. Un ejemplo lo ofrecen *Las Cartas de*

⁹³ Annie Badilla Calderón “La información y los textos jurídicos de la colonia” en *Revista de comunicación social La Laguna (Tenerife)* - diciembre de 1998 no. 12. *Apud.* “Cartas, crónicas y relaciones de la conquista y del descubrimiento” en *Historia de la Literatura Hispanoamericana* (Época colonial), L. Iñigo Madrigal (compilador) Madrid, Editorial Cátedra, 1980. Recurrí a este texto, en el que se cita a Mignolo porque no me fue posible consultar directamente su texto. <http://www.lazarillo.com/latina>.

⁹⁴ Adamson Hoebel, *Anthropology: The Study of Man*, New York, Third Edition, McGraw-Hill company, 1958 p. 4.

⁹⁵ Melville Jacobs and Bern J. Stern, *General Anthropology*, New York, Barnes and Noble, 1955, p. 1.

Relación dirigidas por Hernán Cortes a Carlos V. Si bien tratan ellas de los acontecimientos de la conquista de México, aluden no pocas referencias a la naturaleza de los indios, su policía o barbarie, sus lenguas, formas de organización y trabajo, su religión descrita muchas veces como idolatría.

En otros casos fueron funcionarios de la administración española en tierras americanas quienes inquirieron sobre temas como las de las antiguas formas de tributación, trabajo y gobierno indígenas. Ello para aprovechar lo ya existente al establecerse el nuevo sistema de gobierno. Por su parte hubo frailes misioneros que indagaron con distintos métodos acerca de las religiones de los aborígenes para desterrar en ellos las creencias y prácticas tenidas como idolátricas.

En éstas y otras formas de interés por conocer a las gentes de las tierras descubiertas y conquistadas hubo posturas y actitudes en ocasiones muy distintas. Por ejemplo hubo acercamientos con enfoques que caben calificar de etnocentrismo y aun racistas, entendiendo esto como empeños de conocer al otro de cultura diferente teniéndolo como inferior e incapaz, precisamente por no ser igual que el enfoque europeo. Las posturas etnocéntricas muy difícil de erradicar llegaron en algunos casos a condenar costumbres y visiones del mundo y aun de lenguas diferentes como propias de gentes bárbaras y bestiales. Postura contraria a la anterior fue asumida por algunos que hicieron defensa de los méritos y creaciones culturales que afirmaban existían en muchos pueblos indígenas.

Las expresiones de frailes como fray Bartolomé de las Casas, fray Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta aparecen como antecedentes de lo que más tarde se ha llamado indigenismo, contrapuesto incluso a veces a quienes pensaban que sólo su propia lengua y cultura eran valiosas. Esta última postura podría describirse como hispanismo etnocéntrico. Justamente nos fijaremos aquí en la postura y expresión de fray Jerónimo de Mendieta en tierras mexicanas y de Garcilaso de la Vega, el Inca con respecto al mundo andino, como formas de acercamientos de un indigenismo que valora los logros culturales indígenas sin que ello implique un rechazo de todo lo aportado por los españoles, de modo especial la religión cristiana y las normas jurídicas derivadas, en última instancia, del derecho romano.

Mucho tiempo después se fue desarrollando desde el siglo XIX lo que puede describirse como propósito metodológico de comprensión del hombre y su cultura por distintas que fueran de las propias del investigador. Así fue consolidándose la rama del

saber que llamamos Antropología. Situada ella en el contexto de las ciencias sociales y las humanidades, fue abarcando el estudio de la cultura de un grupo, bien sea de aquel al que pertenece el investigador o de gentes distintas. Al referirse al estudio de la cultura se incluyó el de los rasgos somáticos y hábitos del correspondiente pueblo. Así se consolidó la llamada Antropología Física que modernamente comprende a otras disciplinas como la genética.

Otras ramas de la Antropología que tienen antecedentes en algunas de las pesquisas realizadas por frailes del siglo XVI son la investigación acerca del pasado de un pueblo, lo que abarca desde la descripción de vestigios materiales dejados por ellos hasta testimonios que puede calificarse de históricos. Últimamente las ciencias antropológicas abarcan así a la prehistoria y la arqueología y se relacionan también con la historia.

Las lenguas habladas por pueblos diferentes al que pertenece quien busca conocer al otro, han sido también objeto de interés. Ello ocurrió en el Nuevo Mundo desde poco después del encuentro de los europeos con los indígenas. No pocos frailes empeñaron en conocer y describir esas lenguas y prepararon gramáticas y vocabularios de ellos. En los tiempos modernos hay una rama de la Antropología que se nombra Lingüística antropológica

Finalmente para abarcar todo lo concerniente al conocimiento del hombre y su cultura no como realidades estáticas, sino siempre en procesos de cambio e intercambio se han concebido conceptos como los de Etnografía - descripción de modos de vida y pensamiento de un pueblo-; Etnología -análisis y comprensión de lo que al respecto se ha podido describir - y Antropología cultural que comprende el estudio del “todo social y cultural de un pueblo”. Es más contamos ya con muchos tratados en los que se ha ido conformando una teoría antropológica.⁹⁶ Autores universalmente conocidos han especificado muy bien el contenido, método, objetivo y aportaciones de esta nueva ciencia. Como ejemplos recordaré al inglés Edward Burnett Tylor, autor de *The Anthropology. Introduction to Study of Man an Civilization*, New York, 1881; a Lewis Henry Morgan, autor de *The Ancient Society*, New York, 1887; a Melville Herskovitz,

⁹⁶ Sobre la relación antropología - historia puede consultarse el capítulo “Razas e historia” de Claude Lévi- Strauss en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979. También el libro de José Alcina Franch, *En torno a la antropología cultural*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1975. De este mismo autor, *Arte y antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

autor de *Man and his Works: the Science of Cultural Anthropology*, New York, 1948; a Lévi- Strauss con su famosa *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958;⁹⁷

Ahora bien, si volvemos los ojos a la historia encontramos que desde la antigüedad hubo autores que registraron el pasado de pueblos ajenos a ellos con enfoque humanístico, como un quehacer más allá de la simple tarea de conservar el pasado; supieron ellos conferir al relato histórico una dimensión crítica y aun filosófica y captaron el valor de las culturas, lo que hoy se llama etnología. Tenemos entre otros ejemplos, los nombres de Herodoto, Jenofonte, y Tácito. Pero tanto ellos, como otros posteriores, nos dejaron la información etnológica en su propia lengua, adaptándola a su propio punto de vista y a la mentalidad de sus lectores.

Precisamente en el siglo XVI, cuando se produce el gran cambio muchos de los historiadores de Indias llevan su humanismo muy lejos y desarrollan la facultad de aprender lenguas y de adentrarse a fondo en otras culturas, casi siempre con afán apologético y reivindicatorio. Son ellos pioneros en el conocimiento y revalorización de otros hombres y así han sido considerados las Casas, y Sahagún, si bien el grupo puede y debe ampliarse a otros que trabajaron por lo mismo.⁹⁸ Es el caso de Mendieta y Garcilaso, ellos también supieron las lenguas de las culturas que historiaron y se involucraron en los sentimientos de nahuas y quechuas. Ambos lo hicieron desde diferentes perspectivas aunque buscaban similar objetivo: defender la naturaleza humana del indígena y exaltar sus creaciones culturales.

A la luz de esta realidad es hora de preguntarnos si la Antropología es una forma de investigación utilizada por los historiadores de siglos pasados o es más bien una forma de saber, una disciplina con método científico que se ha ido perfilando en los siglos XIX y XX. Creo que es, a la vez, ambas cosas: como forma de saber, con su propia teoría y método, es una disciplina moderna, pero como forma de conocimiento de pueblos y culturas ha sido utilizada por los historiadores que nos precedieron, entre ellos los ya citados las Casas, Sahagún, Mendieta y Garcilaso. Estos dos últimos

⁹⁷ Datos sacados de *The Dictionary of Anthropology*, Edited by Thomas Barfield, Oxford, 1997. Cabe resaltar que este diccionario, muy completo, no cuenta con una definición de antropología, aunque sí con muchas de las diversas ramas de esta ciencia.

⁹⁸ Sobre Sahagún Vid. Miguel León Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún pionero de la antropología*, México, UNAM y Colegio Nacional, 1999; también Adamson Hoebel, *Anthropology. The Study of Man*, New York, Mc Graw, - Hill Book Company, pp. 507-508. Sobre las Casas Vid. Angel Losada, *Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* Madrid, Editorial Tecnos, 1970. p. 356 y ss; Miguel León Portilla, "Introducción" a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Edad, 2004, pp. 32-36.

muestran en sus escritos una conciencia orientada a la comprensión de los indígenas, conciencia que se documenta en las reflexiones que aparecen sobre ellos.

Pienso que tales reflexiones son dignas de una mirada en la que se puede perseguir lo que O’Gorman llama “el meollo conceptual antropológico” de algunos autores del siglo XVI. Para captar este “meollo” me pareció acertado el escoger unos cuantos conceptos que definen y clasifican la naturaleza humana y su capacidad de creación cultural: naturaleza del indígena; racismo o etnocentrismo; indigenismo e hispanismo; policía y barbarie; y, religiosidad e idolatría. El análisis de tales conceptos nos permitirá conocer la forma en que fray Jerónimo y el Inca Garcilaso participaron en el gran debate del siglo XVI, debate que no sólo concierne a América sino a todos los pueblos y a todas las épocas; es de dimensiones universales. Ambos autores, con su pluma ayudaron a comprender sus mundos, rompiendo los moldes medievales etnocéntricos y acercándose así a una nueva concepción histórico antropológica de las diferencias culturales. Como se verá ellos lograron influir, a través de sus escritos en la génesis de una conciencia nacional americana, que se sigue consolidando hasta nuestro presente.

Contenido de la tesis.

La tesis está distribuida en cinco capítulos, más un capítulo introductorio: los dos primeros están dedicados a fray Jerónimo de Mendieta; el tercero y cuarto al Inca Garcilaso de la Vega; y, el quinto versa sobre las propuestas de los cronistas desde una perspectiva comparativa.

El capítulo introductorio es amplio, contiene una exposición general sobre las figuras de Mendieta y Garcilaso y su significado a la luz de la historiografía moderna, así como el papel de cada uno de ellos dentro del contexto histórico del siglo XVI y particularmente como protagonistas del gran debate que se suscitó a raíz de la conquista de América. En él se tratan también otros puntos como son el objetivo de esta tesis y los planteamientos teóricos metodológicos necesarios para desarrollarla.

El capítulo primero trata sobre la vida y la obra de fray Jerónimo tomando en cuenta las interpretaciones de sus muchos biógrafos y mi propia lectura de sus obras. En ella me detengo a observar su juventud en España, su llegada a México y sus años de servicio a la Orden Seráfica. Destaca la imagen del cronista, ferviente y devoto, que se negaba a entregar en manos de la Iglesia secular el poder que habían logrado los

religiosos: del hombre trabajador e incansable a quien no se le cerraba ninguna puerta, capaz de demandar y exigir para el otro lo que no pedía para sí mismo. También describo la preparación intelectual que tuvo el fraile, que junto con su gran pluma lo llevó a convertirse en el gran redactor de su Orden: y a desarrollar otras tareas, como la de administrar conventos. Entre estas tareas destaca la de reformador de la Orden franciscana; también relató su regreso a España en 1570, por cuestiones de orden político y su vuelta a México, en 1573, lugar en el que se quedará siempre, trabajando para su Orden y para los indígenas. Apunto que fue el año de 1597 cuando termina su gran obra la *Historia eclesiástica indiana*, que trata de la historia de la Evangelización, obra que, a mi parecer, en la práctica rebasa el sentido teológico para el que fue escrito. En este capítulo también hago mención de Don Joaquín García Icazbalceta, editor del siglo XIX, ya que fue el primero en recuperar, reunir y publicar todas sus *Cartas* así como la *Historia* que estuvo perdida por más de doscientos ochenta años.

El segundo capítulo trata de la personalidad de Mendieta en el siglo XVI y el contenido antropológico de su obra: su lucha por los más débiles y el espíritu con el que enfrentó la Evangelización, de acuerdo con los principios de sus antecesores, los franciscanos de la estricta observancia. Estos antecedentes junto con sus ideales de justicia y las enseñanzas que tomó de franciscanos que con anterioridad habían estado en Nueva España, como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Motolinía y del dominico fray Bartolomé de las Casas me dieron una imagen concreta de fray Jerónimo. De esta manera, fue más fácil para mí, escoger los cinco conceptos, ya citados, algunos de ellos desdoblados en dos complementarios o contrarios de índole antropológica y que vuelvo a mencionar: naturaleza del indígena; racismo o etnocentrismo; indigenismo e hispanismo; policía y barbarie; religiosidad e idolatría; y a través del análisis de ellos, comprobar y valorar la personalidad de este historiador y así poder sacar una conclusión sobre la labor de Mendieta, de acuerdo al objetivo deseado en este trabajo.

A continuación y con el mismo esquema, con el mismo rigor estructural, dedico también dos capítulos al otro cronista seleccionado, el Inca Garcilaso de la Vega. En el capítulo tercero de la investigación hice una reconstrucción de la vida de este historiador, a partir de los testimonios que otros escritores y biógrafos aportaron sobre él y con datos que él mismo menciona en sus obras, datos autobiográficos que suministran mucha información sobre acontecimientos en los que participó y dan luz sobre muchos episodios de su vida. Los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*, son una gran crónica de la cual “me serví mucho” como dijera Torquemada de la

obra de Mendieta. En ella se narran acontecimientos que abarcan varios siglos de historia. La historia de los Incas, desde su más remoto inicio, de acuerdo con la cronología de Garcilaso, hasta las guerras civiles en el Perú, iniciadas después de la Conquista, por grupos de españoles que buscaban detentar el poder. En este capítulo me refiero a la niñez de Garcilaso en el Cuzco; sus años en España; también hago mención de su biblioteca y recuerdo su muerte en 1616. Además aludo a sus primeros escritos de índole filosófica y humanista: la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo. Me ocupó de los escritos en los que ejerce labor de historiador como son: *La Florida*, *Los Comentarios reales* y *La Historia general del Perú*, libros que, en este capítulo tercero, describo someramente, ya que en ellos encontramos un sinnúmero de datos acerca de multiplicidad de materias: su postura frente a los naturales no incas, de los que Garcilaso no se ocupa mucho, y su Incaísmo en donde, desde un punto parcial ensalza en demasía a la *Panaca*⁹⁹, materna; pero también hago referencia al hispanismo, que refleja todas sus obras. En resumen esta biografía del Inca, más bien un seguimiento de su vida, de acuerdo a mis lecturas, la hice con el fin de que me sirviera como un marco de referencia, que me ayudara a medir la repercusión que en el tiempo han ejercido sus obras: considero dicho seguimiento de vital importancia para entender, de manera más clara, el contexto en que vivió nuestro autor. Además de que así también podré apreciar más su *Historia* y dilucidar su significado ya que, como dijimos anteriormente, las crónicas no son solamente una fuente de información ya que reflejan el pensar y sentir de su autor y el mensaje que dirige a un determinado público.

En el capítulo cuarto, también hago referencia, a los mismos cinco conceptos antropológicos que escogí en Mendieta, para a través de ellos, hacer un análisis de cuyo resultado logré obtener un conocimiento más concreto de la postura de Garcilaso hacia los indígenas: de su Incaísmo y de la influencia que tuvo con su labor de historiador y de literato a favor de que la cultura peruana, que existía antes de la dominación española, fuera aceptada y valorada en el Viejo Continente. El fue la muestra viviente, el mejor ejemplo de la integridad mestiza lo cual le sirvió para promover en los grupúsculos de intelectuales españoles y mestizos, con los que tanto trato tuvo en España, la aceptación de la realidad americana. Su sentido de integración de culturas, puesto de manifiesto en este cuarto capítulo contribuyó a que en la zona andina, continuara en evolución la nueva cultura que había nacido con el choque de dos

⁹⁹ Rama familiar.

mundos, en una sociedad mestiza, en la cual se mezclaban tradiciones y se implantaban normas de vida españolas y nuevos cultos religiosos.

Por último, el quinto capítulo está dedicado a comparar y valorar conjuntamente el pensamiento de estas dos figuras, la de Mendieta como una voz pro indígena en la naciente conciencia de la Nueva España al igual que la de Garcilaso, también como una voz pro indígena en la naciente conciencia del Perú. En él hago una semblanza compartida de estos dos historiadores, español uno y peruano el otro, aunque ambos mestizados por voluntad propia. De nuevo sigo la línea del análisis de los conceptos antropológicos ya citados con objeto de comparar interpretaciones, propuestas y logros acerca de la naturaleza humana y de las culturas de América.

Estos dos cronistas dejaron importantes aportaciones en el contexto de las crónicas que se generaron en América en el siglo XVI. Tales crónicas dieron a conocer la naturaleza, la geografía y la historia de un mundo desconocido y así enriquecieron la historia universal. Por otra parte las crónicas de Indias suponen una gran novedad frente a las crónicas europeas ya que, ante un Mundo Nuevo, con una realidad totalmente diferente a la conocida, tuvieron que dar nuevas respuestas para registrar ese mundo. Sintetizando creo que las nuevas respuestas se dieron en dos niveles: por una parte el mundo real radicalmente distinto al conocido, tenía que ser registrado con nuevos mecanismos; por la otra adoptaron nuevas perspectivas para entender ese mundo que salió de los esquemas de las culturas con anterioridad conocidas en Europa. En suma, además de su aportación exclusivamente histórica, dan respuestas a una serie de realidades difíciles de comprender especialmente las referentes a hombres, lenguas y culturas. Por ello los cronistas americanos han sido muy estudiados en particular desde la perspectiva de la Historia y recientemente de la Historiografía y menos desde la comprensión de las culturas ajenas tema de lo que hoy se conoce como Antropología. Usando un concepto moderno se puede decir que la dimensión antropológica de ellos los hace más completos, más humanos y humanistas, más cercanos a nosotros.

Como conclusión adelantaré que Mendieta y el Inca nos han dejado aportaciones perdurables para la comprensión de la identidad de los países que hoy ocupan la antigua Mesoamérica y la zona andina, donde la mezcla biológica y cultural es evidente, con transformaciones que no cesan. En un mundo globalizante como el nuestro el pensamiento de ambos cobra valor universal ya que en él se refleja un hecho histórico que hoy se repite en proporciones gigantescas: los desplazamientos de pueblos con las

consiguientes mezclas de hombres y culturas. En estos desplazamientos, los que llegan no siempre son aceptados precisamente porque tienen diferentes costumbres y a veces diferentes lenguas, lo cual entorpece el acercamiento y el entendimiento. La lectura de obras como las de estos autores ayuda a crear una conciencia integradora en cualquier espacio y momento histórico, porque ellos supieron apreciar el valor de las diferencias culturales.

CAPÍTULO I. VIDA Y OBRA DE JERÓNIMO DE MENDIETA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DE LA NUEVA ESPAÑA.

Introducción.

La *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta es una de las mejores crónicas que se escribieron en el siglo XVI. Una parte importante de ella se refiere a Mesoamérica y a la Evangelización; es una fuente de primer orden para el conocimiento de muchos aspectos geográficos, sociales, económicos, políticos y religiosos de la naciente vida colonial. La obra no trata tan sólo de sucesos que acontecieron después de la llegada de los frailes a México, sino que abarca casi todo el siglo XVI, e incluso ofrece una amplia visión de la historia prehispánica. Como otros cronistas de su tiempo, fray Jerónimo comienza su *Historia* recordando la colonización de las islas Antillas y ponderando la figura de Colón como el instrumento de Evangelización del Nuevo Mundo. Afirma: “finalmente escogió Dios por medio e instrumento a Colón para comenzar a descubrir y abrir el camino de este Nuevo Mundo”¹⁰⁰

Fray Jerónimo vivió en la Nueva España cerca de cincuenta años, durante los cuales la situación novohispana pasó por diferentes etapas. Recordemos que al término de la Conquista, todo fue confusión y caos, un estar y no ser, angustia ante lo desconocido; de la noche a la mañana los naturales no tuvieron de qué asirse. Los indígenas dudaron de que sus creencias fueran válidas, no comprendían la nueva cultura impuesta a un precio muy alto; también les era difícil cambiar de golpe su cosmovisión ancestral. Así lo deja ver Mendieta cuando escribe: “Mayormente en ese tiempo en que estaban como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado, y finalmente de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas”¹⁰¹. Treinta y tantos años después de la Conquista, todavía eran tiempos difíciles para todos, españoles e indígenas, y para los últimos más porque se les imponía una cultura distinta. Jerónimo de Mendieta trabajó cincuenta y dos años en México intentando aliviar esta situación. Veamos su vida.

¹⁰⁰ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro I, capítulo I.

¹⁰¹ *Ibid.* libro III, capítulo XIII.

La Imagen de Mendieta a través de sus biógrafos.

La vida de Jerónimo de Mendieta ha sido ampliamente estudiada por diversos autores, cada uno con un enfoque diferente según sus propios puntos de vista y el contexto histórico en el cual escribía la biografía del fraile. Me parece apropiado hacer una secuencia de las semblanzas en orden cronológico de sus biógrafos.

El primero que proporcionó algunos datos biográficos de Mendieta fue fray Juan Bautista, discípulo de él, en el “Prólogo” que escribió, en 1606, a su *Sermonario en Lengua Mexicana* en donde dice: “Tuve por maestro al religiosísimo y bendito padre Fr. Hierónimo de Mendieta; siendo mi guardián en el convento de Huexocingo. El cual llegó de España a esta ciudad de México, año de cincuenta y cuatro”.¹⁰² En 1615, Juan de Torquemada, contemporáneo de Jerónimo de Mendieta, escribió un capítulo pequeño sobre él, en el libro XX de la *Monarquía Indiana*, titulado “Vida del muy religioso padre fray Gerónimo de Mendieta” donde ofrece una semblanza de la vida y obra del fraile. Este capítulo, junto con las referencias que hizo el autor sobre el fraile a lo largo de toda la obra, ha sido la fuente principal en la que se basaron autores posteriores que han escrito sobre fray Jerónimo.

Fray Juan de Torquemada destaca diversos aspectos del carácter y la personalidad del fraile: “Y así fue compañero de muchos y le encomendaban negocios arduos y de importancia, confiando de su industria y buen talento, su buen despacho”.¹⁰³ Un aspecto al que hace mención Torquemada es la inteligencia y sabiduría de fray Jerónimo, cualidad que, para él, fueron algunas de las causas por la que se eligió a Mendieta para conformar la tabla con la distribución de los oficios en la Orden, tanto de guardianes como de intérpretes, los cuales eran utilizados por los frailes que no hablaban náhuatl para predicar la religión.

El mismo Torquemada menciona la clara mente de fray Jerónimo, quien al ser encargado de distribuir los oficios logró intuir la inconveniencia de que esta tarea fuera hecha por una sola persona. En una carta que escribió al Ministro General de la Orden, Francisco de Gonzaga en los años ochentas, le sugería que se creara una cofradía encargada de distribuir los cargos dentro del convento para evitar que dichos oficios se

¹⁰² Fray Juan Bautista, “Prólogo”, *A Jesucristo N. S. ofrece este Sermonario en Lengua Mexicana su indigno siervo...*, México, en casa de Diego López Dávalos, 1606.

¹⁰³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, edición de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1977, libro XX, capítulo LXXIII.

concedieran arbitrariamente favoreciendo a unos y perjudicando a otros. Esta cofradía, según Torquemada, estaría inspirada por Dios: “y en orden de que estas cosas de elecciones fuesen ordenadas a sólo el servicio de Dios y buen gobierno de las provincias”.¹⁰⁴ Sin embargo, esta cofradía nunca llegó a integrarse. En ella no se proporciona ninguna fecha, pero se deduce que si el ministro general de la orden era Gonzaga, ésta fue escrita alrededor de 1581. En ese año Mendieta era guardián en el convento de Xochimilco.

Además de ofrecer estos datos, fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana* habla de ciertos escritos que fray Jerónimo redactó y hace una ligera alusión a la *Historia eclesiástica* cuando dice:

Este Mendieta, escribió un libro al que llamó *Historia eclesiástica indiana*, el cual envió a España al padre comisario general de Indias para que lo hiciese imprimir; obra, cierto grandiosa y de mucho trabajo y gusto, no sé qué se hizo.¹⁰⁵

Menciona también otro libro original escrito por fray Jerónimo, que contenía muchos avisos y constituciones para la reforma y vida, así como muchas cartas de gran erudición escritas con diferentes propósitos. El propio Torquemada, confiesa, en su *Monarquía Indiana*, libro XX, “que de algunos borrones de la *Historia eclesiástica* y de este libro me he aprovechado mucho”.¹⁰⁶ Aclara este fraile, en el mismo libro, que Mendieta fue un investigador de las vidas de los santos varones, aunque lo acusa de haberse aprovechado de los libros de otros religiosos que habían escrito sobre el tema. En realidad, Torquemada “se aprovechó” muchísimo de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, como mostró Joaquín García Icazbalceta, tema que se verá en la página siguiente.

Otro franciscano, fray Agustín Vetancurt, a finales del siglo XVII, en la obra llamada *Teatro Mexicano* en la parte correspondiente al “Menologio Franciscano”, narra cómo algunas de las cosas escritas por Mendieta fueron utilizadas por sus compañeros:

Escribió muchos sermones de que se valió el Juan Bautista, como lo dice en el Prólogo que imprimió del Adviento, donde dice también que V.P.

¹⁰⁴ Esta carta de Torquemada, está en su *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo, LXXIII.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ *Loc. cit.*

Mendieta escribió *La Monarquía Indiana*, y que a él se la dejaba, pero que fue a dar a manos del P. Torquemada, discípulo suyo, que le dará no menos espíritu que su Autor.¹⁰⁷

A ciencia cierta no se sabe si la equivocación de llamar *Monarquía Indiana* a la crónica de fray Jerónimo, fue hecha adrede por este autor para hacer énfasis en el plagio que Torquemada hizo de Mendieta o sólo fue una confusión al escribir el título de la obra de Mendieta.

La primera biografía moderna del franciscano la redactó Joaquín García Icazbalceta, en el siglo XIX. En 1860 recibió un aviso de que Don Bartolomé José Gallardo había dejado al morir unos papeles entre los que estaba el manuscrito del documento de la *Historia eclesiástica indiana*.¹⁰⁸ Meses después, en su viaje a España, Don José María Andrade, por encargo de Icazbalceta, lo adquirió. Este historiador recuperó el manuscrito, que no era ológrafo, de Mendieta y rescató del olvido la *Historia eclesiástica indiana*, que estuvo perdida por más de 274 años. Icazbalceta la publicó muy pronto, precedida de una introducción titulada “Noticias del autor y de la obra”, México, 1876. Entre los datos aportados en esta introducción sobre el padre Mendieta, tenemos un resumen de su vida, en el cual destaca su papel como religioso, político y administrador en la Orden. Una de las cualidades que García Icazbalceta resalta del padre es la admiración que todos le tenían como escritor:

Llamábanle el Cicerón de la provincia, y se le recomendaba la redacción de todos los documentos que se extendían en nombre de ella, así como la de las cartas que se habían de dirigir a personas constituidas en dignidad. Pedíanle muchas veces su parecer virreyes y consejeros, por ser conocido y apreciado su buen juicio y aún le confiaban negocios del gobierno.¹⁰⁹

Casi todos los datos biográficos proporcionados por García Icazbalceta se basan en la obra de Fray Juan de Torquemada. Sin embargo, debe resaltarse que una de las aportaciones hechas por el autor es la aclaración del plagio que Torquemada hizo de la obra de Mendieta, ya que no sólo lo denuncia, como lo hiciera Vetancurt en su tiempo, sino que compara ciertos capítulos de la *Historia eclesiástica indiana* con la *Monarquía*

¹⁰⁷ Fray Agustín de Vetancurt, “Menologio Franciscano”, en *Teatro Mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982, p. 46.

¹⁰⁸ Bartolomé José Gallardo fue un célebre bibliógrafo español, de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

¹⁰⁹ Joaquín García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra”, en *Historia eclesiástica indiana*, segunda edición, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, v. I, p. 53.

indiana, poniendo al descubierto la copia que fray Juan de Torquemada hizo de algunos capítulos de la crónica escrita por Mendieta y aclarando que Torquemada mintió con dolo al decir “que sólo tomó en cuenta algunos borrornos de la *Historia eclesiástica*”. Es pertinente aclarar que este plagio tan llevado y traído no le quita a Torquemada el mérito que tiene como historiador ni la importancia de su obra dentro de la historiografía indiana, hoy lo vemos como una costumbre de la época y de la Orden y el propio Mendieta siguió muy de cerca de Motolinía. En realidad debemos a Don Joaquín el haber escrito la primera biografía del franciscano resaltando sus mejores momentos, aquellos en que desempeñó un papel importante dentro de la Orden y aún ante el Virrey, siempre “con buen juicio”, como se dijo en el capítulo Introdutorio”, Icazbalceta además hizo el primer estudio a fondo de la *Historia eclesiástica indiana*: del manuscrito de su historia, de su contenido, de su valor como crónica y de su valor como crítica al orden temporal y espiritual novohispano. Cabe pensar que don Joaquín fue conquistado por Mendieta y no paró de publicar los papeles que pudo adquirir del franciscano. Puede decirse que García Icazbalceta es la persona que ha publicado la mayor parte de los escritos de Mendieta, por etapas y en diferentes volúmenes, en la *Nueva colección de documentos para la historia de México*.¹¹⁰

En el siglo pasado, fueron varios los historiadores que dedicaron su atención a la obra de Mendieta. Recordaré en primer lugar al ya citado Ramón Iglesia con el artículo “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta” publicado en *Cuadernos Americanos*. En él proporciona una perspectiva del momento histórico en que se encontraba la Nueva España cuando Mendieta arribó a América. Al hablar de fray Jerónimo, Iglesia se basa en algunos párrafos de la propia *Historia*, en los que aparece Mendieta en íntima relación con los sucesos que le tocó vivir. El relato que hace Iglesia sobre la situación en Nueva España sirve para aclarar muchas dudas acerca de conceptos que se han quedado anquilosados; por ejemplo, el poder absoluto que las Órdenes ejercieron durante los primeros años de la colonia, lo que propiciaba que éstas, en su afán de tener toda la autoridad, llegaron a cometer abusos. Ramón Iglesia deja

¹¹⁰ Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1886-1892, 5 v. De estos cinco volúmenes, hay cuatro que contienen documentos de Mendieta y han sido posteriormente publicados en ediciones facsimilares. El primero lleva el título de *Cartas de religiosos 1539 - 1544*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941. El segundo, es el titulado *Códice franciscano. Siglo XVI*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941. Los volúmenes IV y V, llevan el título de *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1971.

clara la existencia de estos abusos y el esfuerzo de la Monarquía por impedirlos, cuando cita en su estudio sobre el fraile:

la Corona intervino, promulgando una real cédula en la que prohibía a los frailes castigar a los indios, pues habían llegado a administrar justicia por su cuenta y a tener en sus conventos calabozos, cepos y toda una serie de instrumentos de tortura.¹¹¹

Otro de los temas que destaca el autor, es la relación paternalista de Mendieta hacia los indígenas y el tipo de educación que impartía con apoyo del castigo físico a los naturales, ya que era una de las ideas pedagógicas de la época, a la que el mismo Mendieta hace alusión en su obra:

los frailes deben de conducirse con los indios en la forma y manera y licencia que los padres y maestros tienen por derecho natural, y divino y humano, para criar, enseñar y corregir a sus hijos y discípulos.¹¹²

Iglesia, a diferencia de Torquemada, quien habla de un Mendieta sufrido y resignado, describe el carácter enérgico y fuerte de fray Jerónimo. Como prueba de ello presenta los reclamos constantes que el fraile hacía al rey criticando la poca autoridad que al Virrey se le otorgaba en Nueva España; consideraba que hacía falta concentrar más poder en una sola persona.

El retrato que Iglesia hizo de Mendieta, despertó interés hacia la figura del franciscano y poco después Luis González comenzó a indagar en el significado de la obra de fray Jerónimo. En 1949 publicó el primero de una serie de ensayos en los que, como se ha comentado en el “Capítulo Introductorio”, fue perfilando más y más los rasgos espirituales y académicos del famoso cronista de la Orden Seráfica. En la versión más acabada de la biografía de Mendieta, la de 2002, Luis González lo perfila como “misionero de cruz, palma, vara y brocha”, frase que define varios matices de la personalidad del franciscano. Lo considera indigenista a ultranza y el que hizo mejor la apología de la fe en el Nuevo Mundo a fuerza de imitar el cristianismo primitivo. Hace

¹¹¹ Ramón Iglesia, “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta”, *Cuadernos Americanos*, México, julio- agosto de 1945, v. IV, p.164.

¹¹² *Ibid.* p. 162. Esta nota la sacó Iglesia de la “Respuesta que los religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por su S.M”...., incluida en el *Códice Mendieta*, v. I, p. 1- 17.

suya la tesis de John Phelan de que Mendieta personifica “la interpretación mística de la conquista” dentro de un grupo de frailes menores imbuido de milenarismo apocalíptico.¹¹³ Su retrato termina con un franciscano pesimista que se lamenta por la pérdida de la Edad Dorada y por el triunfo de la Iglesia secular ante la mendicante, y también por la pérdida de la utopía de una cristiandad evangélica. Concluye afirmando que Mendieta es “el más legible de los clásicos por la frescura que tiene su lenguaje para el paladar del lector moderno”.

Como ya se anunció en el “Capítulo Introductorio” la obra de John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, proporciona una nueva imagen de Mendieta y una nueva interpretación de la *Historia eclesiástica indiana*. En el “Prólogo” anuncia el autor que su propósito es “revivir el mundo peculiar de los franciscanos en el que Mendieta habitaba”. Tal mundo era heredero del misticismo medieval sustentado en el Apocalipsis y en la mistificación de la pobreza. Según Phelan, “la imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del Nuevo Mundo”.¹¹⁴ Es más, el imperio español con Colón a la cabeza estaba edificado sobre una base apocalíptica derivada del pensamiento del Abad Joaquín. El libro de Phelan es rico en conceptos y en él se presenta a fondo el milenarismo del citado Abad y de sus seguidores franciscanos como cimiento de la Monarquía universal de los Habsburgos y del nacimiento de la Iglesia Indiana. En tal contexto, Mendieta es el protagonista del milenarismo joaquinista, la figura central de la utopía evangelizadora; es casi un místico del milenarismo, de la pobreza, de la defensa de los indios, a los que Phelan describe como *genus angelicum*.¹¹⁵

La tesis de Phelan fue bien recibida por varios historiadores, como ya vimos en el capítulo introductorio, entre ellos por Georges Baudot quien retomó el gran contexto milenarista-joaquinista de Phelan y lo reinterpretó en el capítulo II de su citada obra *Utopía e historia de México*.¹¹⁶ Inclusive lo extendió al afirmar que el fundador de la Reforma del Santo Evangelio, fray Juan de Guadalupe, era también joaquinista.¹¹⁷ En una palabra, para Baudot, en la obra de Motolinía y en la de Mendieta, “se advierte un amplio designio [...] de dar forma a los sueños del joaquinismo durante el período en

¹¹³ Luis González, “Vida pasión y letras de un indigenista del Antiguo testamento” en *Obras 2*, México, El Colegio Nacional, 2002, pp. 83, 88,93 y 100. Este ensayo es el mismo publicado por la Editorial Clío en 1995.

¹¹⁴ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, op. cit. pp.3-28.

¹¹⁵ *Ibid.* “Los indios, *Genus Angelicum*”, parte II, cap. VI.

¹¹⁶ Georges Baudot, “El descubrimiento espiritual de México” en *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520- 1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp.83-128.

¹¹⁷ *Ibid.* pp. 92-94.

que las Órdenes mendicantes habían tenido, y sólo ellas, el monopolio del porvenir de México.¹¹⁸

La tesis de Phelan tuvo ecos muy fuertes en la historiografía mexicana: Luis González y José Luis Martínez la adoptaron en sus estudios ya citados. A ellos podemos añadir el nombre de Luis Weckmann, autor de un ensayo titulado “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, 1982. Comienza su texto con una elocuente afirmación:

El intento más trascendental de hacer triunfar en la Nueva España un ideal sublime de carácter religioso fue el de un grupo de franciscanos que creyó preparar, con base en los escritos proféticos medievales del abate calabrés Joaquín de Fiore (1145-1202), la llegada de una nueva edad de oro: el *Millenium*, edad de la perfección cristiana¹¹⁹.

Con estas palabras Weckman da comienzo a la descripción de un contexto joaquinista en el cual, Mendieta “fue el campeón de la utopía milenarista”.¹²⁰

En definitiva, es claro que a partir de la publicación del libro de Phelan al español se fue consolidando una corriente pan- milenarista con la cual se explicaba la acción evangélica y hasta el Imperio español. Un eco importante de ella es Enrique Florescano quien la retoma en su *Memoria mexicana*: “Mendieta formuló lo que puede considerarse como la interpretación mística de la conquista [...] y su *Historia* expuso estas ideas en forma articulada y persistente”.¹²¹

Pero no todo fue “pan milenarismo” en el retrato que los historiadores mexicanos nos han dejado de Mendieta. Muy pronto hubo grandes plumas que comenzaron a dibujar la imagen de fray Jerónimo dentro de la mejor tradición franciscana. Una de estas plumas fue la de Elsa Cecilia Frost con su artículo “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, 1976.¹²² En él define bien el significado de la literatura apocalíptica desde la época judía así como los movimientos milenaristas que surgieron en los primeros siglos del cristianismo con su componente de revuelta social, movimientos que la Iglesia consideró heterodoxos. Destaca Frost la

¹¹⁸ *Ibid.* p. 97.

¹¹⁹ Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, julio- agosto de 1982, v. XXXII, no. 1. p. 89.

¹²⁰ *Ibid.* p. 99.

¹²¹ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, 2ª. Edición, México, Editorial Taurus, 2001, p.285.

¹²² Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 3-28.

figura de Mendieta como “un profundo conocedor de los textos bíblicos” y afirma que “se sirve de ellos como una especie de trasfondo. Nunca nos enfrenta a ellos”.¹²³ En esta misma línea de interpretación se sitúa el “Estudio preliminar” de Antonio de Rubial elaborado, como ya se dijo, para una nueva edición de la *Historia eclesiástica indiana* titulado “fray Gerónimo de Mendieta: vida, obra y pensamiento”. En pocas páginas enmarca la figura del franciscano en un panorama general de España y la Nueva España en el siglo XVI. De manera muy clara resalta los cambios sufridos en el Imperio español a partir del Descubrimiento y se centra en la Evangelización de México. Subraya la serie de conflictos que se vivieron en el interior de las Órdenes cuando el clero secular ganó poder con el Concilio de Trento y con el gobierno centralista de Felipe II. A lo largo del estudio destaca muchos aspectos de índole político - religiosa que fray Jerónimo, esboza en su *Historia*, como la pérdida del poder de las Órdenes cuando a los hijos de los conquistadores les quitaron sus encomiendas y la nobleza indígena fue removida de sus cargos políticos, gobernadores, alcaldes, o regidores. Aclara que, como consecuencia de estos cambios, los frailes dejaron de influir en las comunidades:

La llegada de los nuevos funcionarios virreinales y el desplazamiento de sus aliados, los señores indígenas, perjudicó profundamente los intereses de los religiosos [...] así como el surgimiento de una nueva sociedad en la cual ellos ya no encontraban cabida.¹²⁴

Rubial, con gran conocimiento del tema y de la época, logra dar una imagen novedosa de fray Jerónimo. Otro aspecto que el autor trata es el porqué los franciscanos del Santo Evangelio no eran de filiación milenarista sino más bien providencialistas, ortodoxos y afirma que Mendieta es el mejor ejemplo como puede verse a través de sus escritos.¹²⁵

En resumen, la tesis de Phelan es seductora y su libro atrayente para el lector y es por ello que tuvo muchos seguidores, aunque no dejó de despertar polémica. La realidad es que una lectura detallada de *El reino milenarista de los franciscanos* hace dudar del “pan milenarismo” pues un examen de las citas aducidas por Phelan muestra que todas provienen de los Evangelios y no del Apocalipsis. Inclusive llega a decir que: “Mendieta no era un milenarista radical [...] ni tampoco revolucionario; sin embargo, sus ideas no eran completamente inmunes a la revolución social”.¹²⁶ Se necesita un estudio más detallado, quizá una tesis doctoral, que nos de una lectura a fondo del

¹²³ *Ibid.* pp.21-22

¹²⁴ Antonio Rubial García, “Estudio Preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, p. 22

¹²⁵ *Ibid.* p. 22-24.

¹²⁶ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos*, *op. cit.* pp. 109-172.

pensamiento del famoso Abad Joaquín,¹²⁷ de los *fraticelli*, del significado del concepto del milenarismo y del sentido escatológico y por supuesto de la obra de Phelan.¹²⁸

Mientras podemos quedarnos con un Mendieta paradigma del franciscanismo más riguroso, amante de la pobreza, la humildad y el equilibrio de poder entre los que mandan y los que obedecen.¹²⁹

Precisamente en esta línea de franciscanismo se sitúa la interpretación que Patricia Nettel hace en su obra, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1606)*. Su retrato de Mendieta se enmarca dentro de la Orden, llena de significación histórica. En este contexto, la figura de Mendieta cobra vida con dos objetivos claros: la búsqueda del gobierno espiritual de los indios con una iglesia pobre, fuera del clero secular; y la preocupación por dotar a los indios de un gobierno temporal bajo la tutela de los religiosos. Como puede verse, Nettel privilegia un Mendieta práctico que da propuestas para alcanzar la utopía franciscana.¹³⁰

Un último retrato es el que nos proporciona Carlos Sempat Assadourian. A través de los *Memoriales*, Sempat reconstruye la imagen de un Mendieta práctico, preocupado “por la controversia de su tiempo: a qué misión espiritual y temporal estaba obligada su Majestad católica al recibir y asumir el dominio de las Indias”. Sobre esta propuesta, Sempat resalta la capacidad de organización política y social de fray Jerónimo, el hombre que, al llegar a la Nueva España, se siente elegido en “espíritu y conciencia”.¹³¹

Más allá de esta polémica sobre el milenarismo de Mendieta, de la Orden franciscana y hasta del Imperio español hay que recordar el extenso “Estudio preliminar” hecho por Francisco Solano, a la edición de la *Historia eclesiástica indiana* que publicó la Biblioteca de Autores Españoles. En este estudio, Solano resalta la labor ejercida por fray Jerónimo como político e ideólogo; comenta que:

¹²⁷ El Abad Joaquín, fundador del monasterio de San Juan de Flor, en Cantabria, murió en 1202, siete años antes de que San Francisco elaborara una primera regla de vida para sus seguidores. Su obra más famosa, el *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, se publicó por primera vez en Venecia, en 1519.

¹²⁸ Sobre el milenarismo y sus componente social, Vid. *Encyclopedia Británica*, 1955.

¹²⁹ Se puede abundar en este tema en Elsa Cecilia Frost, *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM, 1996. Y también, de la misma autora *La historia de Dios en las Indias*, México, Tusquet, 2002. De Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNASM, 1996.

¹³⁰ Patricia Nettel, *Utopía franciscana en la Nueva España (1554-1606). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México, UAM, 1989, pp. 12 y 27.

¹³¹ Carlos Sempat Assadourian, “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1988, v. XXXVII, p. 357.

se dedicó a estudiar a Mendieta y su tiempo. O el tiempo de Mendieta, porque en función de las tensiones coyunturales de su época es que actuó Mendieta como historiador y como hombre político¹³²

Otra de las aportaciones importantes que hace Solano es el diseño de un cuadro cronológico sobre los principales acontecimientos en la vida de fray Jerónimo desde 1525, año en que, se presume, nació hasta su muerte en 1604. Desde mi punto de vista este “Estudio preliminar” es muy acucioso y muy completo de los mejores que se han hecho sobre Mendieta, pues analiza con detenimiento a todos los autores que con anterioridad habían escrito sobre él. Llega incluso a corregir algunas informaciones que habían dado antes otros biógrafos, por ejemplo Torquemada, quien escribió, en su *indiana*,¹³³ que Mendieta, al llegar a México había estudiado arte y teología con el maestro fray Miguel de Gornales. Solano comprueba que este dato no es verídico, ya que Gornales llegó a América en 1555, un año después que fray Jerónimo. También disiente de García Icazbalceta, cuando éste afirma, que una vez en la Península Ibérica, Mendieta no pensaba regresar a la Nueva España; Solano demuestra que Mendieta vacilaba en tomar una decisión, ya que en una carta escrita desde Vitoria al ministro general de la Orden le pedía que le mandara la ordenanza que definiera su situación: “y no he dejado de hallarme perplejo en lo que me conviene para más agradar a Dios, cerca de la quedada en esta Provincia, o de la vuelta para Nueva España”,¹³⁴ acto que hizo con ciertos sentimientos contradictorios entre lo que sentía y lo que debía hacer.

Como vemos la imagen que se ha ido dibujando de Mendieta a través del tiempo es rica y variada, a veces muy influida por teorías históricas como la del milenarismo. Pero es indudable que gracias a sus biógrafos la figura del franciscano adquirió fuerza y complejidad y sobre todo riqueza de matices que lo hacen ser uno de los grandes, autores del XVI.

Juventud en España.

Es difícil añadir algún dato desconocido a este periodo, ya que desafortunadamente no existe mucha información biográfica del autor. Por fray Juan Bautista, discípulo de

¹³² Francisco Solano Pérez - Lila, “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, 1973, p. X

¹³³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo LXXIII.

¹³⁴ Joaquín García Icazbalceta, *Códice Mendieta. Documentos franciscanos*, de los Siglos XVI y XVII, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1971, v. I, p.165.

Mendieta, y por fray Juan de Torquemada se sabe que fray Jerónimo nació en Vitoria, en 1525, tomó los hábitos en la provincia de Cantabria a los 15 años y estudió en el convento Teología y Artes. El mismo Mendieta, escribió de estos primeros años de su vida en una carta, fechada en Vitoria, España, en 1571, titulada “Lo que Fray Hierónimo de Mendieta escribió ahora últimamente al Padre General de la Orden de Sanct Francisco es lo que sigue”:

Yo soy un fraile natural de Vitoria [...] estudié mi curso de artes y teología en esta provincia de Cantabria y siendo leído y predicador pasé a las Indias, con deseo de servir a Nuestro Señor, ayudando a la conversión y la doctrina de los naturales de aquellas partes.¹³⁵

Lo que hay que resaltar no son los simples datos biográficos sino la información que existe detrás del relato. Mendieta fue llevado por su padre al convento, lo cual sugiere que no pertenecía necesariamente a una familia rica, pero sí religiosa y con inquietudes intelectuales. El que Mendieta tomara el hábito siendo tan niño, al margen de que era la costumbre de la época, muestra a un muchacho inteligente y apto, que fue admitido dentro de una Orden como la de los franciscanos, conformada por gente muy estudiosa.

Otro aspecto que nos muestra el carácter y la personalidad de Mendieta, fue el que quisiera venir a evangelizar a Nueva España y además el que fuera admitido para llevar a cabo esta misión. Esto habla de un hombre comprometido con su religión, educación y con su tiempo. Convertir infieles y ganar almas para compensar las que se habían perdido por el protestantismo era una de las metas de cualquier religioso franciscano. En su “Estudio”, Antonio Rubial lo expresa con estas palabras:

Mendieta, explicaba la trascendencia de la ruptura de la Iglesia católica y la conquista de un imperio, con una visión providencialista: la cristianización de América era una compensación que Dios daba a la Iglesia católica por las pérdidas sufridas a causa de la reforma protestante.¹³⁶

Recordemos que fray Jerónimo pertenecía a la rama de los franciscanos observantes, lo que nos hace entender más la visión que tenía el fraile sobre la pobreza y la humildad.

¹³⁵ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p.164.

¹³⁶ Antonio Rubial, *op. cit.* v. I, p.15.

Muchos cronistas resaltan que Mendieta fue el menor de los 40 hijos que tuvo su padre con tres legítimas esposas. Según Torquemada, traía la pintura de la relación genealógica de su padre y sus hermanos, misma que dejó plasmada en algunas paredes de los muchos conventos en donde estuvo. Se sabe poco de la infancia del fraile, vivida entre tantos hermanos. Seguramente desde la temprana edad en que profesó Mendieta, se inclinó por un franciscanismo muy rígido como fraile observante que era, con un espíritu combativo y de amor al prójimo. A través de su obra es palpable la gran admiración que tuvo por los “Doce” franciscanos que vinieron a México; quizá esta admiración lo motivó en su lucha por conseguir sus ideales, y le estimuló para embarcarse a la Nueva España.

Llegada a México. Los primeros años 1554 - 1564.

En 1554, después de cuatro meses de travesía, Mendieta llegó a Veracruz en compañía de otros treinta franciscanos con la finalidad de consolidar la Evangelización de la Nueva España. A su llegada a estas tierras, Mendieta fue destinado a Tlaxcala. Durante los primeros años, en este convento, convivió con fray Toribio de Benavente, Motolinía, Con él completó su preparación académica ya que aprendió geografía y costumbres de los naturales y la lengua náhuatl. Este aprendizaje fue una base muy importante para su vida futura; inclusive, muchas de las enseñanzas de su maestro las recogió Mendieta en el libro I, capítulo XXXI de su *Historia*. Fray Jerónimo aprovechó lo que con anterioridad había escrito Motolinía, en sus *Memoriales* y en su *Historia de los indios de la Nueva España* sobre el pasado y las costumbres de los naturales; creencias, danzas, bailes y ritos. Mendieta no se limitó a repetir lo que recogió Motolinía o a disfrazarlo, sino que añadió detalles interesantes basados en sus propias experiencias: por ejemplo, hizo observaciones acerca de la conformación y la estructura general de los “areitos”¹³⁷ o mitotes indios con mucha claridad.

En estos años fray Jerónimo se dio a la tarea de aprender la lengua náhuatl. Torquemada, en su *indiana*, cuenta que lo hizo con gran facilidad “más por milagro que con industria humana”.¹³⁸ Su avance intelectual y práctico fue tan rápido que muy

¹³⁷ Areito, palabra taína que significa “canto y baile de los indios que poblaban las Grandes Antillas” según el *Diccionario de la lengua española*, Madrid Real Academia Española, 2001.

¹³⁸ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.* p. 367.

pronto empezó a evangelizar a los indígenas y para 1556 estaba en Toluca llevando a cabo su misión.

En el año de 1557 vino a la Ciudad de México desde donde redacta una primera carta escrita en nombre de los religiosos de las tres Órdenes, dirigida al Emperador con el fin de interceder por los indígenas y tratar de evitar que éstos pagaran diezmos. La carta se titula “Respuesta que los religiosos de las tres órdenes de la Nueva España, dieron en el año de 1557, siendo preguntados por el S.M. Del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen”.¹³⁹ Hay que resaltar que esta petición la venían haciendo los frailes desde muchos años antes de la llegada del Visitador Valderrama, en 1563. En esta “Respuesta” también se expone la razón que tuvieron los frailes de las tres Órdenes, para oponerse a la Real Cédula, que les ordenaba entregar las vicarías y curatos a los clérigos. El texto dice:

Querriamos que no fuesen de tal calidad que lo que en treinta años se ha plantado de cristiandad, con tan grandes e inmensos trabajos, lo destruyesen en treinta días; y mire V.M. la obligación que le carga Alejandro VI en la donación de estos reinos.¹⁴⁰

El hecho de que recién llegado este fraile, las tres Órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos, le pidieran que redactara una carta tan importante al Emperador, es signo de la buena fama que debió haber tenido Mendieta de ser una persona estudiosa e inteligente, además de que demuestra la política pro indígena que desde entonces practicaría el franciscano.

Muy pronto Mendieta empieza a inmiscuirse en los asuntos político-religiosos de la Nueva España. Un ejemplo de esto fue la manera de llevar a cabo la Evangelización de los naturales. Una de las formas que consideró mejor para facilitar esta tarea, fue cumplir la política de congregarlos en pueblos en donde no tuvieran cabida los españoles, por considerarlos, en su mayoría, dañinos, ya que muchos de ellos explotaban a los indígenas y los inducían a vicios tan nefastos como el alcohol.

A partir de 1558, fray Jerónimo organizó este tipo de fundación en las regiones de Calimaya y Tepamaxalco cercanas a Toluca. En ambos pueblos trató de reunir a

¹³⁹ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I p.7.

¹⁴⁰ *Loc. cit.*

todos los indígenas que se hallaban dispersos por la zona y, para que la medida tuviera éxito, mandó tirar las casas en que habitaban los naturales. El proyecto no fue tan fructífero como suponía Mendieta; no todos los indígenas fueron partidarios de seguir con estos lineamientos y de vivir reunidos de forma tan distinta a su tradición ni de perder sus tierras. Esta política era parte de un proyecto que la apoyaba y que un grupo de la Orden venía aplicando desde el inicio de la Evangelización. Fray Jerónimo, estaba de acuerdo con que los indígenas vivieran separados de los españoles y en su primera carta, 1562, enviada desde Toluca al entonces Comisario General de la Orden, fray Francisco Bustamante, insiste en que se cumpla. Mendieta narra en ella, cómo algunos de los agraviados, los naturales, se quejaron con la Audiencia, que para estos años había logrado bastante poder sobre todas las autoridades del reino e incluso sobre los actos del virrey, Don Luis de Velasco padre. Cuenta, cómo un oidor de la Audiencia, Jerónimo de Orozco, intervino dándoles apoyo a los indígenas, “y encarcelando a los pobres alcaldes y regidores que ejecutaron mis órdenes”.¹⁴¹ Hay que recordar que esta medida no era nueva se originó desde el inicio de la colonización en las Antillas, ya que en las Ordenanzas de Burgos para el tratamiento de las Indias, conocidas como *Leyes de Burgos* de 1512, se decía: “vos mando que hagáis quemar los Bohíos dar las estancias para que los indios no tengan ganas de volverse ahí adonde os trajeron”.¹⁴² Mendieta siguió esta política al intentar pasar a los naturales al nuevo pueblo que los frailes habían trazado a la manera de las villas de los españoles. El hecho de que los indígenas se opusieran y se quejaron y no se realizaran totalmente las órdenes de Mendieta demuestra que los naturales no eran tan pasivos ni tan fácilmente manipulables como algunos autores han afirmados. Supieron protestar ante cambios tan radicales.

La política de fundar pueblos de indios, como ya vimos, fue una idea constante en la vida de Mendieta y de otros muchos religiosos que comulgaban con esta idea y la vamos a encontrar a lo largo de toda su obra. El motivo principal de estas congregaciones era que facilitaba impartir la doctrina cristiana a los indígenas, pero en realidad también, así era más sencillo controlarlos. En la *Historia*, el fraile, confirma como el proyecto de congregar a los indios separados de los españoles no sólo fue una preocupación personal de él sino de muchos frailes: “los religiosos miraron en esto [...]

¹⁴¹ Jerónimo de Mendieta, “Carta a Bustamante”, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, edición facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1980, p.515-544 (*Biblioteca Porrúa 48*).

¹⁴³ Francisco Solano, *op. cit.*, p. XV

y con su favor se esforzaron a juntar los indios en poblaciones, cada uno a do residía, y así se hicieron muchas, como las hay de hoy”.¹⁴³ Esta política no fue muy exitosa en el centro de México, en donde ya había un cierto grado de concentración urbana como afirma James Lockhart en *Los nahuas después de la Conquista*, al decir: “se ha demostrado para el valle de México que el número de congregaciones en gran escala que se llegó a planear fue muy limitado y que, de éstas, muchas nunca se llevaron a cabo”.¹⁴⁴

Es conveniente recordar que la Corona propició en muchos casos la política de la separación de los indígenas y los españoles. También es verdad que esta política fue discutida casi todo el siglo; unos la aprobaron, por ejemplo Mendieta y ciertos miembros de las Órdenes religiosas, porque la veían como favorable para la mejor Evangelización de los naturales, pero otros, en general la clase administrativa, como la Audiencia, los encomenderos y el clero secular, no estaban de acuerdo. Sin embargo, nunca fue posible reunir solamente indígenas como era la intención de los franciscanos y de la Corona. Lo que prevaleció fue un sistema ecléctico, mixto, que incluía la persistencia de la traza de asentamientos prehispánicos, mezclada con los nuevos poblamientos tipo español. Al respecto Lockhart en el libro, *Los nahuas*, afirma que “el punto de vista general de cada parte [indígenas y españoles] estaba centrado en su propia sociedad y cultura, con un punto de vista simplificado, unidimensional y superficial de la otra parte”¹⁴⁵. De acuerdo con este autor el fenómeno de aislar a cada una de las culturas no resultó, porque al término de la Conquista, entre ambas, existieron criterios de evaluación etnocéntricos que juzgaron al otro con sus propias categorías y sin valorar algunos aspectos esenciales de los otros. Esto no les impidió convivir, aunque sí pudo influir en el proceso de integración.

¹⁴³ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica...*, libro III, capítulo XXXIII.

¹⁴⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 71.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 628.

Secretario de la Orden 1564-1570.

En la década de los años sesenta, Mendieta fungió como secretario de Diego de Olarte, provincial de la orden franciscana y viajó con él por diferentes regiones de México. Es en este tiempo cuando se involucra de manera más profunda en los problemas de la Nueva España y se lanza a escribir un buen número de cartas con el fin de conseguir mejoras, tanto para los indígenas como para los religiosos, ya para entonces, las desavenencias de los franciscanos con la Audiencia y sus oidores crecían, por lo que fray Jerónimo escribió la carta mencionada anteriormente en 1562, a fray Francisco de Bustamante, Comisario General de la Orden.¹⁴⁶

En la primera parte de esta carta, el fraile exterioriza sus quejas al rey sobre la conducta anti franciscana seguida por la Real Audiencia, con motivo de las fundaciones de los pueblos de indios por los frailes. En una parte del documento, Mendieta reclama al Rey el poder que le había sido quitado al clero regular. Este reproche lo hizo, en un tono bastante fuerte, porque ya la Corona no apoyaba como antes a las órdenes mendicantes, especialmente a la de los franciscanos. Le dice:

Si ante el juicio de Dios hubiese de tener la culpa [...] trabajos tendría la conciencia de su Majestad. Digo esto porque si preguntáis al fraile porqué no entiende como ANTES en la obra de la conversión y la instrucción de los indios, responde que no puede, porqué S.M. le ata las manos para que no remedie nada de lo que le conviene [...] y ahora mandó que los religiosos no tengan mano ni autoridad para castigar a los indios ni se entrometan en sus negocios, estando muy claro que quitarles eso, es quitarles la mano para la predicación y doctrina de Jesucristo, y para la debida ejecución de los sacramentos.¹⁴⁷

Mendieta atenúa el reclamo anterior, al Rey, culpando al “demonio maldito” de ser la causa de tantos:

excesos y desatinos de algunos religiosos; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión [...] y otras cosas que redujeron a confusión y Babilonia el régimen de la Nueva España.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, “Carta a Bustamante”, en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, p. 514 -544.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 519.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 520.

En la carta, es obvio el sentimiento de enojo y la impotencia de Mendieta ante la situación por la que atravesaba la Nueva España. En ella propone un plan para salvar de la “perdición”¹⁴⁹ a los habitantes de estas tierras, en donde el demonio había logrado causar envidias, conflictos y toda clase de enredos con el fin de evitar que la evangelización se cumpliera. Le dice al Rey:

lo que más conviene llevar por delante V.R. para alcanzar el sosiego, que nos ponga en la libertad evangélica y apostólica que Jesucristo nos dejó, y en que nuestro padre San Francisco nos encaminó [...] y que no sea su reino diviso con muchas cabezas [...] Quiero decir que su visorey, pues su nombre y título denota que es imagen del rey y que tiene las veces y lugar del rey, de facto lo sea, y no lo supedite, ni apoque, ni deshaga lo que él hace en su oficio y gobierno, otro que el mismo Rey.¹⁵⁰

En este escrito, el fraile, no deja dudas sobre lo parcial de su postura sobre quién debía gobernar en Nueva España, ya que la política que había empezado a llevar la había creado serios problemas dentro de la Orden. Mendieta también se refirió a sus cofrades cuando dice: “Los guardianes de los conventos, en los Capítulos estaban renunciando y los frailes preferían regresar a España por no estar contentos”.¹⁵¹

Dos años después, La Orden tuvo un Capítulo en el convento de los Ángeles en Puebla. Fray Jerónimo seguía siendo el secretario del Provincial, Diego de Olarte. En el *Códice Mendieta*, publicado por García Icazbalceta encontramos siete cartas fechadas en 1564, dirigidas a diferentes personajes: tres al Rey; una al Arzobispo fray Alonso de Montúfar; otra a fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, confesor de Felipe II; una más al Marqués del Valle, y, por supuesto, otra al visitador Valderrama.¹⁵² Cinco de estas cartas, basándonos en lo dicho por García Icazbalceta en la nota “Al lector” del *Códice Mendieta*, fueron firmadas por fray Jerónimo. Esto habla de la capacidad de acción que tuvo este fraile, quien, además de trabajar de secretario del Provincial, continuaba con sus labores misionales y lograba tener tiempo para escribir mucho. Aunque no todas las cartas están firmadas por fray Jerónimo, en todas es posible

¹⁴⁹ Mendieta veía como un hecho reprochable que no se a a los indígenas con más disciplina y se les exigiera que cumplieran con sus tareas de católicos. Debido en buena parte a que se les imponían muchos trabajos; no tenían tiempo para dedicarse con mayor fervor a la religión.

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 530.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 517.

¹⁵² Estas siete cartas están escritas desde Puebla, México y Tlaxcala, reunidas en el *Códice Mendieta*, v. I.

identificar un estilo muy semejante al que utiliza Mendieta; lo más probable y de acuerdo con lo que Solano escribió en su “Estudio”, es que éste fuera el secretario oficial de la Orden. En las cartas se puede ver una fuerte unidad ideológica entre los principales frailes en muchos asuntos.

De las cinco cartas firmadas, hay tres que están dirigidas al Rey, en las que la idea predominante es la oposición abierta, por parte de los frailes, a que se cobre a los indígenas la nueva tasación de tributos que se hizo a partir de la venida del visitador Valderrama a América. Este desacuerdo con la medida tomada por la fue común entre muchos de los frailes de las diferentes Órdenes, debido a que aumentaba la vejación a que se sometía a los naturales por la carga excesiva de trabajo. Fray Jerónimo, que conocía el estado de pobreza y explotación en que se encontraban los indígenas, se daba cuenta de cómo el trabajo se cargaba por igual a jóvenes que a ancianos. Esto está explícito en la carta titulada: “Para El Rey Don Felipe Nuestro Señor. En nombre de los Padres Provincial y Difinidores, escrita en el mismo Capítulo de 1564”. En ella reprueba que los funcionarios traten de acrecentar el tributo:

Porque ven que los oficiales de V.M. ponen toda su eficacia en quererlos (a los indígenas) multiplicar para el tributo, sin que se escape mozo ni viejo.¹⁵³

Mendieta se daba cuenta de lo contradictorio de la medida, ya que tanta explotación propiciaba la disminución de los indígenas. Con esta medida tan desastrosa, al incrementar los tributos a los naturales, éstos eran menos cada año.

En otra de las cartas de este año de 64, fechada el 26 de agosto, también dirigida al rey, conocida como “Otra carta para el rey Don Felipe, Nuestro Señor, en Nombre de los Dichos Padres Provincial y Difinidores”, hay una idea predominante: la denuncia que Mendieta hace al Rey, sobre el visitador Valderrama, debido a que éste empezó a interferir en los asuntos de los frailes y a pedir que se les siguiera juicio de residencia. El enojo que sentía Mendieta por este asunto, está ampliamente reflejado, cuando en una parte del texto, al quejarse con el rey, le dice: “que al paso que llevan los negocios después que vino Vuestro Visitador no puede durar muchos días la conservación de la Nueva España”.¹⁵⁴ En esta misma carta, Mendieta se expresa muy bien del virrey Don

¹⁵³ “Carta al rey Don Felipe”, publicada en el *Códice Mendieta*, v. I, p. 30. Está fechada el 10 de enero, de 1564.

¹⁵⁴ *Ibid.* “Otra carta al Rey”, fechada el 26 de agosto de 1564, *Códice Mendieta* v. I, p. 30.

Luis de Velasco al decir que fue muy condescendiente con los frailes: “verdaderamente fue cristianísimo varón y conservó en todo su tiempo en mucha paz estos reinos.¹⁵⁵ La añoranza que Mendieta tenía por los años pasados, se nota en la admiración que le tuvo al virrey Velasco y a los dos días, el 28 de agosto, escribió otra misiva al rey don Felipe, en donde le pedía se hiciera un reconocimiento a este Virrey, ya muerto, por la positiva labor que había hecho con los religiosos y la gran ayuda que proporcionó a éstos, para un mejor aprovechamiento de la doctrina por parte de los naturales.

Otra carta del citado año de 1564, es la dirigida a fray Bernardo de Fresneda, confesor de Felipe II, escrita desde Tlaxcala el 1º de mayo, titulada “Carta para el confesor del Rey, fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del padre Provincial”. Atribuida a Mendieta coincide con la estancia del fraile en esa ciudad. En ella se hace referencia a las calamidades que azotan a la nueva Iglesia de México. Al referirse a ésta, lo hace pensando exclusivamente en la que habían formado las Órdenes mendicantes. Se queja de que esta Iglesia se ha visto afectada por los problemas que atraviesan la vida de los religiosos en México, particularmente los de la Orden de San Francisco. Hay un párrafo muy interesante que muestra el pensamiento de algunos franciscanos de la época, cuando le dice a Fresneda:

Su Majestad tiene para con los indios naturales de estos reinos como Rey y Señor en lo temporal, obligación de protegerlos y en lo espiritual es patrón dellos.¹⁵⁶

Señala en la cita que el Rey es solamente un patrón espiritual. En esta cita se explica el porqué Mendieta se atreve a exigirle tanto al Rey puesto que se pensaba, entre los franciscanos, que la Iglesia tenía mayor poder que el Rey, en cuanto a lo espiritual, y que el Rey sólo contaba con poder temporal. En este asunto habían fallado al permitir que se cobrara el tributo, y no conformes le dicen esta misma misiva: “parece que es poner mácula y sospecha en la Real persona de poco amor a sus vasallos o de demasiada codicia”¹⁵⁷

La quinta carta, del año de 1564 es la enviada el cuatro de febrero desde San Francisco de Los Ángeles, Puebla, firmada, simplemente “Capellanes de V.M.” y que se titula: “Respuesta de otra que escribió el Visitador Valderrama a los Padres Provincial y

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 31.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 25.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 26.

Difinidores congregados en el Capítulo de Los Angeles”. Considero se le puede atribuir a Mendieta aunque su lenguaje es más humilde que el acostumbrado. En este documento, él acepta la crítica que Valderrama había hecho a su majestad sobre el uso indebido que algunos frailes hacían de ciertos edificios y en el texto promete que esto se moderará ya que los excesos, dice:

son a pura importunación de los naturales [...] Nunca ha sido ni es la intención de los religiosos de esta orden, exceder en cosa ninguna que redundase en descrédito de Nuestro Señor Dios, ni en el de su Majestad ni en ofensa de nadie.¹⁵⁸

La justificación que se da en este texto, como respuesta a la acusación hecha por Valderrama sobre el maltrato y abuso de los indígenas hecho por los frailes, era, que estos asuntos pasaban debido a que esta Iglesia era todavía muy reciente y en su ministerio se hallaban cosas nuevas, diferentes que los frailes no “usan ni usarían en otra parte,”¹⁵⁹

Además de las cinco cartas citadas, García Icazbalceta piensa que Mendieta redactó un documento titulado “En respuesta de otra que escribió el Arzobispo a los padres Provincial y Definidores congregados en el Capítulo de las Angeles, año, de 1564”. Este Arzobispo era el dominico Alonso de Montúfar, quien tuvo muchos problemas con los frailes franciscanos cuando empezó a quitarles ciertas concesiones de las que gozaban, obedeciendo la política de Felipe II y las disposiciones del Concilio de Trento, así como por el cobro que los sacerdotes querían hacer de los diezmos. En esta carta, escrita con tono de enojo, los religiosos le informan al Arzobispo de las resoluciones que habían tomado durante la celebración del Capítulo que tuvieron en el convento de los Angeles de Puebla en 1564:

trabajar en lo que buenamente y sin detrimento de la religión pudiéremos hacer, que es todo aquello que no trae castigo ni nombre de la jurisdicción, como es el confesar y predicar y doctrinar y bautizar y aun casar a los que no tienen impedimento ni embarazo alguno, pero hacer los casamientos revueltos, y castigar idólatras, y las demás cosas tocantes a la iglesia, suplicamos a VS. mande poner los medios y remedio que para ello fueren vistos convenir, porque los Religiosos desta Orden por

¹⁵⁸ *Ibid.* p 21.

¹⁵⁹ *Ibid.* 22

ninguna vía ni manera entenderán de aquí en adelante en semejante negocios, más de reprender los vicios y pecados que sintieren como predicadores del Santo Evangelio.¹⁶⁰

En este texto se refleja la tensión tan fuerte que existía entre los frailes y los clérigos, porque los sacerdotes querían restarles autoridad a los religiosos ya que, según ellos, los frailes se inmiscuían en todos los asuntos, cuando deberían confinarse tan sólo a sus tareas de Evangelización. Recordemos que en los inicios de ésta, los frailes gozaron de privilegios especiales y, como dice Simpson, “poderes extraordinarios que les concedió el papado”¹⁶¹ en cuanto a ejercer funciones que competían a los sacerdotes, y se resistían a dejarlas. Debido a estas pugnas internas y, a que se sentían rechazados los frailes, fue que en el texto, expresan su firme resolución de no intervenir en ciertos asuntos de la Iglesia y dejar que ésta fuera la que debía cumplir su papel de vigilar la idolatría y el matrimonio monogámico.

Al año siguiente, Mendieta dirigió al Rey otras dos cartas. Una de ellas es la titulada “Carta al Rey en nombre de los dichos padres Provincial y Definidores escrita el año de 1565”,¹⁶² donde se dice: “los naturales de estos reinos que han quedado (son) como reliquia de la innumerable gente que solía haber en ellos”. También le pide “tenga piedad y caridad con estos pobres indios más que si no fuesen prójimos”. Le recuerda que gracias a los frailes, los indígenas no han tomado las armas para hacer resistencia y que los misioneros no les han aconsejado que las tomaran. Es muy claro cuando dice que los naturales no han tomado las armas, pues revela ciertas situaciones cotidianas de rebeldía que deben haber existido entre los indígenas, de las que casi ningún cronista hace mención. Es normal que entre los naturales, haya habido descontento con la nueva situación que estaban viviendo. En esta misma carta, Mendieta responde a la acusación que se le hacía de favorecer mucho a los naturales y no ayudar a los españoles, cuando le dice al rey que ellos, los frailes, también “somos españoles, como los seglares, y que los hábitos no hacen de diversa nación”.

La segunda carta enviada por Mendieta al Rey, la tituló “Carta al Rey Don Felipe II desde Toluca a 8 de octubre de 1565 años. Indigno vasallo y mínimo capellán

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 24.

¹⁶¹ L.B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 96.

¹⁶² *Ibid.* p. 35.

de V.M., que vuestros reales pies y manos besa”. Fue publicada en *Cartas de Religiosos*.¹⁶³ Es una carta muy bien estructurada y redactada; tal vez, como afirma Luis González y González, uno de los mejores documentos escritos por el fraile. En esta carta se nota el peso y la importancia que debió haber tenido fray Jerónimo entre los religiosos, pues a pesar del rigor del lenguaje con que está escrita, fue avalada por los superiores de la Orden. En dicha misiva, el principal reclamo que Mendieta hizo al Rey, era el no haber cumplido éste con las condiciones a que se comprometió cuando, por la donación papal, se le otorgaron estas tierras. En la carta vemos que Mendieta no cuestionó nunca la validez legal de la donación papal y centró su preocupación en 24 puntos. De acuerdo con José Luis Martínez el documento toca tres cuestiones principales:

- 1) Gobierno civil, (Virrey, Audiencia Oidores y Jueces).
- 2) Evangelización e Iglesia.
- 3) Asuntos de Indios.

En el primer punto notamos que, para Mendieta, no era suficiente la Audiencia con su presidente para gobernar. Él quería que el poder se concentrara en el Virrey y que éste fuera de ilustre casta para que no se dejara vencer fácilmente por la "cobdicia", como muchos de los que ejercían el poder público y administrativo. También proponía Mendieta que los oidores de la Audiencia fueran examinados antes de venir a México “y que se mire más a la bondad de éstos, que a sus letras”. Hace mucho hincapié en que el Rey es el representante del Vicario de Cristo y por lo tanto él es quien debe regir estas tierras, ya que el Papa se encuentra muy lejos de ellas. Para Mendieta los indígenas, por su naturaleza, requerían de una sola cabeza para su gobierno “y que esta cabeza tenga más prudencia y buen juicio, que no de ciencia de Digestos ni Códigos, los cuales les han hecho más daño que provecho.” Él se daba cuenta de que las Leyes Nuevas de 1542, apoyadas por la Corona, que se imponían en la tierra favorecían poco a los naturales, lo cual, desde un punto de vista más justo y paternalista, nos muestra que fray Jerónimo tenía razón. Una vez más hablaba de que los indígenas estuvieran apartados de la mala influencia de los españoles para evitar abusos. También hay que ver que atrás de dicha actitud existía una relación de poder, ya que de esta manera era más fácil a los

¹⁶³ *Cartas de Religiosos. 1539-1594*, de la Nueva Colección de documentos para la historia de México, v. I, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, Las notas que a continuación vienen son de esta misma carta.

frailes ejercer su dominio. En lo personal considero que la acción de separar a los indígenas quizá influyó en que éstos no se integraran pronto a la sociedad colonial, lo que repercute hasta nuestros días principalmente en el campo.

Con respecto al segundo punto de la “Evangelización e Iglesia”, Mendieta le pide al rey que mande más religiosos y le recuerda que todos los cristianos, para salvarse, tienen que dar preferencia a la salvación de sus almas. Esta idea es la meta de la doctrina cristiana. Además, se trataba de convertir nuevas almas para compensar las que se habían perdido con el protestantismo. Por todas estas razones fray Jerónimo sentía que el rey tenía que dar preferencia a los religiosos sobre los seculares, ya que a éstos sólo les interesaba hacer fortuna. En la carta no sólo critica a los españoles sino también al clero secular. En un párrafo dice “que los clérigos han hecho más daño que fruto en esta tierra, porque ellos han doctrinado y predicado poco y han turbado y estorbado muy mucho a los religiosos”, y también le recuerda que el principal intento del Vicario de Cristo, cuando le adjudicó el señorío de estos reinos a los reyes de Castilla, fue “para proveer de ministros que predicasen el evangelio a estas gentes que estaban so el yugo del demonio” y le dice que él, su majestad, está obligado a pretender y procurar de estos reinos más la conversión de las ánimas que el acrecentamiento de los tributos. Para Mendieta, con la educación tan rígida que había tenido dentro de una estricta observancia, era primordial la obra espiritual sobre la obra temporal. Él sentía que los naturales necesitaban más de apóstoles que pudieran llevar a cabo esta misión que de sacerdotes, más mundanos, a los cuales no les concedía ningún valor. “Ministros religiosos para su doctrina y administración de los sacramentos, antes que clérigos seculares”.

En el tercer punto, “Asuntos de indios”, trata un tema en particular, el que se refiere al aspecto de la justicia que debería tenerse con los indígenas. Fray Jerónimo pretendía una justicia más equitativa; que en la práctica de ésta, no se favoreciera a los españoles. Quería que los malos españoles fueran castigados con todo el rigor de la ley para evitar la impunidad. Para él, en caso de un pleito entre indígenas y españoles, si hubiera duda sobre quién tenía la razón, ésta debería dársele a los primeros.

Fray Jerónimo, cuando se refería a los indígenas lo hacía como “gente divisa entre sí la más diversa y disconforme que hay en el mundo, y lo más aparejada para andar siempre en pendencia y pleito los unos con los otros”. Es por este motivo que proponía que no se diera pie para que se hicieran líos que sólo conducían a juicios

negativos contra los indígenas ya que dejaban pérdidas económicas y de tiempo. En la carta comenta también que los naturales “antes no tuvieron pleito por escrito ni que durase mucho tiempo”. Con el fin de proteger a los indígenas, Mendieta en esta carta de 1565, como en otros escritos, maneja una visión idealizada de aquéllos y entre las peticiones que hizo al Rey estaba el que nunca entrase ganado de españoles a donde quiera que hubiese sementeras por coger de los naturales, de cualquier semilla que fueran. Mendieta estaba consciente de que ya se había legislado con anterioridad sobre estos asuntos; “tengo entendido que hay leyes puestas [...] pero los corregidores y los jueces disimulan con quien quieren, porque a la vez les va su interés.”

De las cartas enviadas por Mendieta al Rey, ésta de 1565, fue escrita de manera más clara, con menos arrebatos. En ella fray Jerónimo quitó las proposiciones arbitrarias que había hecho en la carta de 1562, dirigida a Bustamante para que llegara al Rey. Desde los primeros años de su estancia en México, se vislumbra a un Mendieta que hace propuestas para un mejor gobierno de la Nueva España, pero en los documentos arriba mencionados, en particular en la carta de 1562 y la del 8 de octubre de 1565, se encuentra el ideario político y religioso de Mendieta. En ellos está el meollo de lo que a su juicio debía hacerse para sustentar y conservar la doctrina cristiana en Nueva España.

Mendieta reformador.

Hasta ahora hemos ido siguiendo, a través de las cartas escritas por fray Jerónimo, el pensamiento¹⁶⁴ del franciscano que vino a los habitantes de Nueva España, con el fin de continuar la labor emprendida treinta años antes por los primeros “Doce” misioneros que llegaron a México. Esta correspondencia nos ha mostrado al hombre incansable en la lucha por sus ideales, un hombre terco que se oponía a que el clero secular tuviera más poder que el regular. Un hombre pro indígena que desde sus convicciones no dejaba puertas sin tocar para exigir una mejor vida para los naturales.

En 1567, al observar la situación tan relajada, en cuanto a disciplina, que se estaba dando en el interior de la Orden, Mendieta sintió la necesidad de proponer una reforma en todos los aspectos que concernían a las normas de conducta y disciplina que debían seguirse. Para esto escribió un documento titulado “Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio”, mismos que fueron publicados por García Icazbalceta

¹⁶⁴ Término amplio que utilizo para describir la tarea intelectual del fraile, a veces teológica, filosófica pero en general con un punto de vista muy religioso y cristiano. Un pensamiento diverso en varias disciplinas.

en el *Códice Mendieta*, v. I. He considerado este documento fundamental para tener mayor acercamiento con el pensamiento religioso del fraile. Podemos constatar, a través de los treinta puntos que conforman el documento, la insistencia que existe de parte de fray Jerónimo en regresar a la disciplina que los frailes observantes habían seguido en la Orden al menos desde que fray Juan de Puebla, 1487, fundó la Custodia de los Angeles y que para la segunda mitad del siglo XVI, se estaba relajando. Mendieta inicia el documento con un estilo humilde y solemne:

Yo, fray Hierónimo de Mendieta aunque pecador y pobrecillo [...] y no pensando en enseñar a mis Padres, de quien yo tengo que recibir doctrina, [...] puse aquí estos avisos para nuestros Padres los Provinciales y los Prelados que fueren desta Provincia [...] todo lo que aquí se pone es muy esencial, y conviene tenerlo *prae manibus* [...] las cosas que causan el perdimiento de la religión y que los Prelados no pueden regir bien en esta provincia, ni los súbditos tener asiento en ella, son las siguientes: a) Recibir sin el debido examen a los novicios; b) criar fuera del convento a los recién profesos; c) tener poco cuidado de estudios y ejercicios para ocupar a los Religiosos; d) necesitarse los Prelados a tener frailes de ruego; e) Tener por motivo principal la provisión de paredes y casas, y no nuestra Religión y concierto.¹⁶⁵

A continuación, voy a destacar los aspectos que considero más importantes de cada uno de los treinta avisos, porque son muy reveladores de la formación religiosa y moral del fraile y ayudan mucho a entender el pensamiento y el actuar del franciscano.

1.-Novicios. El Provincial de la Orden, fray Miguel Navarro, había puesto una tabla en los conventos de Puebla y México, con los requisitos necesarios que deberían cubrir los que quisieran ingresar al convento. Acerca de esta tabla Mendieta sugería tres medidas que deberían tenerse en cuenta: a), no se debía admitir a los nacidos fuera del matrimonio a menos que tuvieran grandes cualidades; b), a los que tuvieran un defecto físico o fueran feos, no se les debía de aceptar a menos que sirvieran de ejemplo en el pueblo y de honra a la orden; c), no se debía permitir que se recibiera a extranjeros, a menos que fueran personas muy honradas y estimadas en el mundo. Por las normas propuestas por Mendieta en este aviso, nos damos cuenta que era muy selectivo, quería un grupo muy cerrado para atender las cosas de la Orden.

¹⁶⁵ “Avisos Tocantes a la Provincia del Santo Evangelio, Año de 1567”, en *Códice Mendieta*, v. I, p.66 - 98.

2.- Legos. Pedía que se les enseñara a trabajar, “sacando” el Oficio Divino. Para él los legos debían aprender oficios necesarios: ropería, barbería y hacer calzado, y en especial hacerse cargo de una huerta y de cocinar; “lo cual hoy en día ya nadie quiere hacer.” Por lo visto la disciplina ya no estaba funcionando como la observancia requería. Fray Jerónimo exigía que para que cumplieran bien con sus deberes, había que enseñarles a tener: a), fidelidad en sus oficios; b), cuidado y limpieza para hacerlos; c), celo de la pobreza para no desperdiciar nada; d), caridad especialmente con los necesitados; e), sujeción total de su Prelado.

3.- Coristas. Explicaba las normas que los coristas deberían seguir como la de no cambiarse de convento hasta que tuvieran un año de profesos. A menos que tuviera el permiso de sus Definidores y el del Provincial, ningún corista podría estar en donde no hubiera frailes en comunidad. Durante el primer año de ingreso los coristas no deberían tener estudios de letras, y sólo entonar lo que se canta en las misas y el Oficio Divino. Fray Jerónimo pensaba que éstos debían dedicarse a los trabajos físicos y a las cosas de religión.

4.-Estudios. En él proponía que existieran tres estudios continuos y formados, “para que los estudiantes dellos salgan con su curso,” dos de gramática, y el tercero de artes y teología, como fuera procediendo. A cambio, pedía estudiantes hábiles, virtuosos y bien disciplinados. No se nos olvide que los franciscanos de esa época consideraban el estudio bueno, siempre que éste llevara a Dios. También hay algunas reglas para los estudiantes menos hábiles: éstos debían de aprender el latín del Misal y del Breviario y adquirir una preparación menos profunda; también proponía cómo deberían de ser las casas destinadas para el estudio: a), tener suficientes bastimentos y éstos no haberlos obtenido explotando y humillando a los indígenas; b), que fueran lugares de poca visita; c), que estuvieran en tierra fría. Este determinante geográfico, era muy importante para Mendieta. Proponía como ejemplo, la casa de Toluca por estar en tierra fría y por contar con todas las partes que se requerían. Uno de los propósitos de Mendieta era que en estas casas de estudio no se sirvieran de indígenas para los oficios, sino de legos ya que había muchos.

5.- Estudios de lenguas. Este aviso constituye una de las propuestas más importantes que hizo Mendieta, a los Superiores de la Orden. Se trataba del estudio de las lenguas indígenas. Fray Jerónimo tenía especial empeño en que se enseñara a hablar la lengua náhuatl y el otomí, que eran las generales. Ellas se deberían enseñar en grupos

de tres o cuatro o más personas, entre los que iban a tomar el hábito, tanto a los de aquí como a los que vinieran de España. Pedía que a los recién llegados, aprovechando el fervor que traían, se les mandara a estudiar las lenguas, “para que así cobraran afición por los naturales”. Proponía que hubiera siempre tres intérpretes de lenguas bárbaras: popoloca, matlazinga y totonaca. Para las lenguas mexicana y otomí, pedía que hubiera al menos dos “estudios”, es decir dos lugares en que se aprendieran. Mendieta calibraba muy bien el poder que otorgaba el conocimiento de las lenguas vernáculas, ya que no era un conocimiento que interesara a la mayoría de los españoles ni siquiera al clero secular. Para Mendieta el saber lenguas garantizaba el éxito de la predicación y la confesión, y aseguraba que los frailes podrían salir fuera de las ciudades a predicar la palabra de Dios y a impartir los Sacramentos en los lugares en donde no hubiera sacerdotes que hablaran las lenguas de los naturales que eran en la mayoría de los pueblos. Los frailes podrían así ejercer el oficio de Apóstoles, siempre y cuando lo hicieran con la humildad necesaria. A Mendieta no sólo le preocupaba la lengua como un instrumento para convertir almas, sino también en sí misma, y procuraba que no se corrompiera el náhuatl, al que valoraba tanto como al latín: “La lengua mexicana no es menos galana y curiosa que la latina [...] cuya inteligencia y uso se ha perdido, y aun el común hablar se va de cada día corrompiendo”.¹⁶⁶

6.- Órdenes Sacras. Pedía que nunca se promoviera a órdenes sagradas “al fraile díscolo o disoluto hasta que se reforme”. Daba algunas reglas referentes a la edad y a los conocimientos con que deberían de contar los que quisieran ordenarse, tanto de subdiáconos como de diáconos o sacerdotes. Con dichas reglas, Mendieta pretendía que tuvieran algo de madurez las personas que se quisieran ordenar, y así evitar que cualquiera, bajo el menor pretexto, se ordenara.

7.- Confesores y Predicadores. En este aviso proponía que los que iban a confesar o a predicar a españoles o a indígenas pasaran un examen. Para el fraile lo más importante en el caso de los predicadores que si iban a destinar a los indígenas, era que se les examinara para ver si se sabían las lenguas de manera congruente y algo de las Sagradas Escrituras. Para ser confesor se requería se tuvieran treinta años o más. Para ser confesor de españoles, Mendieta pedía que supieran bien una Suma y ser “prontos” en casos de conciencia; pero para confesores de indígenas era suficiente con que tuvieran alguna inteligencia; en casos de conciencia, lo principal era que conocieran la

¹⁶⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XLIV.

lengua. Nunca tuvo Mendieta un trato igual para indígenas y españoles y de esto hablaré en el capítulo dos, por considerar que éste es uno de los principales temas de mi tesis.

8.- Conventos. Para Mendieta, en la Provincia del Santo Evangelio, hacía falta un convento construido exclusivamente para el estudio y recogimiento de los jóvenes en donde se conservaran las ceremonias de la Orden. Quería que con la mayor brevedad posible, se construyeran más conventos y ponía mucho énfasis en que los Guardianes de estos administraran bien las provisiones, que no se desperdiciaran y mucho menos se utilizaran para mandarse regalos de un convento a otro. Fray Jerónimo siempre exigía que se siguiera el ideal de pobreza. Como predicadores debían de predicar el desprecio de la vida mundana. Debería haber tres o cuatro confesores ordinarios en México y dos en Puebla, algunos más en cuaresma. El oficio Divino debía decirse en tono y no rezado y se cantarían en determinadas fiestas.

9.- De las casas. En este aviso, especificaba muy clara su posición en contra de que se abrieran más casas. El motivo que daba era que no había religiosos suficientes. Para él había sido muy acertada la medida que se había tomado en los años sesentas de cerrar varias casas porque las consideraba “Degolladeros de frailes a donde se mancan y cobran enfermedades”;¹⁶⁷ sólo servían para que los frailes se distrajeran ya que estaban muy aislados y pocas veces los Prelados los visitaban. Recomendaba que en poblados de poca gente sólo hubiera dos frailes y en los demás pueblos se pusieran cuatro.

10.-De las misas. Pedía que se siguiera la costumbre, que había en la Provincia del Santo Evangelio, de no aceptar misas pagadas ya que esto propiciaba relajación y perdimiento. Para Mendieta deberían de existir dos clases de misas: la conventual que se decía por la misma intención que en España y que se diría diario, pero sólo en los conventos de Puebla y México; y la misa de domingos y fiesta de guardar que se diría también en las casas más pequeñas.

11.-Edificios. Proponía se apresuraran a terminar los conventos empezados y que si éstos eran muy lujosos se redujeran a una traza humilde. Si se tuviera que fundar una casa nueva en la Provincia, lo cual no recomendaba, se debería utilizar como modelo la traza de San Juan Teotihuacán. De tener que fundar otra en un pueblo, porque la casa anterior ya no era suficiente, se utilizaría como modelo la casa de Cholula.

¹⁶⁷ Las casas que se cerraron fueron Chietla, Tehuacán, Tepexic, Xolotzingo, Izaquimaxtitlan y Querétaro. Mancan significa: lisiar, estropear, lastimar, herir, según el *Diccionario de la RAE*.

12.-Ornamentos de la iglesia. Proponía que hubiera una lista, en cada convento, de los ornamentos con que se contaba y que éstos no fueran ricos ni costosos pero tampoco corrientes, ya que el culto divino tenía que tener un respeto. Fray Jerónimo aceptaba que se usara la capa y las “almáticas” por los frailes, siempre y cuando hubiera alguien que las donara. Sobre el uso de vasos y cosas de plata debía seguirse la legislación tradicional que no lo permitía. Sólo se usarían las custodias y los cálices.

13.-Libros. Para Mendieta no se debía permitir que fueran sacados de las librerías, sin licencia del Provincial bajo pena de excomunión. Proponía que en todas las casas hubiera copia de los libros principales, lo cual se haría de acuerdo a la calidad de cada convento. Tal labor servía además para que los Religiosos pudieran prepararse y de esta forma se evitaba que anduvieran cargando libros de un convento a otro. Hay que recordar que Torquemada nos dice que Mendieta nunca estaba ocioso sino que “se ocupaba en rotular los libros de la librería y convento”.¹⁶⁸

14.-Ropa y Comida. En este aviso, Fray Jerónimo ponía mucho énfasis en que se respetara la costumbre que habían tenido por siglos los franciscanos de vestir el humilde sayal. El único sayal permitido era uno mediano, no delgado, de buen color, cuyo precio era de tres tomines. La “cuera”¹⁶⁹ no era permitida. Si se encontraba algún fraile vestido con este material, la ropa se le quemaría. Tampoco permitía el uso de manteles en las mesas ni colchones en las camas. En cuanto a la cantidad de comida, debía de hacerse con moderación evitando la gula, comer en demasía, que es contra el voto de pobreza.

15.-El modo de sustentarse los frailes. En cuanto a este punto, Mendieta decía que había tres formas por las cuales los frailes se podían sustentar: *libenter oblatis*, “de merced”; *laboris*, “de trabajo”; y, *petendo elemosynas* “de pedir limosnas”. La primera forma permitía aceptar todo lo que libremente se les ofreciera a los frailes ya fuera de españoles o de indígenas. La segunda, se refería a que en el caso de que no hubiera limosnas libres, los frailes deberían recurrir a la merced de su trabajo, pero sin excederse. El rey y los encomenderos tenían que pagarles por administrar los sacramentos, como se hacía con los curas. La tercera manera se refería a que su majestad debía junto con los encomenderos dar algo de los tributos a los mendicantes y que esta parte se guardara para que fuera repartido en los conventos necesitados. Otra cosa que proponía era que los Guardianes firmaran de recibido por las mercancías que

¹⁶⁸ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.* p. 369.

¹⁶⁹ Especie de chaquetilla de piel que se usaba sobre el jubon, según el *Diccionario* de la RAE.

se les dieran. De esta manera los Prelados superiores podrían vigilar que los Guardianes no pidieran ni gastaran demás.

16.- Del conversar dentro de la Casa. En este aviso recomendaba respeto a los otros y atacaba el vicio de la lengua, es decir el mucho hablar. También recomendaba que no se hiciera diferencias en el trato entre los que nacieron aquí y los que vinieron de España. Recordemos que éste era uno de los principales problemas en el interior de la orden. No escribir ni hablar mal sobre las cosas de esta tierra para evitar se produjera un sentimiento negativo que provocara que las gentes se quisieran regresar a Castilla.

17.- Corrección de los que pecan. En este aviso indicaba cómo debían de comportarse los confesores con los pecadores, les pedía a los primeros que no juzgaran con ligereza a los segundos y que los perdonaran. “Los pecados de inobediencia y descomedimiento con los superiores así como los que ponían discordia *inter fratres*, “entre hermanos”, quebraban la paz en el convento y deberían ser castigados con más rigor que los pecados carnales.

18.-Los enfermos. Pedía que se tuviera con éstos gran caridad, que las boticas estuvieran bien surtidas de todas las medicinas necesarias y que los pacientes tuvieran la libertad de cambiar de médico cuando quisieran.

19.-De las elecciones. Proponía las siguientes reglas que se deberían de seguir en las elecciones internas de la Orden: a), nunca se debía querer ser elegido y menos demostrarlo; b), el Prelado saliente no debía designar a su sucesor ya que a éste lo escogería el Espíritu Santo; c), no debían los electores hacer política para elegir a algún pariente o amigo de su misma Provincia; d), las elecciones deberían hacerse de acuerdo a la voluntad de Dios y eligiendo a los más aptos.

20.-De las calidades de los Prelados. Comienza Mendieta mencionando algunos defectos que se deberían desechar para no equivocarse al escoger al Prelado: a), el ser parcial, ya que esto propiciaba que hubiera división entre hermanos; b), el ser indisciplinado y relajado; c), que el Prelado fuera como en España, “a donde el Prelado tenía un comportamiento altivo y odioso”¹⁷⁰; d), indiscreto. A su vez, consideraba que un Prelado debería contar con las siguientes virtudes: a), que tuviera suficiente corazón y coraje para tratar a todos sin hacer distinciones de ninguna especie; b), que sea Religioso en su vida y celoso de su pureza; c), que sea humilde y tuviera presente que a

¹⁷⁰ “Avisos Tocantes”..., p. 88.

los que mandaba eran sus hermanos, y no sus “vasallos;” d), el Prelado debía ser prudente. Mendieta pedía que no se diera cargo de Prelado superior ni de Guardián ni Presidente de alguna casa, al que no quisiera a los indígenas, porque podía maltratarlos.

21.-Para la elección de Prelados. En este aviso Mendieta consideraba necesario desterrar y “abominar” la ambición por las Prelacias. Pretendía que las elecciones se llevaran a cabo, procurando el bien común, y que se recordara a los que podían ser electos, que tendrían que dar cuenta de sus actos a Dios. El Prelado que acababa su oficio debería juntar a los frailes y decirles *Ad terrorem*, “para aterrorizarlos” las tres imprecaciones siguientes: a), los que hubieran sobornado a los compañeros con el fin de ocupar un cargo, Dios se lo demandaría; b), el que hubiera hecho peticiones a sus compañeros para que votaran por él, juntos, tendrán que rendir cuentas a Dios; c), “Dios Nuestro Señor demandará hasta el infinito al elector que no eligiera a la persona que consideraba más idónea para el puesto”.

22.-Del conversar fuera y primero con los Señores Obispos. Mendieta no ocultaba el desagrado que sentía por los Prelados que aprovechaban la presencia del Obispo para acaparar su atención. Para él lo mejor era tener el menor trato posible con los Obispos. Sin embargo, les pedía a los frailes menores que se comportaran humildes y respetuosas con ellos. Esta actitud de rechazo era comprensible por el gran poder que los obispos habían adquirido después del Concilio Tridentino, ya que contaban con plena potestad jurisdiccional para actuar en sus diócesis. Si era necesario fray Jerónimo sugería que se les hiciera notar a los Obispos alguna falta o vejación que hubieren hecho a los indígenas, pero con mucho tacto. Decía: “que no era decente a los Religiosos andarse sirviendo a los “Obispos de palillo”¹⁷¹ ni buscar acercarse a ellos.

23.- Con los Clérigos. No quería que se admitiera en el monasterio “de asiento” a ningún clérigo ni persona fuera de la Orden. En caso de que llegaran a quedarse en el convento por una noche, se les trataría con la misma cortesía que a un huésped. Les pedía a los frailes que nunca hablaran mal de ellos en privado, ni tampoco lo hicieran con los seglares puesto que los clérigos eran ministros de Dios, y no había que juzgar ni publicar sus malas obras.

24.-Con los Religiosos de otras Órdenes. En este aviso insistía que se tratara con amor y caridad a los frailes de otras órdenes en especial a los de Santo Domingo y San Agustín, pero también pedía guardar una sana distancia para evitar malos entendidos.

¹⁷¹ Obispos de palillo quiere decir “lambiscones” según el *Diccionario de la RAE*.

25.-Con el Virrey. En este aviso proponía cómo debía de ser el trato de los frailes con el Virrey. Sólo el Prelado Superior o el Guardián del convento de México u otro Prelado de esta dignidad podía tratar con el Virrey asuntos que se refirieran a los naturales o a cosas de la religión. Especificaba normas, con respecto a cierto protocolo que debía seguir el elegido para ir a palacio, lugar al que se debía ir poco, lo mismo que a la casa del Virrey.

26.- Oidores. No permitía que los frailes se dirigieran a los Oidores con asuntos que no fueran escritos y probanzas a menos que éstos fueran muy religiosos y pidieran consejo a los franciscanos.

27.-Corregidores. Recomendaba que se tratara de estar de acuerdo con ellos porque sería para bien del pueblo en donde estuvieren. Por la correspondencia de fray Jerónimo sabemos que con los Corregidores, los franciscanos tuvieron serios problemas. Mendieta pedía a los Religiosos que con estos funcionarios sólo trataran asuntos en los que ellos pidieran consejo; nunca deberían meterse los frailes en negocios de elecciones en los pueblos ni se debían entrometer en nada que tuviera que ver con jurisdicción real. Pero si algún corregidor actuaba mal, el fraile debía escribir al Virrey y decirlo, pero sin que el corregidor supiera quien lo había acusado. Esta conducta que hoy nos parece hipócrita era con el fin de evitar el escándalo, que en esa época era uno de los mayores pecados. Este párrafo demuestra la tensión tan fuerte que a veces había entre los frailes y los corregidores.

28-Espanoles se llama otro de los avisos. En él proponía que los frailes tuvieran una relación cautelosa con los españoles, en especial cuando servían de medianeros en algún asunto con los indígenas:

seamos cautos y estemos muy sobre aviso para no entender en semejante negocio, porque si es compra y venta o alquiler o empréstito, es poquedad nuestra hacernos sus solicitadores y ellos debían de tener vergüenza en encomendarnos; y si son otras cosas en que comúnmente pretenden aprovecharse de los bienes de los indios o de su sudor, ello para siempre en daño de los pobres y en quiebra de la más flaca parte y no lo hacen los indios de su voluntad, ni lo harían, sino por nuestro respeto, lo cual redunda todo en cargo de nuestras conciencias.¹⁷²

¹⁷² “Avisos..., p. 95.

29.-Los Indios. Sobre esta materia proponía que, cuando hubiera que castigar a los naturales, se hiciera en secreto y no en público, en especial si eran principales. Aclaraba que los castigos se debían de hacer con moderación y no con pasión. Mendieta quería que los indígenas entendieran que los frailes lo único que se proponían era la salvación de las ánimas y que el castigo era sólo un paso para enseñarles a enmendarse.

30.-Con respecto a los internos de la Orden, Mendieta, deseaba que estuvieran en armonía. Se procurara la paz, la caridad y el amor. Que éstos fueran celosos de su profesión y de la pobreza en que vivían. Los internos durante el día deberían “baptizar,” predicar, confesar, administrar los demás sacramentos y confortar a los tristes. Trabajar con reposo y devoción el Oficio Divino así como darse tiempo para rezar. Pedía que todos se tolerasen y se aceptaran con sus defectos para que pudieran hacer mejor su labor de conversión y salvación de almas.

Avisos Generales. En este apartado hizo un resumen de cuál debería ser el trato que deberían tener los frailes con las demás personas. Lo que fray Jerónimo quería era que se cumpliera con el mandamiento de la Iglesia que dice: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Para él se debía cumplir con quien se hubiera que cumplir, disimular con quien se deba disimular y “no arrojarse como bola por despeñadero. Porque con nuestras palabras y obras indiscretas solemos dar cuchillo con que otro nos degüelle”.¹⁷³

Por el gran número de avisos y su contenido podemos deducir que Mendieta tenía gran conocimiento sobre la administración de conventos, en parte adquirido antes de venir a México, pero sin duda reforzado en su larga estancia en la Nueva España, en la que no paró de viajar. El tipo de reforma propuesta por el fraile, abarcaba hasta de los detalles más nimios. Pretendió él ocuparse de todos, desde los legos y coristas hasta los guardianes y Prelados de la Orden. Para todos trazó una conducta, un modo de vida lleno de rigor y también de caridad. Instruyó normas para los conventos y casas, pensando siempre en que perdurara el modelo de San Francisco. Ofreció consejos muy atinados sobre el estudio de lenguas indígenas y el acercamiento a los naturales.

En estos avisos hay tres aspectos en los que Mendieta hizo más énfasis y que vale la pena mencionar: los hermanos menores deberían tener especial cuidado en administrar la pobreza, en llevar una vida de oración recatada apartándose lo más posible del contacto con lo mundano y evitar la cercanía con los españoles seglares y

¹⁷³ *Ibid.* p. 98.

con el clero secular. En resumen, en este documento, constatamos la estricta formación religiosa que tuvo el fraile, así como su concepción jerárquica de la vida.

De manera frecuente en todos sus escritos, se refleja que Mendieta añoraba los primeros años de Evangelización, la edad dorada a la que tanto alude en su obra. No lo hace como se ha supuesto porque creyera que Nueva España, durante dichos años hubiera sido un paraíso. La nostalgia del autor por esa época era un recuerdo sublimado de la forma en que los primeros franciscanos vivieron al llegar a México, como apóstoles en tierra de misión. Para él, éstos habían vivido y evangelizado en un estricto cumplimiento de las reglas de la Observancia que los “Doce” franciscanos aportaron para la creación de la Provincia del Santo Evangelio.

En definitiva, Mendieta se proponía con estos “Avisos de 1567” un mayor rigor en los estatutos de la Orden, con el fin de rescatar el espíritu religioso y recuperar el prestigio político y social que ésta había tenido en las primeras décadas del siglo XVI. Para llevar a cabo dichas reformas, el fraile se basó en las reglas que habían seguido por siglos los franciscanos. La regla primordial dentro de los franciscanos era la pobreza y Mendieta recurrió a ella constantemente. Es evidente que la vida de los frailes después de la Conquista se fue haciendo un poco más fácil, lo que debe haber llevado al relajamiento en el cumplimiento de leyes tan austeras. Esto no quiere decir que todos los frailes hayan actuado así, indudablemente muchos siguieron fieles a este tipo de vida tan rigurosa.

Su estancia en España. Luchas y logros 1570 - 1573.

En 1567, cuando Mendieta escribió estos “Avisos”, era Guardián en el convento de Tlaxcala y fray Miguel Navarro fue electo provincial de la Orden. Dos años más tarde en 1569, éste le pidió a Mendieta que fuera con él a España para arreglar asuntos referentes al clero novohispano y para que ambos asistieran al Capítulo General que iba a celebrarse en Florencia, Italia, en 1571, pero que se celebró en Roma, ya que el Papa lo cambió a esa ciudad, según informa Mendieta en una de las cartas que envió a Ovando desde el convento de Vitoria.¹⁷⁴

Este viaje de regreso a España marcó una época muy importante en la vida de Mendieta. Para nosotros, los estudiosos del fraile, su estancia en la Península es

¹⁷⁴ “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al muy ilustre Sr. Don Juan de Ovando”, *Cartas de Religiosos*, p. 117.

fundamental ya que es de gran utilidad para ahondar en la personalidad del fraile. A través de las *Cartas* que escribió en estos años, ha sido posible constatar ciertos datos biográficos, que él mismo menciona. También estas *Cartas* me han servido para conocer al hombre que, conforme pasaron los años y la Evangelización, no logró lo que él, junto con sus compañeros de misión, se había propuesto y manifestó momentos de desaliento. Recordemos que en la carta que escribió al Ministro General en 1571, en Vitoria, ya citada al inicio de la biografía, Mendieta se desnuda, se muestra débil, temeroso, lleno de remordimientos y contradicciones. En estas cartas de España se reflejan los sentimientos de flaqueza que tuvo Mendieta al volver a su tierra con sus parientes, y cómo deseaba no regresar a las Indias, decisión que él había criticado muchas veces en otros frailes. Sin embargo, en ellas también encontramos párrafos que indican lo contrario, las dudas que él sentía sobre volver a México. Su conciencia y sus intereses indigenistas lo llamaban. Tanta confusión de sentimientos lo hizo caer en una serie de contradicciones y culpas sobre cuál debería ser la conducta a seguir.

Durante su estancia en España escribió siete cartas. Cuatro fueron enviadas desde Vitoria y están dirigidas al Lic. Juan de Ovando; una más para fray Francisco de Guzmán; otra al Ministro General de la Orden, Cristóbal de Cheffontaines; y la última para fray Miguel Navarro desde Castro de Urdiales, antes de regresar a México en 1573.

Aludiré en primer lugar a la dirigida al Ministro General de la Orden. En ella explica el porqué del viaje de Fray Miguel Navarro y él, a España. El motivo principal había sido ir a la Península para promover que los Prelados en América fueran españoles ya que en México, el Comisario General de la Orden, fray Francisco de Rivera favorecía a los frailes de origen criollo, que se estaban ordenando. Este fraile, junto con el obispo de Tucumán, fray Jerónimo de Albornoz, trató de evitar que la intervención de Mendieta y Navarro tuviera éxito. De este asunto dejó constancia fray Jerónimo, en la citada carta de 1571, escrita desde el convento de San Francisco de Vitoria al padre al Cristóbal de Cheffontaines, en donde le dice:

No obstante la contradicción que puso Fr. Hierónimo de Albornoz, Obispo de Tucumán, el cual a la sazón se halló en Roma y pretendió de persuadir a V.P. Rma., que la vuelta del P. Miguel Navarro ni la mía convenía para aquellas partes de Indias.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, “Carta al Padre General de la Orden de San Francisco”, incluida en *el Códice Mendieta*, v. I, p. 166.

El resultado de esta disputa fue doble: por un lado, se reforzó el partido de los españoles y, por otro, se dividió el espíritu religioso que había reinado entre los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio. Uno de los grandes problemas fue la envidia que se suscitó entre los frailes ordenados en España y los ordenados en estas tierras.¹⁷⁶ Todas estas políticas en el interior de la Orden fueron las causas, además de su mala salud, de que el fraile se quedara en España casi tres años. En todo este tiempo fray Jerónimo no dejó de ocuparse de los asuntos de las Indias.

Recién llegados a España en febrero de 1570, Mendieta y Navarro se entrevistaron en Madrid con Juan de Ovando quien era miembro del Consejo de S.M. en la Santa Inquisición y Visitador de su Real Consejo de Indias. En esta reunión, Ovando se interesó por saber la opinión de los frailes sobre algunos aspectos de gobierno que pudieran mejorar la situación en las Indias. Mendieta, en la *Historia eclesiástica*, libro III, capítulo XXXII, hace referencia a esta entrevista:

Entre otras cosas tocantes a estas tierras [Ovando] me preguntó qué modo se podría dar para que se hiciesen poblaciones de españoles en ellas, sin perjuicio de los naturales [...] yo le di la respuesta por escrito, no confiando en mi lengua.

Meses después, en abril de 1571, en una de las cuatro cartas que antes mencioné, escrita en Vitoria, Mendieta envió a Ovando las respuestas a las tres preguntas que éste le había hecho a su paso por Madrid: primera, cuál sería el medio para que los Obispos de las Indias y los frailes que residían en ellas tuvieran conformidad; segunda, cuál sería el medio que se daría para evitar que los indios en el pagar de los diezmos no fuesen vejados y tercera, cuál sería el orden que se “pornía” para que los españoles pudiesen poblar en aquella tierra sin perjuicio de los naturales. Las respuestas están en la carta titulada, “Del Padre Jerónimo de Mendieta al ilustre Consejero de S.M. En la Santa Inquisición y Visitador de su Real Consejo de Indias”.¹⁷⁷

A la primera pregunta, el fraile respondió diciendo que era un asunto difícil de solucionar:

porque éstos provenían de dos designios diferentes, *immo*, “contrarios”, que los unos y los otros tienen: los unos de ampliar las rentas de sus iglesias y el fausto de la dignidad episcopal, y los otros de ayudar a los

¹⁷⁶ Francisco Solano, “Estudio Preliminar”, p. XXIX. Apoyado en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI, para la historia de México*, México, 1914, doc. núm. LIV, p. 298-300.

¹⁷⁷ En *Cartas de Religiosos*, p. 101 - 115. Las siguientes respuestas proceden de esta misma carta.

pobres a salvar sus ánimas sin interés, redimiéndolos de la vejación que les podrían dar los que lo pretenden.

En esta primera respuesta, propuso que hubiera dos Obispos en Nueva España, al estilo de las naciones de Oriente. Uno del clero secular para los españoles; “por españoles se entienden todos aquellos que no son puramente indios, conviene a saber, los españoles puros, los mestizos, los negros y mulatos”. Y para los indios hubiera otro Obispo, que fuera fraile mendicante y supiera las lenguas de los naturales. A la segunda pregunta, Mendieta respondió oponiéndose al cobro de los diezmos: “sólo pagarían el diezmo los que tuvieran en cada un año diez crías de ganado, o cogieran diez hanegas de trigo o diez libras de seda”. A la tercera pregunta, Mendieta respondió, diciendo que él sólo consideraba tres fines como válidos para que los españoles poblaran las Indias y éstos eran: 1), que poblaran en las partes despobladas y en las costas, para defenderse de los corsarios extranjeros; 2), aprovechar las muchas buenas tierras que se hallan incultas y despobladas de gente; 3), recoger en pueblos formados y “poner en asiento los muchos españoles que andan vagueando por aquella tierra”.

En las dichas respuestas a Ovando, una vez más están plasmados los temas que a Mendieta le preocuparon toda su vida: proteger a los indígenas de la explotación de los españoles, y la conveniencia de hacer poblados de indios y poblados de españoles, separados. Las tres restantes cartas a Ovando giran sobre el mismo tema, y están publicadas en la citada obra *Cartas de Religiosos*.

En este tiempo, el fraile se sentía muy mal de salud; así lo deja ver en otra carta, la sexta, fechada en 1572, dirigida al “Reverendísimo padre nuestro Comisario General de todas la Indias, fray Francisco de Guzmán, en Sanct Francisco de Madrid”, informándole que había recibido su carta y la comisión junto con las cédulas reales y las limosnas que le conferían la tarea de recoger algunos religiosos de esa Provincia y llevarlos a México. Mendieta aceptó cumplir la orden pero pedía que se nombrara a otro fraile suplente, para que en caso de que él muriera lo supliera en la misión.

Aceptando la obediencia y mandato de V.P. Rma. y comenzando con mis flacos y desencarnados huesos a ponerme en el camino de esta peregrinación, y con mi lengua balbuceante a convidar a los siervos de Dios a la cultura de su viña [...] no lo dejaré hasta caer o morir; que

humanamente si Dios no provee de fuerzas sobrenaturales, se entiende que será en breve.¹⁷⁸

La última carta de su estancia en España está fechada en Castro de Urdiales, en 1573. En ella Mendieta le escribió a fray Miguel Navarro, aconsejándole que tuviera paciencia mientras le llegaba el permiso que le permitiría volver a Nueva España. También le reitera que él no quería regresar: “Si hubiere de ir me lleve Dios de los cabellos, y lo tenga yo obligado pues me lleva por fuerza”.¹⁷⁹

Durante su estancia en España, Mendieta no cejó de hacer política a favor de los indígenas: no estaba de acuerdo con el cobro del diezmo, insistiendo que los naturales estuvieran separados de los españoles, y tratando de que fueran más frailes religiosos a Nueva España por considerar que ellos eran los que más convenían a los indígenas. De esta política indigenista, hecha en la Península, Mendieta consiguió varios logros: El nombramiento del Comisionado General para las Indias con sede en Sevilla; el que ochenta religiosos vinieran con él a Nueva España, y, el más importante de todos a mi parecer, el encargo de escribir la *Historia eclesiástica indiana*. Logros todos muy importantes si consideramos que fray Jerónimo no sólo se dedicó a estos asuntos. Por los remites de las cartas sabemos que estuvo viajando por varias ciudades españolas, Burgos, Vitoria, Castro de Urdiales, Madrid entre otras. Nunca dejó Mendieta de cumplir con sus obligaciones de predicador y fraile.

Regreso a México 1573-1590.

En 1573 fray Jerónimo regresó a la provincia del Santo Evangelio, en compañía de varios religiosos más, decidido a continuar con su labor social, a llevar cabo reformas dentro de la Orden y a cumplir con el encargo de escribir la *Historia eclesiástica indiana*.

Al regreso, Mendieta pasó al Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco donde estuvo por espacio de dos años. Fue aquí donde empezó la elaboración de la *Historia*, en un ambiente rodeado de libros y de estudiosos de gran nivel y leyó la obra de Andrés de Olmos. Este colegio contaba con una excelente biblioteca. En este tiempo consolidó más su formación intelectual.

¹⁷⁸ Esta carta está publicada en el *Códice Mendieta*, v. I, pp. 173 -174.

¹⁷⁹“Carta para el padre fray Miguel Navarro, Castro de Urdiales, 6 de enero de 1573, en *Códice Mendieta*, v. I, p 167 - 168.

En 1574, en la Orden Franciscana había gran agitación por ciertas historias que corrían en México. Es en este año cuando, desde el convento de San Francisco en México, Mendieta escribió la carta titulada “Para el Reverendísimo Padre Comisario General de las Indias en la Corte de su Majestad.”¹⁸⁰ En ella hacía alusión a la preocupación y el disgusto que ocasionaban ciertas noticias entre los Religiosos. Una de las noticias era que a partir de ese momento, por orden del Rey, se le quitaría el gobierno de la Orden Franciscana a los frailes superiores o inferiores puesto que el Virrey sería el que nombraría, tanto al Comisario General como al Guardián o al Provincial. Esto, para Mendieta era “una esclavonía”. Otra de las imposiciones que se harían a los frailes era que estuvieran sujetos a los Ordinarios; también se decía que en los pueblos de indios se iban a instituir beneficios en los que participarían frailes y clérigos. Para Mendieta todo esto era una afrenta terrible y así lo expresa en esta carta: “No se yo si para la destrucción de la Orden de San Francisco se podría inventar más apropiada traza, y por ser una cosa tan monstruosa y también por no la haber oído de boca del señor Visorrey no he dado a ella entero crédito”.¹⁸¹ Una vez más, constatamos la pérdida de poder sufrida por la Orden como consecuencia del fortalecimiento del clero secular en su unión con la Corona, acuerdos religiosos que fueron tomados en el Concilio de Trento¹⁸².

En 1575, fray Jerónimo fue trasladado como Guardián al convento de Xochimilco. Como parte de su labor evangelizadora, pintó un mural en la portería del convento representando escenas de la Evangelización, un recurso muy utilizado en la época para facilitar la enseñanza. Sin embargo, esta actividad pictórica tuvo que ser suspendida debido a la gran peste que asoló a la Nueva España y la cual provocó grandes estragos causando la muerte de más de la mitad de la población indígena. Mendieta en su *Historia*, narra cómo fue de terrible esta epidemia conocida como el *cocoliztli*:¹⁸³ “En el año siguiente de 1576, corriendo por todas partes una general pestilencia, de que murió mucha gente en casi todos los pueblos de esta Nueva España”.¹⁸⁴ En este mismo año Mendieta comenzó a escribir una relación sobre los misioneros franciscanos que más se habían destacado durante su estancia en la Provincia del Santo Evangelio. La crónica empezaba desde la llegada en 1523 de los

¹⁸⁰ En *Códice Mendieta*, v. I, p. 196 - 198.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 197.

¹⁸² Concilio Ecueménico convocado en Trento Italia de 1545 -1563, pero se llevó a cabo en tres periodos, en diferentes ciudades, Trento y Bolonia, y bajo tres distintos Papas: Pablo III, Julio III y Pió IV.

¹⁸³ En náhuatl *cocoliztli* es enfermedad; la epidemia de 1575 se cree que fue tifus.

¹⁸⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulo XXIV.

primeros flamencos, pasando por los “Doce” franciscanos, incluyendo algunos de sus contemporáneos. No la concluyó. Cuando fray Francisco de Gonzaga, Ministro General de la Orden, escribió una gran crónica de la Orden de San Francisco, aprovechó la relación que Mendieta había empezado, misma que Pedro de Oroz y Francisco Suárez terminaron y que fue mandada a Roma.¹⁸⁵

La situación de los frailes en Nueva España, como hemos visto a lo largo de esta investigación, cada día se estaba desestabilizando más, debido a las políticas tan diversas que se habían llevado a cabo en materia religiosa y social. En estos años Mendieta además de cumplir con su misión evangélica y su actividad administrativa dentro de la Orden, de ir y venir por diferentes conventos, trabajó en la preparación de su obra más importante, la *Historia eclesiástica indiana*.

La década de los años ochenta fue de lo más productiva en la vida de Mendieta, tanto en su labor pastoral como en la enorme cantidad de *Cartas* que escribió. Estas *Cartas* fueron un medio para conseguir ciertas concesiones que mejorarían el bienestar de los naturales y una normatividad más estricta que sirviera para recuperar el tan pretendido espíritu de la primitiva Iglesia. Ellas son de mucha ayuda para conocer la visión tan clara que Mendieta tuvo respecto de la política de gobierno que España estaba llevando en la Nueva España, con la cual no estaba de acuerdo. En ellas, como veremos, encontramos diferentes propuestas económicas, sociales y religiosas hechas a las distintas autoridades del gobierno encargadas de administrar estos ramos. Para Mendieta, se cometía un gran error, por causa de la codicia, al llevarse el oro y la plata que se producían aquí, a España. Proponía que, al menos, la mitad del dinero se debía quedar en México, para hacer producir estas tierras; proponía también evitar la explotación del indígena ya que si éste se extinguía, además de dejar a los españoles sin mano de obra, dejaría de cultivar sus tierras, lo que vendría en detrimento de todo el país.

El repartimiento forzoso fue otra de las prácticas del gobierno a la que Mendieta se oponía. En varias cartas mostró una franca oposición en contra de él para el servicio de los españoles. Prueba de ello es que en el año de 1580, nuevamente en Tlaxcala, Mendieta escribió al virrey Martín Enríquez tres cartas en las que trataba este asunto. De éstas solamente mencionaré la que está fechada el diecinueve de septiembre; en ella hace una acusación directa al Virrey por propiciar el repartimiento de los indígenas para

¹⁸⁵ Francisco Solano, “Estudio Preliminar,” p. XXIX. Varios estudiosos de Mendieta resaltan que la relación escrita por el fraile, sirvió mucho a Gonzaga.

minas, sementeras y otros servicios de los españoles. En uno de los párrafos, desde su posición de fraile, le aconsejaba:

por el deseo que como fiel capellán de V.E. tengo de ver su ánima descargada de tan onerosísima carga en que todo el mundo le Condena y le Condenarán los que vinieren de aquí al día del juicio, si por ventura se acaban los indios en la Nueva España [...] porque toda la culpa de esta inhumanidad han de imputar a V.E., por causa de la gran prisa que en tiempo de su gobernación se les ha dado a sacarlos con violencia lejos de sus casas.¹⁸⁶

Mendieta, decía que ningún español ni pobre ni rico quería trabajar, todos pretendían servirse del trabajo indígena. La solución que Mendieta proponía para acabar con esta explotación era que los españoles trabajaran, ya que eran bastantes y podrían hacerlo de acuerdo a rangos sociales y económicos. También sugería que los indígenas, en vez de trabajar para los españoles durante todo el año, trabajaran su tierra, sus sementeras y criaran aves, lo que tendría por resultado que todos, españoles mestizos e indígenas, estarían en mejores condiciones. Para Mendieta era válido que el indígena sirviera al español siempre y cuando su trabajo fuera remunerado. Es interesante destacar que, el virrey Enríquez, copió casi literalmente en un documento titulado “Advertimientos que hizo Martín Enríquez al Conde la Coruña, su sucesor”, las mismas sugerencias que Mendieta le había hecho a él:

Tenga usted perpetuo cuidado de mandar a la justicia que después de acudir a estos edificios lo hagan también al beneficio de sus sementeras y hacer una comunidad en cada pueblo, porque les cuesta poco trabajo y les viene hacer de provecho como V.S. irá entendiendo.¹⁸⁷

En este mismo año de 1580, hubo otro Virrey, Don Lorenzo Suárez de Mendoza y Figueroa, conocido como el Conde la Coruña, con quien Mendieta también sostuvo correspondencia y en una de las cartas que le escribió, titulada “Carta de Hierónimo de Mendieta, para el señor virrey nuevo Don Lorenzo Xuárez de Mendoza y Figueroa, Conde de la Coruña, Tlaxcala, 1580”. Vale la pena destacar dos aspectos que Mendieta ya había comentado en cartas al Virrey anterior: uno, la denuncia que hizo sobre el mal

¹⁸⁶ “Carta de Fray Hierónimo de Mendieta, para el mismo Señor Virrey Don Martín Enríquez”, en *Códice Mendieta*, v. I. p. 225.

¹⁸⁷ *Los Virreyes españoles en América durante el reinado de la Casa de Austria*, Edición de Lewis Hanke, con la colaboración de Celso Rodríguez, Madrid, Ediciones Atlas, 1976, p. 206 y 207.

gobierno de los españoles en la Nueva España: “De algunos años acá parece no se ha tenido ojo a otra cosa en el gobierno de la Nueva España, sino en coger de golpe todo el fruto de ella, enviando de presente mucho dinero a la vieja España”.¹⁸⁸ Y el otro, la petición que fray Jerónimo hizo al Rey para que llevara otra política económica diferente a la que se había llevado hasta ese momento en estas tierras: “no pretendiendo el oro ni la plata [...] sino la cristiandad y la conservación y aumento de estos naturales”.¹⁸⁹

En 1581 se celebró un Capítulo de la Orden, en Tlaltelolco y en él, Mendieta presentó un documento titulado “Traza de ermitorios para religiosos que desean recogerse. Año de 1581”. En él proponía un modelo para construir ermitorios para los Religiosos que quisieran vivir en recogimiento y austeridad suma. El proyecto contenía una serie de reformas para enmendar la manera en que se estaba siguiendo la observancia dentro de la Orden. Mendieta, lo que pretendía con estas reformas, era que los superiores ayudaran a evitar que los frailes:

nos fuésemos relajando como claustrales¹⁹⁰ o peores, sino que hubiese alguna muestra de aquella simplicidad, pureza y observancia en que aquellos benditos Padres primeros fundadores de la fe y religión en esta tierra vivieron, que es la misma que suena la Regla de nuestro Padre Sanct Francisco y la guarda del Santo Evangelio.¹⁹¹

Deseaba un regreso a la austeridad franciscana y al modelo del cristianismo primitivo, en donde los apóstoles estuvieron entregados a su labor misional. Mendieta añoraba los primeros años de Evangelización en Nueva España con los “Doce” quienes además de ser virtuosos contaban con más poder, cedido por la , para adoctrinar a los indígenas. Todas estas reformas que Mendieta propuso nos dejan ver que estaba preocupado por la conducta de los frailes, algunos de los cuales para los años ochenta deben haber estado algo sueltos. El documento de Tlaltelolco abarca diferentes temas de índole social, económica y política. A pesar de que el documento no fue aceptado en el Capítulo, Mendieta no cejó en sus intentos de imponer el espíritu de la estricta observancia en estos tiempos. Esta idea reformadora está presente en la carta que le envió al Ministro

¹⁸⁸ En *Códice Mendieta*, v. I, p. 229.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 230.

¹⁹⁰ Rubial, en *La hermana pobreza...*, nos dice que los conventuales o claustrales, era una rama de los franciscanos que desde los tiempos de San Francisco, promovían una mayor laxitud en cuanto a la pobreza, p.23.

¹⁹¹ En *Códice Mendieta*, *op. cit.* p. 234.

General de la Orden, fray Francisco de Gonzaga, titulada “Carta para el Ministro General Fray Francisco de Gonzaga, persuadiéndolo a tratar cierta espiritual y muy provechosa cofradía”.¹⁹² En ella explica la importancia de formar una cofradía, que se encargará de que se obedecieran las reglas estrictamente, por el comportamiento tan alejado de los preceptos cristianos, que se estaba dando en la Orden “no es maravilla que el espíritu divino nos desampare [...] caigamos en grandes errores [...] pues nosotros usurpamos su oficio y nos alzamos con el gobierno [...] queriendo concertar lo que a nosotros se nos antoja”¹⁹³.

Sería interminable seguir comentando las cartas escritas por Mendieta en esta década de los ochentas, a pesar de que como se ha dicho, hay cosas de gran interés en ellas. Por ejemplo, en una carta fechada el 15 de abril de 1587 titulada: “Después compelido por el dictamen del Espíritu, hube de escribir esta carta al Rey D. Felipe Nuestro Señor”, vale la pena destacar el lenguaje aparentemente milenarista que usa Mendieta, cuando le dice al Rey que si los que han gobernado estas tierras fueran igual de codiciosos por salvar almas como lo han sido por el dinero:

ya hubiese ese mismo Dios y Señor allanado por manos de S. M., todas la herejías [...] y convertido a su fe católica a los chinos y a otros muchos infieles para la reformación y “renovación que esperamos del universo”, porque sin duda escogió Dios “en el fin en que estamos de los siglos” para esta su obra a los Reyes de España.¹⁹⁴

Este lenguaje era propio de la época con alusiones constantes al fin de los tiempos; sin embargo no por eso creo que Mendieta fuera milenarista ya que como afirma Elsa Frost en su libro *La historia de Dios en las Indias* [en su obra] refleja un pesimismo en lo referente al triunfo de la Evangelización.

Describe amargamente algo que pudo haber sido, pero que se perdió y dejó un presente cargado de tintes sombríos [...] por lo que puede concluirse que la esperanza apocalíptica si bien no ha desaparecido para fines del siglo XVI [...] no tiene ya la fuerza, la vida que la cristianización de los indios le dio durante los primeros años de la misión.¹⁹⁵

¹⁹² Esta carta está publicada en Torquemada, *Monarquía indiana*, libro XX, capítulo 73.

¹⁹³ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, *Ibid.*

¹⁹⁴ *Códice Mendieta*, v. II, p. 16.

¹⁹⁵ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, México, Ediciones Tusquets, 2002, p. 271.

Para los milenaristas, Cristo vendría a reinar mil años en la tierra cuando todos sus habitantes estuvieran convertidos al cristianismo. Y fray Jerónimo nunca habla de este reino de mil años.

Mendieta en la década de 1580, sostuvo correspondencia con cuatro virreyes que hubo en Nueva España: Martín Enríquez de Almansa que estuvo de 1568 a 1580; Lorenzo Suárez de Figueroa, Conde de la Coruña, quien gobernó de 1580 a 1583; El Arzobispo Pedro Moya de Contreras que tuvo gran poder, ya que fue Arzobispo y Virrey al mismo tiempo, aunque sólo ocupó el segundo cargo de 1584 a 1585; y, por último, Álvaro Manrique de Zúñiga, Marqués de Villamanrique, quien gobernó de 1585 a 1590. Las *Cartas* reflejan una forma de pensar y sentir común en muchos de los religiosos de la época, que era comentada por algunas autoridades. En efecto muchas de las ideas vertidas por fray Jerónimo en sus *cartas* las encontramos en las cartas que los Virreyes mandaban al Rey y a las demás autoridades de España, aunque con diferente interpretación. Mientras Mendieta, en algunos de sus escritos, regañaba al Virrey, por no intervenir y hacer que cesara el repartimiento, y porque aumentaba los tributos, el Virrey, a su vez, le enviaba al Rey otra carta en que le decía que el repartimiento era necesario para sacar utilidades para la Corona, y que había que aumentar el tributo, pero que los religiosos dificultaban esto.

Uno de los aspectos muy importantes que hay que comentar en esta década fue el conflicto tan grave que hubo dentro de la Orden Franciscana cuando, en 1584, llegó fray Alonso Ponce como Comisario General. La llegada de este comisario no fue aceptada por el provincial de la orden, el criollo fray Pedro de Sebastián, quien calumnió a fray Alonso, al decir que había venido a rebajar y a humillar a los partidarios de los criollos de la Nueva España, por lo que un grupo rebelde apoyó al Provincial de la Orden y desconoció a Ponce. Ante esta actitud tomada por los novohispanos, fray Alonso mandó excomulgar a los desobedientes. Mendieta, quien había sido nombrado por fray Alonso como guardián del convento en Tlaxcala, actuó como intermediario de ambas partes. Así lo especifica fray Jerónimo en un documento publicado, en el *Códice Mendieta*, en donde dice:

Cerca de las diferencias y disensiones que han pasado en la resistencia que los padres Provincial y Discretos de esta Provincia han hecho al Padre Comisario General Fr. Alonso Ponce, yo he procurado que de entrambas partes se atajasen los escándalos que han sucedido por las vías

que he podido; y esto se entenderá por algunas copias que me quedaron de cartas que sobre este caso escribí.¹⁹⁶

En una carta dirigida al Padre Comisario General fray Alonso Ponce, desde Tuchimilco, Puebla, 16 de marzo de 1586, le dice:

Supliqué a V.P. de llevar consigo todo el trabajo de este mal suceso por el bien de sus ovejas, procurando cuanto de su parte fuese posible dejar a todos los religiosos quietos [...] me pareció estaba yo obligado a suplicar a V.P. de nuevo mire por las llagas de Jesucristo los daños grandísimos y irreparables que de porfiar sobre este negocio se seguirán, pues es tirar coces contra el aguijón; y V.P. por mucho que la conciencia le dictase de no dejar la Provincia en manos del Padre Provincial, no está obligado á llevarlo hasta el cabo con tan gran contrapeso de inconvenientes y dispersión de sus ovejas.¹⁹⁷

Mendieta, ante todo, quería mantener en paz la Provincia del Santo Evangelio y se sentía obligado a recordarle a Ponce que cooperara a este fin.

El virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, Marqués de Villamanrique, apoyó a Pedro de San Sebastián y a sus seguidores y expulsó a fray Alonso Ponce de la Provincia del Santo Evangelio e incluso lo mandó encarcelar. De este acontecimiento tan penoso no hace mención Mendieta en las cartas, a pesar de ser amigo y fungir como nahuatlato de fray Alonso en algunos de sus viajes por la provincia. No lo menciona en la *Historia*, en donde sólo hizo una leve alusión, al decir que a Ponce no le fue permitido quedarse como Comisario General en Nueva España, ya que “tuvo que sufrir destierros del Príncipe que gobernaba y otras persecuciones con ánimo invencible”,¹⁹⁸ quizá por no hablar mal de los franciscanos y para atenuar en su crónica este bochornoso incidente. De este mal trato y prisión que sufrió fray Alonso, hizo referencia fray Antonio de Ciudad Real, su secretario:

A todo esto se añadió la Prisión de Fray Alonso Ponce, hecha por tres veces, y la postrera con tan grande escándalo e injuria de la Iglesia, que

¹⁹⁶ “Cerca de la segunda Cédula de los Curatos,” en *Códice Mendieta*, v. II p. 51.

¹⁹⁷ “Carta para el Padre Comisario General Fray Alonso Ponce”, en *Códice Mendieta*, v. II, p. 53.

¹⁹⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XLII.

luteranos no hicieron más de lo que esta ciudad se vio la víspera de Navidad, arrastrando a un sacerdote de Dios y descubiertas sus carnes.¹⁹⁹

El estado de gran efervescencia política que se estaba viviendo en la Colonia no mejoró hasta la llegada del nuevo Comisario General, Bernardo de San Cebrian, quien se congració con todos y expulsó de Nueva España a fray Pedro de Sebastián. En 1588 Mendieta regresó una vez más a Tlaxcala para organizar a los tlaxcaltecas que iban a evangelizar y a pacificar con su ejemplo a los chichimecos. En estos años, la postura de fray Jerónimo contra el repartimiento forzoso cobró más fuerza.

Últimos años 1590 – 1604.

Mendieta, a lo largo de su vida sostuvo correspondencia con los siete Virreyes que hubo en Nueva España. Toda esta correspondencia giró siempre sobre los mismos temas. Esto habla de la continuidad en su pensamiento y lo reiterativo que era en sus opiniones y en sus propuestas. En los noventa, continuó con su vida de trabajo itinerante y exhaustivo, que fue mermando su salud. De manera sucinta, veremos algunas cartas que muestran cuán intenso era el trabajo que el mendicante hacía por aquellos años. En 1590 estaba en el convento de Tepeacac, desde donde escribió una carta dirigida al virrey Don Luis de Velasco hijo, “Cerca de las necesidades de la Provincia de Tepeacac”. Y en ella le dice:

En lo que toca a la ciudad y provincia de Tepeacac, adonde al presente resido, por la obligación que tengo de descargar mi conciencia, puedo certificar a V.S. que aunque es verdad que toda esta Nueva España está depravada en costumbres y necesitadísima de remedio, a lo que yo alcanzo y entiendo ninguna provincia hay más perdida ni de más confuso gobierno que este de Tepeacac, y todo lo causa la cohabitación de españoles entre los indios.²⁰⁰

En esta carta, a propósito de los abusos cometidos por los españoles en contra de los naturales propone seis puntos para intentar evitar dichos excesos: la esclavitud, la usurpación y despojo de sus tierras, los obrajes, el robarse a los indios, que no se hagan justicia los españoles por su propia mano, y que se tenga un alcalde que lleve un padrón

¹⁹⁹ Fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, 1976, p. XXXIV.

²⁰⁰ Jerónimo de Mendieta, *Códice Mendieta*, v. II, p.103.

de toda la gente del pueblo y cuenta de los servicios que los indígenas han efectuado, de manera que no se les duplique el trabajo. Hay otras cartas dirigidas al virrey Don Luis de Velasco que se refieren al mismo tema, publicadas en el tantas veces citado *Códice Mendieta*. Lo más importante de destacar es que éstas fueron enviadas desde diferentes ciudades lo que habla de que, a pesar de su edad, vivió viajando de un convento a otro.

En una de las cartas, fechada nuevamente en Tlaxcala, pedía que no se diera pie a que indios revoltosos levanten pleitos. De 1592, existen tres cartas más, pero fechadas en Xuchimilco. En una de ellas propone que en lugar de mandar a los indios libres e inocentes a trabajar a las minas se enviara a los indios chichimecos. Esto es un pensamiento contradictorio de Mendieta, que parece inexplicable, pero muy acorde con los tiempos, y si nos fijamos en la formación de fray Jerónimo lo raro es que se abogara y quisiera, un mejor trato para el indígena que no era bárbaro. El mismo caso se dio en las Antillas a donde se validaba esclavizar a los indios que eran antropófagos rebeldes. Recordemos que en España y en otros países la esclavitud era válida. En otra carta del mismo año consta que seguía muy activo ejerciendo su labor como fraile y traductor:

Este domingo pasado, cuando les hablé en público, después de leída la Cédula de S.M. vuelta en su lengua, los animé a que con toda voluntad acudiesen a lo que en su real nombre se les pedía.²⁰¹

En 1596, desde Huexotla, Puebla, escribió fray Jerónimo una carta al virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, en la cual intercedía una vez más por los indios. En ella dice, “el gravísimo mal que hacen (los españoles) en consumir y acabar con esta miserable gente a quien deben mucho y ella no les debe nada”.²⁰² Esta es la última carta publicada en el *Códice Mendieta* por García Icazbalceta. Sabemos que Mendieta volvió a Xochimilco, en donde estuvo hasta 1602, en que vino al convento de San Francisco de México, donde murió en 1604.

En suma, estas últimas décadas de la vida de Mendieta fueron de gran fecundidad con la pluma. Sus numerosas cartas lo confirman. Todas las tareas que efectuó en el interior de la Orden, su constante ir de un convento a otro, la labor evangelizadora, así como los conocimientos y experiencias obtenidos en estos años fueron los datos y las vivencias que sirvieron a Mendieta para redactar una obra de la magnitud de la *Historia eclesiástica indiana*, que es una de las crónicas más completas

²⁰¹ *Ibid.* p.118.

²⁰² “Carta para el Virrey Conde de Monterrey, por los indios”, en *Códice Mendieta*, v. II p. 124.

del siglo XVI. Pero antes de describir esta obra, además de sus *Cartas y Memoriales*, veamos rápidamente cual era el contexto historiográfico que fray Jerónimo conoció del que se benefició para hacer su síntesis de la *Historia eclesiástica indiana*.

El contexto historiográfico de Mendieta.

Cuando fray Jerónimo llegó a la Nueva España en 1554 hacía más de medio siglo que Colón se había encontrado con el continente americano. El acontecimiento tuvo tales alcances que la *Primera Carta*²⁰³ del Almirante en la que se narraba aquel primer viaje de 1492, causó conmoción, podríamos decir “tipográfica” en Europa. En efecto, dicha carta, publicada en Barcelona en 1493, se reimprimió doce veces en ese mismo año en Roma, Amberes, Basilea, París y Florencia, en diversas lenguas e inclusive algunas de las ediciones están en verso.

La carta abrió a la humanidad un Nuevo Mundo y un deseo de conocerlo, aunque fuera de lejos. Porque además de esta carta siguieron otras muchas entre ellas las del propio Colón. A las cartas acompañaban noticias de viva voz de los que regresaban de las expediciones a las nuevas tierras y contaban sus experiencias a los que se habían quedado en España. Puede decirse que, para fines del siglo XV, se empezaba a gestar un conocimiento no sólo geográfico - histórico sino también historiográfico que vino a cambiar el mundo. Parte de este conocimiento se hizo a través de cartas, de auténticas epístolas que hoy tenemos por testimonio de gran valor.

Al comenzar el siglo XVI, ya circulaban en los países europeos noticias inimaginables acerca de las tierras y gentes de más allá del Océano. Los humanistas, para quienes todo lo nuevo era apasionante, fueron los primeros interesados en las novedades y, entre ellos, Pedro Mártir de Anglería, un italiano invitado por los Reyes Católicos a su corte de Castilla en 1487. Instalado en España se convirtió en una atalaya desde la cual iba sacando todo lo que el “preñante Océano daba a luz” como dice en sus *Décadas*²⁰⁴

Pedro Mártir comentaba las nuevas noticias con sus amigos europeos en especial italianos, en un sin fin de cartas que finalmente reunió y dio a la imprenta en forma de *Opus Epistolarium*, Alcalá 1530. Además, mientras escribía las cartas, redactaba una secuencia histórica de los acontecimientos del Nuevo Orbe y desde 1516, publicaba en

²⁰³ Un resumen de las ediciones de esta *Carta*, puede verse en Demetrio Ramos, *La primera noticia de América*, Valladolid, 1986, p. 7

²⁰⁴ Pedro Mártir de Anglería *Décadas del Nuevo Mundo*. Traducción del latín de Agustín Millares Carlo, México, José Porrúa e Hijos, 1964, v. I, p. 395

Alcalá una primera versión de sus *Décadas* que luego amplió y publicó en aquella misma ciudad en 1530²⁰⁵. En definitiva Colón, con sus *Cartas* y Pedro Mártir con sus *Cartas y Décadas* daban principio a una nueva corriente historiográfica consagrada a relatar la historia y los sucesos de los habitantes de las nuevas tierras, llamadas Indias y bautizadas como América a principio del siglo XVI.²⁰⁶

Mientras tanto, en el teatro de los acontecimientos empezó a gestarse un nuevo tipo de historiador que llegó a las Indias como funcionario de la Corona y vivió los acontecimientos como protagonista. Así el geógrafo Martín Fernández de Enciso, quien describió las costas de las nuevas tierras en su *Suma de Geografía*, Sevilla 1519, y sobre todo Gonzalo Fernández de Oviedo, autor de un *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo 1526.²⁰⁷

La nueva corriente historiográfica sufre un fuerte impulso con un hecho histórico muy importante: la llegada de Hernán Cortés a la Nueva España en 1519 y finalmente la Conquista del Imperio Azteca, el más brillante y representativo del Nuevo Mundo. Ante tal Imperio los pueblos y culturas del Caribe y costas de Centroamérica pierden protagonismo. Hernán Cortés, consciente de su empresa escribe al Emperador cinco *Cartas de relación*. Como es bien sabido tales cartas constituyen un documento epistolar de enorme valor histórico y un paso firme en la naciente historiografía americanista. Si bien hoy tenemos otros documentos acerca de los sucesos narrados en las *Cartas*, siguen siendo ellas un testimonio insustituible para conocer los hechos que sucedieron entre abril de 1519 y el regreso de Cortés de las Higueras, 1526.

La *Primera carta* se perdió y se suple por la *Carta de Cabildo*, Veracruz, julio de 1519. Las demás corrieron mejor suerte: la segunda, Sevilla, 1523, la tercera, Sevilla 1523, y la cuarta, Toledo 1525, Pronto se imprimieron fuera de España: Amberes, 1522, Nuremberg, 1523, Venecia 1524, Ausburgo 1550 y Rotterdam, 1555. La quinta no se

²⁰⁵ Se publicó con el título de *Orbe Novo*. Un comentario de las obras de Anglería puede verse en Ascensión Hernández de León Portilla en "Tempranos testimonios europeos sobre los códices del México Antiguo", en *El impacto del encuentro de dos mundos. Memoria*, México, Amigos de la Universidad de Tel Aviv, 1987, p. 45-45.

²⁰⁶ El nombre de América tiene su origen debido al éxito que tuvo un texto escrito por Américo Vespucio en 1507, que se editó en el ducado de Lorena. *Vid.* Carmen Bernard y Serge Gruzinsky, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura económica, 1996, p. 158.

²⁰⁷ El *Sumario* es un antecedente de su magna obra, *Historia general y natural de las Indias*, publicada parte en Sevilla, 1535. La obra se publicó completa en el siglo XIX.

publicó hasta el siglo XIX porque Pánfilo de Narváez, viejo enemigo de Cortés, logró que, en 1526, retiraran de la circulación las ya impresas²⁰⁸.

Otros conquistadores, además de Cortés, dejaron también su versión de los hechos como Bernardino Vázquez de Tapia, Andrés de Tapia y Bernal Díaz del Castillo, el más famoso. Son los que se han llamado “soldados cronistas”. Este grupo de cronistas, que habían sido conquistadores, atrajo siempre la atención de los estudiosos de la historia ya que la información que ellos reunieron en sus obras, si bien recoge un momento histórico de singular importancia, se centra en torno a la Conquista, llena de dramatismo y de acciones difíciles de explicar. Así para José María Muriá, escriben para ganar méritos y servicios ante la Corona. Para José Luis Martínez, lo hacen para narrar un suceso en verdad de alto relieve histórico. Para Ramón Iglesia, quien se ocupó bastante de Gómara y Bernal, estos historiadores dejaron en sus obras un testimonio profundamente humano de los acontecimientos que les tocó vivir y en cada uno de ellos hay que buscar motivaciones y porqués y descubrir la verdad de sus perspectivas. Por último, para Enrique Florescano en su obra, *Memoria mexicana*, la forma de historiar cambió con la Conquista, sufrió un cambio la elaboración del registro histórico. Piensa él que hubo apropiación de la naturaleza americana por los citados cronistas, un nuevo discurso histórico de base hebrea cristiana y que este nuevo discurso se impuso entre los novohispanos a la forma de registrar el pasado propio de las culturas americanas,²⁰⁹

Más allá de todas estas consideraciones historiográficas importa destacar que gracias a las cartas, crónicas de conquistadores, relatos de viajeros que regresaban a España, memoriales e informes de misioneros al Rey o a su Orden, se había ido creando un corpus de escritos sobre el Nuevo Mundo gracias al cual se estaban haciendo ya grandes síntesis. La primera, no tan grande es la ya citada de Pedro Mártir de Anglería *De Orbe Novo*, 1530, seguida por la *Historia* de Fernández de Oviedo, 1535. Mucho más extensa es la de Francisco López de Gómara *Historia general de las Indias*, Zaragoza, 1552. El autor, capellán de Cortés, quiso hacer una obra bien documentada en la que destacara el capitán extremeño. Sin embargo, la rueda de la fortuna volvió a fallar

²⁰⁸ Estos datos están tomados de José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 859 y ss.

²⁰⁹ Vid. José María Muriá, *La historiografía colonial. Motivación de sus autores*, México, UNAM, 1981, p. 21-32 José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la Conquista de México*, México, Crónica de la ciudad de México, S.A., p. 31- 32 (la obra de Iglesia se publicó en 1942, en El Colegio de México).

Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, Taurus, 2001, p. 259-265. Véase también de este mismo autor *Historia de las historias de la nación mexicana*, el capítulo III, intitulado “El canon occidental versus el canon mesoamericano” México, Taurus, 2002, p. 95-134.

para el conquistador y un año después fue retirada por Felipe II ante las presiones de Bartolomé de las Casas. Claro que se tradujo y publicó en otras ciudades de Europa.

Todas estas síntesis históricas sobre el Nuevo Mundo sirvieron de fuente para la elaboración de la primera gran obra sobre toda América, la *Historia natural y moral de las Indias*, de José Acosta, Sevilla 1590, en la que aparecen bien dibujados el pasado y el presente de las dos grandes culturas del Nuevo Mundo, Mesoamérica y el área Andina. Finalmente citaré la extensa obra de Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, Madrid, 1601 -1615. Entre paréntesis, cabe añadir, que la obra de Gómara fue un estímulo para que el viejo soldado de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, (muerto en 1584), escribiera en su madurez la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, publicada en Madrid, 1632. Se considera que fue escrita para decir lo que Gómara ocultó, y es sin duda, la más bella crónica de la Conquista.

En definitiva y simplificando, a lo largo del siglo XVI se fue consolidando una cadena de trabajos históricos en los cuales se describían e interpretaba los acontecimientos de las Indias, su impresionante naturaleza y sus hombres y culturas, radicalmente diferentes a las europeas. Los hombres del Nuevo Mundo pudieron seguir paso a paso, aunque sin la rapidez actual, el proceso de delimitación geográfica e histórica de un continente.

Pero ¿qué pasaba en la Nueva España una vez terminado el caos de la Conquista? Entre otras cosas, se crearon escuelas junto a los conventos de las tres Órdenes, - franciscanos, dominicos y agustinos - donde los alumnos empezaron a escribir con el alfabeto latino. Aprendieron la nueva escritura sin dejar la de los *tlahcuilos* y con esta doble herramienta - escritura pictográfica y alfabética- emprendieron un proceso de recuperación de la memoria histórica. Pero además enseñaron a sus maestros, los misioneros, su lengua y su cultura, es decir los estimularon a que se interesaran en lo que genéricamente se llamó “las antiguallas”.

Respecto a los nahuas, desde el primer momento de la Evangelización surgieron focos donde se recogió el pasado. Así en Tlaltelolco, en fecha tan temprana como 1528, un autor anónimo escribió en náhuatl, los *Annales históricos de la nación mexicana*, en los que se registra la historia de Tlaltelolco y la primera versión de la Conquista desde la perspectiva de los vencidos²¹⁰. En otras ciudades de la región central de México --

²¹⁰ Con esta versión y con otras más amplias como la de Sahagún contenida en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro XIII, Miguel León Portilla pudo rastrear la versión indígena de los hechos en su *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 1958.

México, Texcoco, Tlaxcala, y Cuauhtinchan - se empezaron a elaborar documentos, a veces mixtos, es decir en los dos sistemas de escrituras y a veces sólo en náhuatl, con ilustraciones que recuerdan los códices.²¹¹ Estos documentos estaban destinados principalmente a recuperar la memoria histórica, a reivindicar mercedes personales y títulos de tierras para la comunidad.

Así surgieron multitud de textos en el siglo XVI, entre los cuales, a modo de ejemplo se pueden recordar los *Anales de Cuauhtinchan* y la *Leyenda de los soles*, de hacia 1550, atribuidos a un discípulo de Sahagún, Alonso Vegerano. En Texcoco, el antiguo señorío donde se cultivaba la lengua y la poesía, merece recordarse la elaboración de tres famosos códices- *Tlotzin*, *Quinatzin* y *Xólotl*. Lugar destacado tiene la familia Pimentel Ixtlizochitl - Antonio, Pablo y Toribio - descendientes de los reyes texcocanos quienes guardaron papeles y recuperaron testimonios sobre su pasado. Su archivo pasó a manos del gran historiador Fernando de Alva Ixtlilzóchitl, autor de una de las mejores síntesis historiográficas del principio del siglo XVII.

Además de México y Texcoco, otros centros importantes de recuperación del pasado por los propios indígenas fueron Tlaxcala y Cuauhtinchan. De Tlaxcala quedan documentos muy tempranos como las *Actas de Cabildo* escritas en náhuatl. Conocido de todos es el *Lienzo de Tlaxcala*, memoria tlaxcalteca de la Conquista y uno de los códices más celebrados del siglo XVI. El recuerdo histórico continuó de la pluma de varios tlaxcaltecas de los cuales recordaré a Tadeo de Niza de Santa María, quien escribió una *Historia de la Conquista*, y sobre todo a Diego Muñoz Camargo, noble tlaxcalteca que viajó a España, desempeñó varios cargos administrativos en su tierra y nos dejó una amplia *Historia de Tlaxcala* elaborada hacia fines del siglo XVI²¹².

Cerca de Tlaxcala, en lo que hoy es el Estado de Puebla hay que recordar al Señorío de Cuauhtinchan. En la tradición de esta comunidad perduraban testimonios de las migraciones toltecas al ocurrir la ruina de Tula y ello favoreció la redacción de obras tan importantes como *La Historia Tolteca - Chichimeca*, en náhuatl con un conjunto de

Los *Anales de Tlaltelolco* fueron traducidos y publicados por primera vez por Heinrich Berlin en 1948.

²¹¹ Un resumen de estos primeros focos donde se generaron documentos históricos puede verse en Ascensión Hernández de León Portilla, *Tepuztlahcuilolli, Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, México, UNAM, 1988, v. I, pp.9-24. Reciente Miguel Pastrana y Silvia Limón han dedicado tres ensayos a este tema "Códices anotados del la tradición náhuatl"; "Los códices transcritos del Altiplano Central de México" y "Códices con pictografías", en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Coordinación, José Rubén Romero Galván, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

²¹² De las *Actas de Tlaxcala* puede decirse que son muy tempranas alrededor de 1540. Existe una publicación de ellas con traducción al español hecha por Thelma, D. Sullivan, *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547, 1567*, Archivo General de la Nación 1985.

Vid. Hernández León Portilla, *Tepuztlahcuilolli* v. I, p.64-67

pinturas de tradición mesoamericana. Pueden recordarse también los *Mapas de Cuauhtinchan*, en los que se registran secuencias de varios acontecimientos acompañados de pictografías²¹³.

Los textos aquí citados generados muy pronto en Tenochtitlán, Texcoco, Tlaxcala y Cuauhtinchan, son sólo una parte del corpus de documentos que desde las primeras décadas del siglo XVI contribuyeron a crear una corriente historiográfica de tradición náhuatl, de rescate de códices y de la tradición oral del preclásico, un eslabón de continuidad y transmisión cultural que desemboca, a fines del siglo, en los grandes historiadores mestizos como Fernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain Cuauhtleuanitzin y Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, en lo que se unen las conciencias históricas de nahuas y españoles.

La importancia de esta corriente historiográfica de tradición náhuatl en la que se registró el pasado del preclásico y el acontecer cotidiano del siglo XVI es fundamental para conocer la perduración del pensamiento mesoamericano en el nuevo orden novohispano. Los nuevos escribanos conocedores del alfabeto latino y del arte de los *tlahcuilos*, son el mejor testimonio de perduración de lo que Enrique Florescano llama el “canon mesoamericano” frente al “canon occidental”²¹⁴. Una perduración que abarca todo el siglo XVI y que se refugia indefinidamente en comunidades del país. Prueba de ello es el cúmulo de documentos redactados en náhuatl y en otras lenguas vernáculas, documentos que se guardan en numerosos archivos y que hoy son objeto de estudios por parte de los americanistas.

Este “canon mesoamericano” influyó en gran manera en otra de las grandes corrientes historiográficas del siglo XVI: la de los misioneros. Recordemos que al mismo tiempo que los frailes enseñaban el alfabeto y las oraciones a sus discípulos en las escuelas conventuales, eran conquistados por la lengua de los discípulos y también por la cultura que toda lengua conlleva. Esta realidad apareció muy pronto entre los franciscanos, quienes para 1531 tenían hecho *Arte y Vocabulario* de la lengua náhuatl y entendían el sentir de los indios como ha mostrado Francisco Morales²¹⁵. En esa misma década de 1530 fray Andrés de Olmos comienza a recoger lo que se llamó “antiguallas”, convirtiéndose en el primer fraile etnógrafo de la Nueva España. De él se conservan varios escritos, de los cuales cito el primer *Arte de la lengua mexicana* y la primera

²¹³ Más datos sobre el Señorío de Cuauhtinchan en Hernández León Portilla, *op.cit.* p. 23-24.

²¹⁴ La idea de canon mesoamericano y canon occidental está desarrollada por Enrique Florescano en su reciente libro *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2003, capítulo II y III.

²¹⁵ Francisco Morales, O.F.M., “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl. Un nuevo testimonio”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1993, v. 23. p. 53-81.

colección de literatura oral náhuatl formada por textos canónicos que se recitaban en los momentos solemnes de la vida humana, los llamados *Huehuetlahtolli*²¹⁶.

La incipiente tradición historiográfica comenzada por Olmos fue seguida por su hermano de Orden fray Toribio de Benavente, uno de los *Doce* llegado en 1524. Como Olmos, aprendió también el náhuatl, si bien no escribió nada en esta lengua, pero la hablaba y podía recoger de ella no sólo sensibilidad lingüística sino cultural.

Este hecho y su contacto cercano con las comunidades nahuas de México, en especial Tlaxcala y Texcoco, le permitieron tener contacto con ancianos sabios y con papeles antiguos. Con ellos, y con su propia experiencia del presente dio forma a la primera síntesis histórica novohispana, la *Historia de los indios*, elaborada durante su estancia en Tlaxcala entre 1536 y 1543 según Georges Baudot, quien ha estudiado a fondo la vida y la obra de fray Toribio.²¹⁷ Destaca Baudot que en su *Historia*, Motolinía proyecta una nueva imagen amerindia dentro del proyecto utópico y milenarista de los franciscanos en México.

Interesa aquí destacar que Motolinía, en esta primera gran síntesis de la historia antigua de México y del nuevo orden novohispano, inicia un modelo historiográfico propio de los franciscanos en el que abre un camino a la comprensión del pasado indígena de México y en el que está presente un espíritu de Evangelización abierto a todo un pensamiento diferente al europeo y cristiano y a todos los valores de la cristiandad medieval. Interesa a él valorar el sentido de la joven Iglesia que poco a poco se construye en la Nueva España, en la que los nuevos fieles tienen creencias y formas de vidas rescatables y aún admirables como la humildad, la pobreza y la religiosidad.

La corriente iniciada por Motolinía tuvo su mejor continuador en su discípulo y admirador, fray Jerónimo de Mendieta. Puede decirse que la senda abierta por el maestro fue hecha camino por el discípulo en su *Historia eclesiástica indiana*, elaborada entre 1573 y 1597. En ella amplió el horizonte histórico con una rica información y registró un largo presente que él vivió como espectador activo. En su obra, la lengua, el pensamiento y los valores del mundo indígena adquieren un valor primordial y puede decirse que también un protagonismo notable. Como ningún otro

²¹⁶ Andrés de Olmos comenzó a recoger antiguallas aconsejado por el Presidente de la Segunda Audiencia de México, Vid. Miguel León - Portilla, Sebastián Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas” *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1969, v. 8, p. 8-49. Un estudio extenso de su vida y su obra lo ofrece Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid Espasa Calpe, 1983, capítulos III y IV.

²¹⁷ Varios son los trabajos de Baudot dedicados al estudio de la vida y la obra de Motolinía. El más extenso es el contenido en *Utopía e historia en México*. El más reciente está incluido en *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996.

cronista religioso supo dar vida en sus escritos a los ideales evangélicos de la temprana Iglesia Indiana, en especial de la Iglesia mendicante y enalteció el espíritu de la utopía que guió a los franciscanos del Santo Evangelio en América.

La escuela histórica - etnográfica creada por Motolinía, y seguida más tarde por Mendieta, alcanzó su cenit con Bernardino de Sahagún quien vivió en México de 1529 a 1590; seis décadas durante las cuales participó en el nacimiento de la Nueva España. Su vida como evangelizador no puede separarse de su vida como etnógrafo interesado en el pensamiento y la lengua de los pueblos nahuas. Tuvo la suerte de ser fundador del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, al cual se ligó de por vida. El Colegio llegó a ser el centro de estudio y de investigación humanística más importante en el encuentro de culturas del siglo XVI. Gracias a los colegiales trilingües a los que Sahagún enseñó latín y español y de los que aprendió náhuatl pudo él realizar la primera enciclopedia antropológica de la historia a la cual llamó *Historia general de las cosas de la Nueva España*.²¹⁸ Con él culmina la tradición histórica - etnológica franciscana. En el meollo de esta tradición está la presencia de la lengua y el pensamiento de los pueblos nahuas, de una cultura radicalmente diferente a la propia, y de la génesis del concepto de la alteridad, que tanto se valora en la moderna antropología; la alteridad es uno de los ejes del pensamiento de nuestro tiempo.

Sin ánimo de alargar este capítulo hay que recordar que, mientras los franciscanos se convertían en historiadores y etnógrafos, los dominicos no perdían el tiempo; en especial uno de ellos escribía sin cesar, Bartolomé de las Casas. Su vida fue un alegato histórico - jurídico a favor de los naturales del Nuevo Mundo, como ya se dijo en el “Capítulo Introductorio”. Dejó una magna obra en la que además de denuncia y polémica ensalzó y rescató el pasado de las culturas americanas; por ello se le reconoce dueño de un pensamiento jurídico y antropológico.²¹⁹ Sus *Tratados*, su *Historia de las Indias* y su *Apologética historia*, lo sustentan. Fue también historiador de su presente y miembro destacado del grupo de evangelizadores que vinieron América y se interesaron por sus pueblos y culturas. Menos conocido pero muy valioso es su hermano de Orden fray Diego Durán, autor de la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. Durán es otro ejemplo notorio de los que vivieron prendidos del pasado y presente de la Nueva España y con tal actitud pudieron lograr

²¹⁸ La bibliografía sobre Sahagún es casi interminable. Recordaré como síntesis sobre su vida y su obra el libro de Miguel León Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica y Colegio Nacional, 1999.

²¹⁹ Sobre el pensamiento jurídico antropológico de las Casas, *Vid.* Miguel León Portilla, “Introducción” a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Edaf, 2004, p. 32

una Evangelización más profunda. En definitiva, ambos dominicos, forman parte de los grandes historiadores de la Iglesia mendicante, abierta a pueblos y culturas.

Esta exposición breve e incompleta de la tradición historiográfica que se fue generando en ambos mundos desde la *Primera carta* de Colón, hace del XVI un siglo lleno de novedades en el pensamiento histórico universal. La tradición se mueve y se enriquece gracias a la fuerza creadora de los hombres que se preocupan por registrar el pasado y muchas veces también el presente. Mendieta supo aprovechar la tradición historiográfica de su momento histórico para elaborar su *Historia eclesiástica indiana*. También hay que destacar que tuvo a la mano lo que se publicó en España y lo que se escribía en la Nueva España, en especial en el Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco, conoció varios centros escolares franciscanos y estuvo en contacto con los dominicos en especial con las Casas, al cual cita y en el que se inspiró para narrar la desafortunada historia de las Islas. Su larga estancia en la ciudad de México, le facilitó el acceso a los papeles de los conventos de San Francisco y Santiago y hay que repetir a los de la Santa Cruz donde laboraban Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún. De ellos y de otros grandes maestros evangelizadores recogió experiencias, sabiduría, actitudes, y de todo este ambiente cultural extrajo la información que él transformo en creación plasmada en su *Historia eclesiástica indiana*. En ella, la naciente Iglesia misional pasa ser el eje histórico de la vida e incluso del destino de la Nueva España.

Mientras terminaba de redactar su obra, seguramente conoció a la nueva generación de historiadores que despuntaban a fines del siglo XVI y principios del XVII. Al menos conoció a Francisco Chimalpain y a Fernando Alvarado Tezozómoc quienes tuvieron contacto con los viejos maestros de Santa Cruz de Tlaltelolco.²²⁰ La figura de Mendieta y sus escritos, probablemente influyeron en ellos y en otros historiadores como Fernando de Alva Ixtlizochitl y Cristóbal del Castillo, autores de nuevas crónicas en las que se muestra ya una síntesis entre la historia de Mesoamérica y la del Viejo Mundo. En estas síntesis, además de un cuerpo de conocimiento histórico, se logra armonizar el pasado indígena con el nuevo orden novohispano; la historia de los pueblos del altiplano con la historia universal desde la creación bíblica. Ellos escribieron lo que Florescano llama “crónicas de la nobleza indígena”,²²¹ y José Rubén

²²⁰ Así lo afirman varios historiadores entre los cuales otra vez, cito a José Rubén Romero Galván en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, 2003, p.315 y 332. En esta obra Romero dedica estudios monográficos a varios autores aquí citados: Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin y Fernando de Alva Ixtlizochitl.

²²¹ Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999, p.262.

Romero “Historias de síntesis”.²²² Quizá son ellos emblema de la conciencia de un nuevo siglo en el que empieza a consolidarse y tomar personalidad el orden novohispano.

Mendieta historiador: Cartas y memoriales.

Antes de escribir la *Historia eclesiástica indiana*, fray Jerónimo había escrito muchos papeles, en su nombre y en el de la Orden, como ya hemos visto. Estos papeles contienen mucha información histórica, y también datos biográficos en los que aflora su pensamiento y su postura ante el nuevo orden político – social de la Nueva España. Vale la pena aclarar que, como en el caso de otros autores, sus escritos se dispersaron y fue necesario hacer un gran esfuerzo para reunirlos y publicarlos.

Tal esfuerzo lo realizó Joaquín García Icazbalceta a la segunda mitad del siglo XIX, mientras preparaba la edición de la *Historia eclesiástica indiana*. Don Joaquín reunió manuscritos conservados en Madrid, en el Archivo de Indias y en la colección de José Fernando Ramírez; estos últimos fueron vendidos después en Londres y se conservaron en la sección de Manuscritos de la lengua española del Museo Británico. Se conocen con el nombre del *Códice Harl*, 3750. El propio García Icazbalceta los describe así:

Son diez cartas y ocho memoriales que proceden de un *Códice* de letra antigua que perteneció al Sr. José Fernando Ramírez, el que, después de pasar por varias manos, fue vendido en Londres. Por fortuna había yo tomado a tiempo copia idéntica de él.²²³

El primer escrito de Mendieta que García Icazbalceta publicó fue la “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta dirigida al comisario general de la Orden, fray Francisco Bustamante en 1562”, escrita desde Toluca. García Icazbalceta la incluyó en su *Colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta del autor, 1858 – 1866, 2 v. El primer volumen de esta colección lo dedicó a la *Historia de los indios de Nueva España* de Motolinía, precedida de una breve biografía de fray Toribio que escribió José Fernando Ramírez. En el segundo volumen, además de la citada carta de Mendieta, Icazbalceta incluyó otros documentos del siglo XVI. Vale la pena recordar

²²² José Rubén Romero Galván, *op. cit.* p. 16.

²²³ Joaquín García Icazbalceta, *Cartas de Religiosos de Nueva España (1539 – 1594)*. Incluido en la *Nueva colección de documentos para la historia de México*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, v. I, p. 5.

que la carta de Mendieta de 1562 es el primer testimonio que tenemos de él como del hombre que abre su conciencia y da salida a sus preocupaciones acerca de la falta de “calor y fervor” de la Evangelización y de la defensa de los naturales, temas recurrentes en sus escritos. Añadiré que esta carta era la única que se conocía de Mendieta a través de fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana*.

Dos décadas después, entre 1886 y 1892, García Icazbalceta publicó la *Nueva colección de documentos para la historia de México* en 5 volúmenes. En esta colección, el editor incluyó un gran número de cartas, muchas de las cuales ya se han citado. Son de especial interés los volúmenes I, II, IV, y V. El I lleva el título de *Cartas de Religiosos de Nueva España 1539-1594*. Además de la carta a fray Francisco Bustamante anteriormente citada,²²⁴ incluyó la carta a Felipe II de 1565, varias dirigidas a Juan de Ovando durante la estancia de Mendieta en Vitoria; otra al Ministro General de la Orden, fray Francisco de Gonzaga y varios escritos más. Doce en total.

El volumen. II de la colección lleva el título de *Códice Franciscano*. En él, Icazbalceta incluyó una “Relación particular y descripción de toda la provincia del Santo Evangelio”, que los franciscanos enviaron al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando hacia 1570 y que don Joaquín intuyó que la redactó Mendieta.

Los volúmenes IV y V constituyen el llamado *Códice Mendieta*. En él se reúnen muchos escritos de fray Jerónimo, algunos firmados y otros no, pero de su autoría, según dice en el “Prólogo” García Icazbalceta. Entre ellos se registra la correspondencia con varios virreyes, con el Ministro General de la Orden, con su cofrade, fray Miguel Navarro, con el Comisario General de la Orden, fray Alonso Ponce y con otros personajes del XVI. A través de ellas se puede seguir la vida de la Orden en la segunda mitad del XVI.

Quizá valga la pena añadir que el volumen III de esta *Nueva colección* está dedicado a los *Romances de los Señores de la Nueva España* del Tezcocano Juan Bautista del Pomar. Es un texto de gran valor literario que nada tiene que ver con Mendieta.

Antes de finalizar estas páginas referentes a la *Nueva colección de documentos para la historia de México* recordaré que en ella se guardan los “Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio”, cuya importancia ya ha sido puesta de relieve. Se

²²⁴ Que él ya había publicado en su *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, en este nuevo volumen.

encuentran en el *Códice Mendieta*, volumen. I, es decir el IV volumen de la *Colección*. Los “Avisos”, recordaré, son un testimonio de gran valor para calibrar el pensamiento de un franciscano observante decepcionado ante el relajamiento de la Orden. En ellos se ofrece un camino, un modelo para reformar la conducta y alcanzar de nuevo el rigor de los primeros del Santo Evangelio. Pretendía él una reforma a fondo de la Orden, una recuperación de la religiosidad y la pobreza y con ello dar ejemplo a los nuevos conversos y a los españoles.

El repertorio de cartas publicadas por don Joaquín en el siglo XIX constituye un verdadero corpus que puede ser considerado como un repositorio muy importante entre las grandes fuentes históricas del siglo XVI. A este corpus pueden añadirse dos cartas más que el P. Mariano Cuevas descubrió y publicó en su obra *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, 1914.²²⁵ La primera de ellas se intitula “Carta de Fray Jerónimo de Mendieta a un Ilustrísimo Señor, México 20 de marzo de 1574”. En ella, fray Jerónimo, entre otros temas, trata el de los requisitos que deben cumplir los que quieren tomar el hábito de la Orden, tanto los nacidos aquí como los nacidos en España. Afirma también que se “halla en esta tierra, bendito Dios, con mucha más salud que en España”.²²⁶ La segunda carta lleva por título “Carta de Fray Jerónimo de Mendieta a un Ilustrísimo Señor. Santiago Tlaltelolco, 8 de septiembre de 1574”. En ella comenta sucesos del momento de la ciudad de México y se queja de que los frailes de San Francisco no pueden proteger a los indígenas como lo hacían antes en la época de Fernando Cortés, Antonio de Mendoza y Luis de Velasco.

A estas dos cartas puede añadirse un último documento: el *Memorial de 1585*, que Mendieta envió al Ministro general fray Francisco de Gonzaga para que éste pudiera elaborar su gran historia de la Orden. Tal descubrimiento fue publicado por Fidel Jesús Chauvet en 1947.²²⁷

En definitiva, Mendieta es uno de los autores que deben ser tenidos muy en alto dentro de la literatura epistolar de todos los tiempos. Sus cartas, como se ha dicho constituyen un registro de los acontecimientos de la vida en la Nueva España en la segunda

²²⁵ Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª edición, México, Editorial Porrúa, 1975, pp. 298-304.

²²⁶ *Ibid.* p. 300.

²²⁷ *Apud.* José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1980. p. 140- 141. este *Memorial* contiene un menologio franciscano que dirigió al General de la Orden fray Francisco de Gonzaga. No se conserva el manuscrito.

mitad del siglo XVI y contienen además un capítulo, digno de un estudio monográfico, de la lucha por la justicia del indígena en América.

La magna obra de Mendieta la Historia eclesiástica indiana.

Como hemos visto en las páginas anteriores, Mendieta no tuvo descanso en su tarea de escribir cartas y memoriales, bien en nombre propio, bien en el de su Orden. En este sentido, sus escritos integran un corpus relevante dentro de la literatura epistolar de todos los tiempos; por ello era llamado el “Cicerón de la Provincia” como decía García Icazbalceta en su biografía ya citada.

Tal corpus de escritos sería suficiente para considerarle uno de los cronistas del siglo XVI que más se esforzó por dejar memoria sobre los acontecimientos que le tocó vivir. Pero, en realidad, él es más conocido por su *Historia eclesiástica indiana*, la gran historia de la Evangelización que el ministro general de la Orden Cristóbal de Cheffontaines le encargó que elaborara cuando Mendieta estaba en Vitoria y dudaba de volver a la Nueva España. Mendieta obedeció la orden fechada el 26 de junio de 1571 y, como ya vimos, regresó a México en 1573. Continuó su trabajo como secretario de la Orden y cabe imaginar que comenzó a recoger y ordenar una gran cantidad de datos históricos, y a relacionarlos con su propio presente. Poco a poco fue redactando la obra pedida por Cheffontaines, que terminó en 1597.

Aunque aparentemente son bastantes los años que dedicó a escribir su *Historia*, en realidad hay que pensar que no fueron tantos si tenemos en cuenta que ante todo, tenía que cumplir una intensa labor pastoral, participar en las tareas de la Orden, viajar por conventos de la Provincia y escribir cartas y cartas. Sus biógrafos piensan que Mendieta aprovechó mucho el tiempo y citan la frase que le escribió el virrey Martín Enríquez de Almansa en una carta fechada en 1580: “Vuestra Reverencia, si no es con su rincón y sus papeles, no tiene amor con nadie”.²²⁸

En verdad Mendieta tuvo que trabajar muchas horas extra para sacar adelante su gran crónica que, si bien toma como centro la Evangelización, cubre los sucesos acaecidos en América desde 1492 y ofrece al lector una perspectiva histórica propia en la que se adentra en sutilezas de la vida novohispana. Así como cuando dice, en el

²²⁸ “Carta del 20 de julio de 1580, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 222. *Apud*, José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, *Ibid.* p. 185.

capítulo VIII del primer libro de la *Historia*, que el gobierno de los padres Jerónimos en la isla de la Española duró poco, debido a que varios españoles hicieron política para que los frailes se regresaran a la Península por interferir en sus intereses personales de explotación al indígena; o, cuando, años después se refiere a ciertas cartas escritas en náhuatl, que tuvo en su poder después de haber hecho un recorrido con el Provincial de la Orden por los alrededores de Puebla y Tlaxcala. En estos documentos los indios de Cuauhtinchan, que estaban afligidos porque ya los franciscanos se habían ido de allí, pedían que regresaran a su pueblo dichos padres ya que no aceptaban a los Dominicos. Me parece importante la manera, tan discreta con que Mendieta se refiere a este caso, ya que lo describe como si fuera una simple plática en donde nos cuenta sus experiencias, y sin embargo, narra las fuentes de donde saca información para su gran obra: “Yo hube en mi poder algunas (cartas) [...] las traje conmigo [...] para aprovecharme de los curiosos vocablos y maneras de hablar que contenían en su lengua”.²²⁹ Esta serie de datos van mucho más allá de lo que es la tarea de historiar los sucesos de la Conquista y Evangelización.

Necesario es aquí resaltar que la perspectiva propia está enmarcada dentro de la perspectiva de la Orden y ésta, a su vez, dentro del proyecto franciscano de cristianizar y servir a la luchando siempre por crear un espacio de comprensión e incluso de relativa igualdad para todos aquellos que siguen a Cristo. Esto constituye un atractivo para cualquier lector y confiere a la *Historia* una dimensión espiritual digna de ser tomada en cuenta. En cuanto a la dimensión física tiempo es ya de describirla: consta de cinco libros a los que haré referencia de manera sumaria.

El primero, trata del descubrimiento de la isla Española o Santo Domingo que para Mendieta fue providencial, igual que fue el hecho que:

el fraile franciscano del monasterio de la Rábida, Fray Juan Pérez de Marchena, alcanzase a saber de estas tierras y gentes a los nuestros ocultas, no por ciencia humana, sino por alguna revelación divina.²³⁰

Resalta también que Marchena le tuvo mucha confianza a Colón y le animó para que llevara a cabo la empresa del descubrimiento. Este primer libro está compuesto por 17 capítulos en los que presenta un panorama de la situación existente en las islas a la llegada de Colón, ponderando cómo la conquista de los habitantes del Nuevo Mundo le fue concedida a los Reyes Católicos por la silla apostólica, la cual por medio de la *Bula*

²²⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, *Ibid.* libro III, capítulo LVIII.

²³⁰ *Ibid.* México, 1945, libro I, capítulo I.

de Alejandro VI en 1493, les dio en donación las nuevas tierras para que introdujeran y plantaran la fe de Cristo. Continuamente en estos capítulos se refiere a la Biblia y hace comparaciones de sucesos de la Conquista con el Evangelio. También denuncia la mala labor que hicieron los españoles para cristianizar a los indígenas en la Española, tanto Colón y sus gentes como los sacerdotes y frailes quienes, llenos de codicia explotaron sin medida a estos indígenas hasta acabar con ellos. Así lo describe Mendieta:

Subjetados los indios (que habría un millón y medio de ellos en toda la isla) repartiólos Colón entre sus soldados y pobladores y otros criados y privados de los reyes [...] para que les tributasen como sus pecheros y vasallos [...] esto no fuera causa de destrucción, si después no entrara de rota batida la desenfrenada cobdicia [...] porque al fin todos aquellos indios se acabaron.²³¹

Para escribir este primer libro, Mendieta se basó en la apología que Las Casas había hecho de los naturales y de los levantamientos de éstos en Cumaná y Maracapaná en donde mataron a algunos frailes. Fray Jerónimo también los defiende aunque con un tono más moderado. Critica a los cronistas Fernández de Oviedo, y Pedro Mártir por acusar a los indígenas que, como el cacique Enrique, una vez desposeído de todos sus bienes, huyó al monte y se rebelaron. Fray Jerónimo los disculpa de haberse levantado y atribuye este levantamiento a los pésimos tratos que los españoles les habían dado a los naturales. De todas las atrocidades cometidas con los indígenas en las islas exculpa a los Reyes Católicos.

El segundo libro consta de 41 capítulos. Se inicia con un prólogo en el que Mendieta elogia la sabiduría de fray Andrés de Olmos y su gran conocimiento sobre las antiguallas de los indígenas. Aclara que, para escribir sobre los ritos de los indígenas, él tomó datos de Olmos y Motolinía. El contenido general de este libro es la cosmología, la teogonía, la creación del primer hombre, así como las formas de culto propias de los pueblos nahuas aunque da noticias también de otros pueblos como los totonacos y los tarascos. En este libro, en el capítulo XXXII, habla de la llegada de los nahuas a México y a otras tierras cercanas. Apoyándose en Olmos cuenta que un viejo principal de Texcoco decía:

que todos habían venido de lejos tierras en “Doce” o trece capitanías o escuadrones [...] no se sabe a que años habrá que vinieron [...] El dicho

²³¹ *Ibid.* libro I, capítulo VI.

P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes vinieron los pasados de quienes descenden estos indios; de Babilonia [...]o en el tiempo que los hijos de Israel entraron a la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos [...] o que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel.²³²

Mendieta aprovecha dicha información, dada por Olmos, para introducir a los indígenas a la historia universal, siguiendo la tesis hebraísta vigente en la Europa renacentista. En varios libros de su *Historia* hace referencia de ciertos paralelismos que encuentra entre las dos religiones: la católica y la de la "infidelidad", pero sin comprometerse en detalles. Claramente alude a la posibilidad de que hubieran tenido antes conocimiento de Dios. En este segundo libro también ofrece una amplia referencia de los señores que reinaron en México antes de la venida de los españoles.

El libro tercero está formado por 60 capítulos. En él Mendieta se adentra en el tema fundamental de la crónica: cómo se introdujo y se plantó la fe de Cristo entre los naturales. Empieza narrando algunos rasgos sobresalientes de la Conquista, alaba mucho a Cortés, por el que sentía gran admiración, ya que consideraba que había venido a salvar a este miserable pueblo. Menciona a los religiosos que vinieron a predicar la religión católica y con gran entusiasmo cuenta la llegada de los primeros "Doce" apóstoles franciscanos, los esfuerzos que pasaron para aprender la lengua náhuatl y cristianizar a los indígenas. Se refiere a toda la organización que estos religiosos fueron armando para poder implantar la fe; cómo destruyeron los templos y los ídolos que tenían los infieles y la ayuda que los niños indígenas les prestaron a los frailes para que éstos pudieran aprender el náhuatl. Cuenta la forma en que empezaron a impartir el bautismo, primero adoctrinando a los niños que acudían al monasterio y después catequizando a los adultos. Niega categóricamente que ningún fraile haya impartido con hisopo el bautismo cuando se juntaban en gran multitud los indígenas, como decían algunas gentes. Al hablar del bautismo se refiere a lo escrito por Motolinía:

muchas veces este padre hizo cuenta de los indios que él y sus compañeros podrían haber bautizado, y más en particular la hizo el año

²³² *Ibid.* Libro I, capítulo XXXII.

de 1536, y halló que para entonces se habrían bautizado cerca de cinco millones de ánimas por manos de los frailes menores.²³³

Posteriormente menciona los demás Sacramentos: confirmación, confesión, penitencia, eucaristía, matrimonio y extremaunción y lo difícil que fue admitir que el Sacramento del matrimonio se administrara a los recién convertidos indígenas. Todo el libro tercero es un reconocimiento a la Orden Franciscana, a la que considera superior a las otras, por la forma de llevar a cabo su labor misionera.

El libro cuarto consta de 46 capítulos, en donde se describe el arribo de los dominicos y de los agustinos, posterior al de los franciscanos, y menciona la llegada de algunos clérigos. También trata en este libro sobre la fundación de los conventos de Michoacán, Yucatán, Guatemala y Nicaragua por franciscanos. Hace referencia al progreso de la conversión y del “aprovechamiento poco o mucho de los indios”. Habla del ingenio y de la habilidad que tenían los indígenas para todos los oficios y de la educación que habían recibido, así como de algunos milagros que habían sucedido en los primeros años de Evangelización. Hace un examen crítico sobre ella y dedica varios capítulos a mencionar diversas causas que provocaron el que decayera la cristiandad en los indígenas. Entre ellas menciona la poca información que le llegaba al Rey sobre la situación verdadera de los naturales en Nueva España; denuncia el hecho de que ya no llegaban al Rey los avisos que las tres Órdenes hacían conjuntamente pidiendo se pusiera remedio a la situación tan conflictiva que se estaba dando en México. Habla de las terribles pestes y enfermedades que asolaron a la población como ejemplo citaré viruela y sarampión aunque hubo otras. Pero para Mendieta sin embargo, las “pestes” más dañinas fueron: el repartimiento y la explotación que se hacía de los naturales y la avaricia tan grande de los españoles Porque algunos españoles querían que a pesar de su enfermedad siguieran trabajando lo que ayudó a que muchos naturales se murieran. Es por eso que el cronista, se refiere a que “la peor peste que se presentó” fueron la el repartimiento (al que siempre se opuso), la explotación y la avaricia ya que éstas eran las causantes de que la Evangelización no hubiera continuado en los términos tan buenos con que empezó. Estas son sus palabras:

Más como yo, habiendo gozado de buena parte de aquellos prósperos principios, haya visto los adversos fines en que todo esto ha venido a parar [...] no puedo ofrecerle [...] para fin de mi *Historia*, mas antes me

²³³ *Ibid.* libro III, capítulo XXXVIII.

venía muy a pelo sentarme con Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia, y con lágrimas [...] lamentarla y plañirla, recontando su miserable caída y gran desventura.²³⁴

En este libro, cuarto, dedica otro capítulo a dar una lista cronológica de los diferentes Provinciales que hubo en el Santo Evangelio y los Comisarios Generales que tuvo Nueva España.

En el quinto y último libro, que consta de 68 capítulos, hace una biografía de algunos religiosos franciscanos. En el “Prólogo” pondera a los frailes que vinieron a hacer la Evangelización por la vida tan sacrificada que llevaron y las tentaciones que tuvieron que vencer. Los llama santos pero aclara que no porque hayan sido canonizados en su mayoría, sino por la fama que dejaron de su santidad. Dice que si los frailes no hicieron milagros fue debido a que era más importante enseñar una doctrina sólida a los nuevos fieles y que éstos no se fueran a confundir creyendo que eran dioses. Sin embargo, pensaba que el que no hubiera habido tantos milagros como en la Iglesia primitiva no quería decir que Dios no hubiera hecho también cosas maravillosas, como en la antigüedad, “porque el mayor milagro era haber traído a un número tan grande de ídólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros.”²³⁵ Este libro lo divide en dos partes, una primera con 58 capítulos en la que se refiere a los frailes que murieron de muerte natural en la Nueva España como fray Martín de Valencia, a quien ensalza como el más santo de los santos. Y otra segunda, con 10 capítulos, en donde narra la vida de los frailes que murieron mártires por la predicación del Santo Evangelio. Sin embargo, en esta segunda parte, al hablar sobre la vida de los mártires, además de ensalzar sus virtudes describe los diferentes poblados por los que anduvieron estos frailes, los monasterios que fundaron, lo terrible y penoso que fue enfrentarse a los chichimecos, convertirlos y ofrendar su vida por el prójimo.

La *Historia* cuenta con un valor autobiográfico, ya que conforme el autor va narrando los episodios, va proporcionando una visión de sus propias experiencias. En toda la obra son importantes los asuntos cotidianos, religiosos y culturales de los indígenas. Mendieta como buen historiador, en su obra sigue un tiempo cronológico y comienza su relato remontándose al pasado de los naturales del Nuevo Mundo, en especial el de los indios de las Islas y los de México. De esta manera, al lograr recopilar

²³⁴ *Ibid.* libro IV, capítulo XLVI.

²³⁵ *Ibid.* libro V, “Prólogo”, p. 260.

dicho pasado realiza mejor el proyecto que le había sido asignado, el de evangelizar; es decir, el proyecto, además de ganar almas que se fueran al cielo, también le sirvió para escribir su *Historia*. En ella se encuentran muchas respuestas a las dudas de orden filosófico, teológico y ético que le habían surgido en la práctica cotidiana de su vida en Nueva España. Nos damos cuenta a través de los datos, observaciones, puntos de vista y reflexiones críticas, que no es posible separar la vida del fraile de su obra ya que ésta es una trama entretejida de hechos que le sucedieron a Mendieta en los 45 años que vivió en la Nueva España. Toda su vida fue muy activa, participó de la dinámica de una época y trascendió a la posteridad.

En su *Historia*, Mendieta constantemente se apoya en diversos textos bíblicos. José Luis Martínez comenta:

que esto no le resta importancia a su documento, ya que no lo hizo por un afán de lucimiento erudito [...] sino para explicar mejor y con una mayor consistencia los temas religiosos para la conversión”.²³⁶

Las fuentes principales en que se basó Mendieta para hacer su *Historia* fueron los *Memoriales* de Motolinía, la *Apologética historia* de Las Casas y los *Huehuetlahtolli* de fray Andrés de Olmos, por quien sentía una gran admiración. En menor medida aprovechó obras publicadas en Europa como la *Historia general de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y otros escritos que José Luis Martínez identifica en su estudio ya citado. En su relato importan mucho sus propias experiencias y los testimonios aportados por diferentes personas. Además de su gran valor histórico, la *Historia* de Mendieta está escrita con muy buena pluma – recordemos que le decían el Cicerón mexicano – y desde luego, con una perspectiva que actualmente podríamos llamar antropológica, como pronto veremos. Para terminar esta descripción de la *Historia* repetiré otra vez que la primera edición de esta obra fue publicada en 1870 por Joaquín García Icazbalceta. El texto va precedido por un artículo escrito por el editor, llamado “Noticias del autor y de la obra”; le sigue una tabla de correspondencias entre la *Historia eclesiástica indiana* y la *indiana* de fray Juan de Torquemada; después viene publicada la “Obediencia”, escrita en latín, y enviada a Mendieta en 1571, por el General de la Orden, el padre Cristóbal de Cheffontaines y continúan 3 escritos preliminares de fray Juan de Domayquía, guardián del convento de San Francisco, en la ciudad de Vitoria; una “Carta Dedicatoria al Padre fray Antonio de

²³⁶ José Luis Martínez, *op. cit.* p.144.

Trejo, Lector jubilado y Comisario General de toda la familia de Indias”; un “Prólogo Al Devoto Lector” y por último “Advertencias Preámbulos y lo que contiene esta *Historia*”.

Esta primera edición fue reproducida en México en 1945, por Editorial Salvador Chávez Hayhoe en 4 volúmenes. El mismo año apareció una biografía titulada “Jerónimo de Mendieta” en la antología *Vidas Franciscanas*, “Prólogo y selección” de Juan B. Iguíniz, México, UNAM, 1945. (*Biblioteca del Estudiante Universitario*, 52). La editorial Porrúa publicó, en 1971, una edición facsimilar de la primera edición con copia de los dibujos originales que llevaban las portadas de cada uno de los cinco libros, dibujos que fueron pintados por Mendieta. En 1973 en Madrid se hizo una edición de la *Historia* por la Biblioteca de Autores Españoles con “Estudio preliminar” de Francisco de Solano. Recientemente en 1997, se hizo otra edición de la *Historia eclesiástica indiana*, por el Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, con un estudio preliminar de Antonio Rubial García, 2 v. En realidad puede afirmarse que la *Historia* de Mendieta se mantiene viva, siempre hay una edición en el mercado porque es de consulta necesaria para comprender el proceso de Evangelización y el transcurrir de las primeras décadas del siglo XVI novohispano.

En suma, a lo largo de estas páginas he tratado de ofrecer una síntesis del evangelizador y del historiador que supo armonizar su tarea pastoral con una pluma fecunda al servicio de sus ideales religiosos y de los recién conversos de la Nueva España. Por su sinceridad, valentía y buena pluma llegó a ejercer como Secretario de la Orden Seráfica, y como tal se convirtió en el cronista del acontecer de la Nueva España, de los logros y carencias de la joven sociedad que surgía a raíz de la conquista.

Por su capacidad intelectual y humana fue escogido para hacer la historia de la Orden y la hizo con esmero, precisión y rigor. Durante siglos, su *Historia* permaneció en algún rincón olvidado hasta que el amor al pasado de los eruditos del siglo XIX la descubrió y publicó. Hoy constituye uno de los mejores testimonios del XVI en el que se guarda una defensa de la cultura de los pueblos nahuas y de la lucha por los ideales - a veces utópicos - de los franciscanos del Santo Evangelio.

CAPÍTULO II. EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE MENDIETA.

Introducción.

Es atrevido hablar del pensamiento antropológico en la obra de Mendieta o de cualquier otro historiador de su época, ya que la Antropología, como ciencia o como disciplina del conocimiento, es de reciente creación. Nuestro saber antropológico fue adquiriendo aires de teoría con método científico en la segunda mitad del siglo XIX. La primera cátedra de antropología se fundó en la Universidad de Liverpool, 1908, a cargo de James Frazer. Pero la búsqueda y la comprensión de las diferencias culturales son tan antiguas como la historia. Retomando la idea expresada al hablar del concepto de Antropología en el Capítulo introductorio recordaremos que, entre algunos de los que llegaron a América se desarrolló el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de los hombres y pueblos que encontraba. Allí se dijo que este interés obedeció a varios propósitos: de conquista, de organización administrativa, de conocimientos de nuevas tierras, de implantar la fe, entre otros. Se habló también de las diferentes posturas que surgieron en cuanto a la valoración de dichos pueblos y hombres; entre todos se hizo hincapié en la adoptada por los que hicieron defensa decidida de los méritos de las creaciones culturales de pueblos radicalmente distintos a los europeos, lo cual abrió un campo inmenso al estudio y comprensión de las diferencias humanas. Tal estudio correspondió a un grupo selecto de gente abierta a lo diferente, humanistas, que se interesaron por la lengua, el pensamiento y las costumbres de los naturales de América. Mendieta fue uno de ellos. Desde su función de evangelizador, cultivó la postura pro indígena de la Orden Seráfica y aportó ideas y argumentos personales en la defensa de los naturales contribuyendo a enriquecer el gran debate sobre la naturaleza del indígena y su papel en la historia del hombre universal. En este capítulo se abordará el interés por conocer y valorar los rasgos y atributos culturales de los pueblos de mesoamérica en la pluma de fray Jerónimo de Mendieta, basándonos en los conceptos antropológicos mencionados en el capítulo Introductorio. Recordaré que se refieren a: Naturaleza del Indígena; Racismo o etnocentrismo; Indigenismo e hispanismo; Policía y barbarie; Religiosidad e idolatría. Pero antes de analizarlos, vamos asomarnos a su personalidad en el contexto histórico de su época.

Personalidad de Mendieta en el contexto histórico del siglo XVI.

Mendieta nació en Vitoria en 1525, en una época en la que su país sufría una serie de transformaciones ante una expansión que parecía no tener fin. Criado en una familia piadosa, eligió desde muy joven la vida religiosa y se hizo franciscano. Con sólo veinticinco años, en 1554, llegó a Veracruz para evangelizar en las nuevas tierras y afianzar las nuevas almas. El hecho de embarcarse para América nos habla de su admiración por la Reforma del Santo Evangelio, la más rigurosa dentro de la estricta observancia franciscana. En la Nueva España participó plenamente en el espíritu de esta Reforma y ya en su madurez, al escribir su más lograda obra, la *Historia eclesiástica indiana*, pudo dejar una constancia histórica de los logros y frustraciones de sus compañeros de la Orden y de la Orden como tal.

Cuando llegó a México, la Reforma del Santo Evangelio ya se había consolidado como una fuerte corriente evangelizadora, posiblemente porque había sabido poner en práctica los ideales evangélicos de piedad, pobreza y humildad que los “Doce” cultivaron según el pensamiento de su guía, fray Juan de Guadalupe. Recordemos que este franciscano, muerto en 1506, seguía los ideales de fray Juan de la Puebla, fundador de la Custodia de Santa María de los Ángeles, en 1487. Entre los propósitos de fray Juan estaba el de mejorar la vida espiritual de los habitantes de la Sierra Morena, en Andalucía, cuya educación religiosa había estado descuidada por falta de clérigos. Al morir el beato Juan de la Puebla en 1495, continuó su obra fray Juan de Guadalupe quien instituyó la Reforma del Santo Evangelio, con reglas muy rigurosas entre sus integrantes. Desde 1496, este grupo decidió separarse de la jurisdicción de los observantes por considerar que éstos ya se estaban relajando en sus costumbres. En 1499 con el objeto de extender su reforma, fray Juan de Guadalupe fundó en la ciudad de Granada un eremitorio que dependía del Ministro General de la Orden. Su misión no tuvo éxito debido a que fray Hernando de Talavera, franciscano observante confesor de la Reina, tenía a su cargo la conversión de los moriscos de esta ciudad y le obstruyó su labor. Meses después, fray Juan de Guadalupe viajó a Roma y consiguió que el Papa Alejandro VI dictara un breve, por el cual autorizaba a su grupo a depender directamente del Ministro General.

En 1500 en Trujillo, Extremadura, fray Juan de Guadalupe fundó la primera casa; tiempo después fundó otras más. Estas casas integraron la Custodia del Santo

Evangelio y a esta rama tan radical de la observancia se la conoció como Capuchos.²³⁷ Fue hasta el 22 de Julio de 1519 cuando en el capítulo anual de la Orden, se le otorgó a la Custodia del Santo Evangelio el título de Provincia de San Gabriel de Extremadura constituida por once conventos, en los cuales se logró aplicar al máximo las reglas de San Francisco: pobreza extrema, ascetismo; los frailes debían andar descalzos, vestir con sayal y dormir sobre tablas. Lo innovador era que tenían casas de estudio en donde se estudiaba gramática, artes y teología.²³⁸ De esta provincia de San Gabriel fueron escogidos, por fray Francisco de Los Angeles, Ministro General, los primeros “Doce” misioneros franciscanos observantes, que con un espíritu muy riguroso vinieron a América, “los más apegados al ideal de San Francisco por el cual tanto habían luchado”. Dichos franciscanos llegaron a Veracruz el 13 de mayo de 1524. Mendieta vino treinta años después y recogió profundamente el ideal de estos “Doce”. De aquí proviene la formación espiritual de fray Jerónimo, quién además fue un gran humanista en toda la extensión de la palabra.

Al hablar de fray Jerónimo humanista, justo es recordar que poco se sabe de su formación académica, aunque sin duda aflora en sus escritos. Es de creer que ya desde sus años de noviciado aprendió bien el latín, con lo cual tuvo acceso a los clásicos, los autores favoritos del humanismo renacentista. Cabe pensar también que, ya en la Nueva España, participó del humanismo que los franciscanos habían promovido inclusive entre sus estudiantes indígenas en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco. Para mediados de siglo, fecha de la llegada de Mendieta, el Colegio contaba con una generación de “gramáticos” o latinos que eran trilingües, gobernados por un rector indígena, Pablo Nazareo. En él, existía una biblioteca con autores clásicos y un *Scriptorium* donde se elaboraban códices y manuscritos, doctrinas cristianas y vocabularios. En Santa Cruz los trilingües colaboraban con Sahagún para escribir la *Historia general de las cosas de Nueva España*.²³⁹

²³⁷ Antonio Rubial, *La hermana pobreza, El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM, México 1996. En este libro, Rubial escribe de manera muy clara toda la historia de la formación del grupo de los franciscanos capuchos. P.63.

²³⁸ *Ibid.* p.63.

²³⁹ Para el funcionamiento del Colegio. Vid Ascensión y Miguel León Portilla, “El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlaltelolco” *Tlaltelolco*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1990, p. 37- 65.

Como ya se ha dicho, al llegar a México, Mendieta fue destinado a Tlaxcala aunque no hay certeza de que fuera en este convento en donde tuvo por guardián y fue “súbdito” de fray Toribio de Motolinía;²⁴⁰ con él aprendió el náhuatl, además de la práctica evangelizadora y a continuar con la pobreza como virtud, ya que no hay que olvidar que Motolinía significaba “el que es pobre”. Tampoco podemos olvidar que fray Toribio estaba escribiendo su famosa *Historia de los indios*, crónica que abrió un camino en etnografía del Nuevo Mundo y en la apreciación de otra cultura. Y, finalmente, fray Jerónimo como miembro de la Orden, durante sus estancias en la ciudad de México, conoció las actividades del Colegio de Santa Cruz, la preparación que en él recibían los colegiales y el ambiente de diálogo intercultural que en él se respiraba. Más de una vez visitaría su biblioteca para consultar a Aristóteles o leer a Plinio, entre otros clásicos.

En definitiva, si bien Mendieta no recibió una educación universitaria formal, con sus lecturas y experiencias aprendió a crear un pensamiento propio, como ya se vio páginas atrás. Con él logró dar sentido a su interpretación de la historia franciscana en México, basada en la búsqueda de la armonía de los hombres y culturas, en un humanismo indígenista.

Por otra parte, este humanismo se alimentó de los principios y las actitudes que la Orden Seráfica había puesto en marcha al llegar a Nueva España. Los primeros en esta tarea fueron los tres franciscanos flamencos enviados por el Emperador en 1523, Pedro de Gante, Juan de Ayora (de Auwera) y Juan de Tecto (van Dekkers). Los tres fundaron escuelas en Texcoco y México y se dieron a la tarea de aprender la lengua náhuatl. Muerto Ayora y Tecto pronto, le correspondió a fray Pedro la tarea de abrir un difícil camino en el aprendizaje de la lengua y la cultura de los recién conquistados para poder evangelizarlos mejor. Con la lengua se introdujo en la cultura de los nahuas, en su pensamiento, y sentimientos y este hecho marcó una orientación en los objetivos de la Orden: no sólo había que convertirlos sino entrar en su mundo y participar de él a fondo. En este contexto recordemos que para 1529 Gante escribía en náhuatl a su familia, lo cual nos muestra su aprecio singular por la lengua de los naturales en un mundo en que las lenguas clásicas eran las apreciadas y apenas se abrían camino las lenguas vernáculas europeas como idiomas cultos.

²⁴⁰ Joaquín García Icazbalceta, “Noticias del autor y de la obra” en *Historia eclesiástica indiana*, op. cit. p. IX.

Esta incipiente labor de Gante fue reforzada por su prelado, fray Juan de Zumárraga quien llegó a la ciudad de México el año de 1528. Al llegar quiso poner orden en la ciudad agobiada por las injusticias de los miembros de la Primera Audiencia que dirigía Nuño Beltrán de Guzmán, quien dice Mendieta: “estaban apoderados de los indios”. El enfrentamiento con ellos fijó el poder de la incipiente iglesia indiana y el pro indigenismo de la Orden. Cuenta nuestro autor, que Zumárraga “en sus enfermedades y trabajos lloraba con los indios y nunca se cansaba de los servir y llevar sobre sus hombros como verdadero pastor”.²⁴¹ Zumárraga fue un convencido de la importancia de evangelizar en la lengua de los recién conversos y propició la impresión de doctrinas en mexicano siguiendo el sentir de San Pablo y de Erasmo de que las “Divinas letras” se habían de traducir a todas las lenguas del mundo.²⁴² Este indigenismo de la Orden está expuesto plenamente en el “Parecer de los franciscanos de la Nueva España sobre la capacidad de los indios”, 1533, documento ya comentado en el “Capítulo Introdutorio”. Allí se valoró el contenido del documento como testimonio de la actitud positiva de los franciscanos ante la Evangelización y los frutos que ella estaba produciendo en las almas de los naturales. En el documento se ataca frontalmente al dominico Juan de Betanzos y se hace con un instrumento: el de la necesidad de aprender lenguas; así se le dice a Carlos V:

Pregúntele a S.M. a quien tal dijo, mayormente si fue religioso, si aprendió la lengua de los indios y cuáles de los sermones que escribió y cuáles de los sudores y afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta como dice el apóstol: *orate proa me ut aperiat nobis Dominus hostium sermones*. Y pues esta puerta no le fue abierta para entrar a contemplar los secretos de esta gente ni los sentimientos de sus almas ¿Por qué quieren ser testigos dormidos de lo que nunca vieron, como los guardas del Sepulcro de nuestro Señor?²⁴³

El “Parecer” abunda en la necesidad de aprender lenguas “para romper el muro y entrar en las almas” y aquellos que no logran aprenderlas “callen y tapen la boca a piedralodo”. Los firmantes del documento justifican el aprendizaje de las lenguas

²⁴¹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulos XXVII y XXVIII.

²⁴² Miguel León - Portilla, “fray Juan de Zumárraga y las lenguas indígenas de México” en *La utopía mexicana del siglo XVI*, México, Grupo Azabache, 1992, p. 41.

²⁴³ Publicado por Carlos Sempat Assadourian como “Apéndice” del ensayo “*Hacia la Sublimis Deus: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos*”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero- marzo de 1998, v. XLVII no. 3, p. 527.

recordando la predicación apostólica y terminan su carta a Carlos V ponderando las virtudes de los naturales en su gentilidad y después de su conversión. La carta es un testimonio temprano de la capacidad de acercamiento a los indígenas en su vivir cotidiano, de un acercamiento espiritual y físico, de comprensión de la lengua y la cultura. La firman fray Jacobo de Tastera, Martín de Valencia, Antonio de Ciudad Real, Juan de Ribas, Luis de Fuensalida, Francisco de Soto, Francisco Jiménez y Cristóbal de Zamora, muchos de ellos integrantes de los “Doce”.

Del padre Tastera, nacido en Francia, sabemos por Mendieta que imaginó el método de predicar usando pinturas en grandes mantas y que fue uno de los que abrieron camino a la predicación en Yucatán y Michoacán. También pondera Mendieta que a fines de 1530 viajó a España y consiguió que Paulo III influyera ante el ministro general franciscano para traer un buen número de frailes a la Nueva España que aliviaron la penuria de una década.²⁴⁴ Assadourian en el artículo citado, destaca sus vínculos con Bartolomé de las Casas y piensa que el famoso dominico se inspiró en él cuando puso en marcha la empresa de conversión pacífica en la Verapaz. Cuando Tastera viajó a España se encontró con fray Bartolomé y fue quien primero abogó ante Carlos V para la supresión de las encomiendas. En realidad ayudó mucho en la promulgación de las Leyes Nuevas.²⁴⁵ Murió al regresar a la ciudad de México en 1553.

Un año después de la muerte de Tastera llegó fray Jerónimo a la Nueva España, como ya hemos dicho. Al llegar, encontró una Orden consolidada no sólo en el campo de la Evangelización sino en el de la adaptación a las nuevas tierras y la comprensión de sus habitantes. El franciscanismo había logrado abrir la puerta del sentimiento de los naturales a través de la lengua y con ello se había producido un sentimiento de empatía con los nuevos conversos. La Orden Seráfica era pro indígena y lo era en el vivir cotidiano, en el acercamiento y conversión que los frailes de San Francisco practicaban con los naturales día a día en los conventos y las escuelas. Era un indigenismo diferente al de Bartolomé de las Casas, practicado en foros académicos, en la Corte española y en tratados sobre destrucción de las Indias; pero era igualmente eficaz ya que significaba un ejemplo para los españoles y un alivio para los indígenas; y en algunos casos, cristalizó en denuncia escrita, inclusive ante el Emperador como en el “Parecer” citado y en las numerosas *Cartas y Memoriales* de Mendieta como ya se vio en páginas anteriores. En suma, fue este contexto histórico el que fray Jerónimo encontró al llegar a

²⁴⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.* libro V, cap. XLII y libro III, cap. LIII.

²⁴⁵ Carlos Sempat Assadourian, *op. cit.* p. 518.

México y donde se desarrolló su personalidad de franciscano observante y decidido defensor de los indígenas como parte importante de la nueva iglesia verdaderamente evangélica, pura y sin contaminar de ambiciones terrenales. En esta nueva iglesia, vale repetir, siempre se ejerció el sentimiento pro indígena y nunca se puso en duda la naturaleza y las creaciones de los indígenas. Veamos cómo aparece este tema en fray Jerónimo.

La naturaleza del indígena.

Cuando Mendieta llegó a México ya había sido reconocida plenamente la naturaleza humana del indígena, como ya se vio en páginas anteriores: el 9 de junio de 1537, el papa Paulo III promulgó la trascendental *Bula Sublimis Deus*, en la que se dice que “Todos los Indios y todos los que se descubran más tarde por los cristianos no pueden ser privados de su libertad ni de sus propiedades aunque no estén en la fe de Jesu Cristo”. El contenido de la *Bula* se refrendó en otra, *Veritas Ipsa*, que condenaba fuertemente la esclavitud de los indios. No sería extraño que Francisco de Vitoria, catedrático de teología de la Universidad de Salamanca, haya sido influido por Paulo III, afirma Lewis Hanke.²⁴⁶ Sin embargo, la realidad en la práctica era otra, ya que mucha gente con intereses personales muy fuertes seguían considerando al indígena con muy pocos derechos, casi como esclavo, con el fin de tener más libertad de explotarlo. Es debido a esta situación que Mendieta en sus escritos se dedicó a reiterar la humanidad de la naturaleza del indígena, a quien sin lugar a dudas consideraba poseedor de plena razón. Desde el primer libro de la *Historia* vemos varios capítulos que comprueban el pensamiento del autor a este respecto; por ejemplo, en el capítulo IV de dicho libro, cuando hace una comparación de la parábola del Evangelio de San Lucas, que trata sobre los invitados a la cena del Señor, con la situación que estaba viviendo la española, dice:

Tenemos pues, de aquí, que la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado a llamar a la gente para la cena del señor, a la letra se verifica, en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene a saber, [...] se le ha dado especialmente el encargo de hacer este llamamiento de todas gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles [...] Y es de

²⁴⁶ Lewis Hanke *Estudios sobre fray Bartolomé...*, p. 66.

mucho notar que las tres maneras de vocación expresadas en el Evangelio, o tres salidas que hizo el siervo para llamar a la cena, concuerdan mucho con la diferencia de las tres naciones ya dichas, en cuyas sectas se incluyen todas las demás que hay esparcidas por el mundo [...] Pues para con estos *indios gentílicos*, que además de la ignorancia del camino de la Verdad, están ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del Evangelio.²⁴⁷

Es obvio que Mendieta, en este pasaje, está incluyendo en la historia universal a los indígenas, para igualarlos, y los cataloga de gentiles y de seres susceptibles de evangelizar. Además no hay que olvidar que él, en algunas partes de su obra, deja ver que éstos ya tenían conocimiento de Dios y que era probable que hubieran venido, como ya se citó en la primera parte del capítulo, “de las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel”,²⁴⁸ lo que los hacía más dúctiles para ser convertidos al cristianismo.

Sobre la naturaleza humana del indígena, en el capítulo XI del primer libro, en que recuerda algunos acontecimientos desastrosos que sucedieron en las Indias, se refiere a los naturales como, “la gente más mansa, pacífica y modesta que Dios crió”. Una vez más, al llamarlos criaturas de Dios, los está insertando dentro del plan divino. En el libro tercero hay otros capítulos en que refuerza la naturaleza humana de los indígenas como en el capítulo IX cuando dice: “Y porque en esta tierra de la Nueva España ya dicha, siendo por el demonio y carne vendimiada, Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró”.²⁴⁹ Se está refiriendo a que la muerte y crucifixión de Jesús fue por todos los humanos, hecho que reafirma en el capítulo X, del mismo libro, cuando dice, “Librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redemidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de muerte”.²⁵⁰ En estas citas queda muy claro cómo Mendieta integra a los habitantes del Nuevo Mundo en el sacrificio que Cristo realizó

²⁴⁷ Jerónimo de Mendieta *Historia...*, libro I, capítulo IV.

²⁴⁸ *Ibid.* libro I, capítulo XXXII.

²⁴⁹ *Ibid.* libro III, capítulo IX.

²⁵⁰ *Ibid.* libro III, capítulo X.

para la salvación de la humanidad, puesto que si el fraile no hubiera visto a los indígenas como hombres, no creería que la sangre de Dios los había redimido.

Este sentir y pensar que tenía fray Jerónimo sobre el indígena, también está expresado en uno de los escritos del *Códice Mendieta* titulado “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España”. Allí el fraile, expuso ideas precisas y concretas que no dejan lugar a dudas sobre su postura cuando afirma: “considero que son hombres racionales descendientes de Adán y Eva como lo tenemos por fe, y por consiguiente capaces de la buenaventuraza”.²⁵¹ En otro de los párrafos expresa de manera implícita que los indígenas son racionales cuando dice:

Considero que ellos para regirse por si tenían gran prudencia, orden y aviso y así en tiempo de su infidelidad en las cosas de su religión (aunque mala) eran observantísimos.²⁵²

Al reconocer que los naturales, desde antes de la Conquista eran hombres racionales descendientes de Adán y Eva, y además contaban con un gobierno, les estaba concediendo una cualidad inherente al ser humano. En este mismo escrito defiende a los indígenas y a la vez critica a algunos seculares y eclesiásticos por aprovecharse de ellos: “no haciendo más caso de ellos que si no fuesen prójimos o hombres como nosotros”.²⁵³ Explícitamente está otra vez confirmando su humanidad. Mendieta en todo su discurso nunca planteó la posibilidad de que los indígenas no fueran humanos.

Como se puede ver, Mendieta incluía a los naturales en el plan de Dios. Pero, además, llegó a sublimarlos al referirse a ellos como ángeles. En la *Historia eclesiástica indiana*, describe a los indígenas como seres “angelicales”, incapaces de maldad y sin ambición ni codicia; les concede una bondad innata. Esto es muy claro en el capítulo XXI del libro IV, en donde emite un juicio elocuente, para ensalzar las cualidades de los naturales:

Puédese afirmar por verdad infalible, que en el mundo no se ha descubierto nación o generación más dispuesta y aparejada para salvar sus animas [...] que los indios de esta Nueva España [...] Más de éstos

²⁵¹ Joaquín García Icazbalceta, *Códice Mendieta* II, Este apartado se titula “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los Indios de la Nueva España”. p. 28.

²⁵² *Loc. cit.*

²⁵³ *Ibid.* p. 35.

puédolo decir, pues los he confesado predicado y tratado cuarenta años.²⁵⁴

A los que va ponderando hasta verlos cómo ángeles cuándo dice:

No se me ha olvidado lo que tengo escrito en el capítulo XXI de este mismo libro, de algunas naturales y buenas condiciones o costumbres que conocimos en los indios de esta Nueva España, muy favorables para su salvación. Y porque algunos viendo y experimentado las contrarias en muchos de ellos, no me arguyan de pecado, voy declarando las muchas ocasiones que por diversas vías se les han dado y tienen, para que, puesto cosa que ellos fueran como ángeles, se vuelvan poco menos que unos demonios.²⁵⁵

Fray Jerónimo admiraba en los habitantes del Nuevo Mudo su modo de vivir, su modestia y su recatamiento. Contemplaba la pobreza y la humildad con que vivían los indígenas, cualidades que eran signo de inocencia. La pobreza era vista por todos los franciscanos como una gran virtud. Una virtud que muy poca gente tenía; en esto estriba que el fraile viera a los naturales como seres angelicales. No consideraba que éstos fueran demonios; al contrario, los veía como hombres que habían estado bajo su poder de quién dice:

que estaba hecho tan señor y servido [el demonio] cual pluguiera a Cristo que su Divina Majestad lo estuviera de todas sus criaturas racionales, o siquiera de los que indignamente usurpamos el nombre de cristianos.²⁵⁶

A pesar de las creencias, ritos paganos y ceremonias tan ajenas a toda la religión cristiana y a toda la Europa occidental, siempre disculpó a los indígenas diciendo que en su paganismo actuaban por miedo.

Fray Jerónimo expresaba en sus páginas que hubiera deseado que los cristianos fueran tan cumplidos en su religión como lo habían sido estos infieles antes de convertirse, con sus ministros y con el príncipe de las tinieblas. Para él la causa de que

²⁵⁴ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XXI.

²⁵⁵ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXV.

²⁵⁶ *Ibid.* libro I, capítulo VII.

los indígenas, que eran tan virtuosos, hubieran cambiado, se debía al mal ejemplo que habían recibido de los españoles, lo que ocasionaba que ya no aprovecharan la religión católica como en los primeros tiempos de la Evangelización, situación que el autor a veces llevaba a la exageración. Decía que él los había conocido “en un tiempo que por maravilla hallaran indio que le vieran esternudar [...] y ahora esternudan hasta los niños de teta”.²⁵⁷ De esta manera tan exuberante, el fraile hacía hincapié en el daño que, para él, significaba el contacto de los naturales con los españoles.

Existe una contradicción en este pensamiento de Mendieta que a mi modo de ver es sólo aparente y que hay que señalar: ¿Cómo es posible que éste viera en los indígenas a unos seres angelicales si estaban bajo el poder del demonio? ¿Cómo explica que su naturaleza no se hubiera corrompido y se mantuviera intacta? Este su “buen natural”, como lo llama, lo justifica con la Providencia Divina y con las enseñanzas evangélicas. Así lo vemos En el capítulo XXXIX del libro IV:

Cerca de este punto, es mucho de notar que no sin misterio llamó Dios a estos indios a su fe católica y al gremio de la Iglesia al cabo de tantos años que sus padres y antepasados estuvieron en poder del demonio, y en tales tiempos como en los que estamos, y siendo tan bajos como (a nuestro parecer) son de entendimiento, sino para verificar en este su llamamiento y elección lo que siempre ha usado para con sus criaturas racionales, que es lo que dice S. Pablo: “Elegir a los que parecen tontos al mundo para confundir a los sabios de el, y a los flacos para confundir a los fuertes y a los bajos y despreciados y que parecen no tener ser, para confundir y destruir a los que a su parecer tienen ser y valor”.[...]Y así por ventura quiso en estos últimos tiempos llamar a esta tan baja nación, que nos parece el estiércol y basura de los hombres, para confusión, primeramente de los luteranos, que siendo hijos de padres y abuelos y más que rebisabuelos católicos, se apartaron de la fe de sus pasados por doctrina de un fraile apóstata, y también para confusión de muchos católicos de nombre, que presumiendo de grandes ingenios y habilidades, no emplearon aquellos cinco talentos en servir y agrandar a Dios, tanto como muchos de estos desechados emplean el medio talento que recibieron.²⁵⁸

²⁵⁷ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXV.

Al leer este texto, de primera impresión, pareciera que se expresa de manera muy grosera y ruin de los habitantes del Nuevo Mundo. Sin embargo, en una lectura más profunda de la obra se aprecia el verdadero discurso del cronista, tocante a varios de los adjetivos con que califica a los indígenas. Adjetivos que considero fueron utilizados con el fin de hacer una defensa de los naturales, tanto en la tierra como en el cielo. Por ejemplo cuando Mendieta dice que los indígenas eran de naturaleza débiles y flacos, respecto a los españoles, no lo hace porque los viera inferiores, sino que encontraba en la diferencia de espíritu una conveniencia para defenderlos; decía:

el apocamiento que vemos en los indios, de sujetarse a toda otra nación [...] el mostrarse aptos para recibir injurias, y fáciles de perdonarlas, antes se debe tener por don y merced que Dios les hizo [...] son muy conformes a la ley de Dios, y aun son parte de la perfección evangélica.²⁵⁹

Aquí puede verse el fondo evangélico de las Bienaventuranzas: “bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos De igual manera alababa que no tuvieran “apetito del dinero” ya que así les sería más fácil ser mejores cristianos y salvarse y no como a los cristianos viejos que la codicia los llevaba al infierno. O, cuando dice: “los podemos llamar débiles, párvulos o pequeñuelos por el pequeño talento que recibieron.”²⁶⁰ En esta cita, no está haciendo ninguna alusión a que son tontos o blandos. Con estas palabras Mendieta se está refiriendo al “talento” como los recursos económicos e intelectuales que todos recibimos en la vida tal y como se dice en el evangelio de los talentos. También se puede interpretar a que les faltó educación y preparación, en cuanto a la palabra de Cristo y no al talento como signo de inteligencia.

En todos sus textos fray Jerónimo destaca la falta de talento del indígena como una consecuencia de su falta de preparación. Situación que persiste, hoy en día, en cualquier nivel social. Cuando Mendieta enfatiza la debilidad física del indígena, lo que está haciendo es tratar de defenderlo de la explotación tan brutal a que era sometido, dice:

²⁵⁸ *Ibid.* libro IV, capítulo XXXIX.

²⁵⁹ “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España” en *Códice Mendieta...*, v. II, p.32.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 28, Todo este capítulo esta narrado casi igual en la *Historia...*, en el libro IV, capítulo XXXIX, titulado “Que por ser los indios de menos talento y fuerzas que nosotros, no nos es lícito tenerlos en poco, antes hay más obligación para tratarlos mejor”.

Esta su pequeñez no nos da en ley natural licencia [...] y de ellos no hagamos cuenta más que si no fuesen gentes, y nos apoderemos y sirvamos dellos porque no tienen defensa ni resistencia contra nosotros.²⁶¹

Hay que señalar que lo que para Mendieta era falta de preparación en los naturales, fue en parte resultado de la Conquista que los sacó de organización y no ayudó a que se integraran a la nueva cultura que se les impuso. Al respecto, Mendieta decía:

Considero que puestos en subjección de los españoles, totalmente se acobardaron y amilanaron y perdieron el estilo de su gobierno, no tomando tampoco el de los españoles, porque aun no es para ver [sic], quedaron en el estado, capacidad y talento como de los muchachos de nueve o diez años, necesitados de ser regidos por tutores o curadores.²⁶²

Para concluir sobre el tema de la naturaleza del indígena vale la pena recalcar cómo Mendieta, a través de su obra, va armando toda una trama para que los indígenas sean aceptados como iguales. El autor empieza por reconocer su naturaleza humana, después los incluye en la historia universal, en el plan de Dios cuando insinúa en varios párrafos que podían venir de los judíos, que tuvieran un origen común, por lo que, probablemente, ya hubieran tenido antes conocimiento de Dios. Posteriormente menciona todas sus cualidades: son gente pacífica y mansa (cualidades que Cristo menciona en las ocho bienaventuranzas), simplicidad, pobreza y consentimiento, obediencia y paciencia, cualidades que hacían a los naturales del Nuevo Mundo seres dignos de ser salvados y parte de la perfección evangélica. Seres que poseían los valores que el cristianismo enseñaba y enseña hasta la fecha, y que los apóstoles y santos predicaron. Todos los hombres tienen para Mendieta una naturaleza y un destino común, puesto por su Creador.

Racismo o etnocentrismo.

Según *el Diccionario de antropología*, editado por Thomas Barfield,²⁶³ el racismo se ha definido de diversa maneras: en términos de prejuicio, ideología, doctrina, teoría, visión

²⁶¹ *Ibid.* p. 29.

²⁶² *Ibid.* p. 28.

²⁶³ Thomas Barfield, editor, *Diccionario antropológico*, México, Siglo Veintiuno, 2000 p. 429.

del mundo, convicción etc. En este *Diccionario* también se dice que el racismo ha sido un tema muy descuidado por los antropólogos, y se define de la manera siguiente:

El racismo es, según indican las evidencias, un fenómeno social históricamente específico e históricamente cambiante con dimensiones cognoscitivas, emocionales y materiales que permean el dominio económico, político y sociocultural.

En dicho *Diccionario* se aclara que actualmente este tema de racismo ha sido retomado por algunos antropólogos como Eugenia Shanklin quien lo definió:

como una clase especial de prejuicio, dirigido contra quienes se piensa posee características biológica o socialmente inherentes que los distinguen.²⁶⁴

En el *Diccionario Grijalbo*, se define al racismo como “una doctrina que afirma la superioridad de una raza sobre las demás”.²⁶⁵ En realidad, el concepto de racismo es tema de investigación en la antropología, se encuentra frecuentemente en los capítulos dedicados al estudio de las razas en relación con las culturas. Como ejemplos recordaré dos nombres muy conocidos, los de Melville J. Herskovits y Claude Lévi – Strauss. Herskovits en su libro, *El hombre y sus obras*, publicado en 1948 dedica un capítulo, el IX, al estudio del tema que nos ocupa bajo el título de “El tipo físico y la cultura”. Define a una raza como “una división principal del género humano caracterizada por rasgos físicos hereditarios”. Pero, inmediatamente después de dar esta definición estrictamente biológica, anuncia que las razas se han mezclado desde milenios y que es muy difícil hablar de razas puras; y recuerda además, que existe una sola especie, *el homo sapiens sapiens*. Más importante es para él mostrar cómo las razas están muy influidas por factores extrabiológicos, en concreto por la cultura. La interacción cultural entre los pueblos a lo largo de milenios influye en el tipo físico del hombre y en sus formas de pensamientos. De aquí que:

El determinismo racial, como se llama la posición que defiende que el tipo físico determina la cultura, con facilidad resbala hacia el campo político, donde esta posición toma el nombre de racismo.²⁶⁶

²⁶⁴ *Loc. cit.*

²⁶⁵ *Diccionario enciclopédico Grijalbo*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

²⁶⁶ Melville J. Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, undécima reimpresión, 1995, p. 167.

En este mismo sentido discurre la línea de pensamiento de Claude Lévi – Strauss expresada en su obra *Antropología estructural*, en el capítulo titulado “Raza e historia”. Lévi - Strauss piensa que los grandes grupos étnicos de la humanidad han aportado, “en tanto tales”, contribuciones específicas al patrimonio común y que “las aportaciones culturales de Europa, Asia, África o América no provienen del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes”.²⁶⁷

Estos y otros antropólogos del siglo XX se han dedicado a demoler el concepto de raza como una entidad superior que, inevitablemente llevó al racismo, cuyo más conocido expositor es el conde de Gobineau en su obra *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853 – 1855. Pero si partimos de que aún en el siglo XVI no existía este concepto de racismo que hoy en día tenemos, no podemos calificar a fray Jerónimo, que no desprecia el aspecto físico de los indígenas, como racista. Es más, no creo que los españoles en general, fueran excluyentes con respecto al otro en términos raciales, porque ellos eran un producto de la mezcla de muchas razas. Mendieta por prejuicios sociales se expresa mal de los negros y ve con naturalidad que sean esclavos, actitud que era parte de la mentalidad de la época y de las justificaciones jerárquicas que se usaban; en su obra hace referencias marginales sobre los negros, tema que no voy a tocar por no ser parte de mi tesis aunque considero que valdría la pena hacer un estudio sobre él.

En realidad, en el pensamiento de Mendieta se percibe un sentido de igualdad que puede calificarse de antirracismo con palabras de hoy. Ahora bien, sí he encontrado algunos rasgos que me parecen etnocentristas. Para estudiar mejor el etnocentrismo consulté algunas definiciones que me parecen valiosas. En primer lugar, la contenida en el *Diccionario de la Real Academia Española*. Etnocentrismo, es “tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos razas o sociedades”. La segunda proviene del *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, según la cual: etnocentrismo es la “tendencia a considerar las actitudes y valores del propio grupo social como paradigma universal”.²⁶⁸ Otra más es la contenida en el *Dictionary of Anthropology* Ed., by Thomas Barfield Oxford, 1997: etnocentrismo es “la creencia de que la cultura propia es superior a las demás; suele ir

²⁶⁷ Claude Lévi – Strauss, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, 12ª. México, Siglo Veintiuno, 1979, p. 304 – 305.

²⁶⁸ *Diccionario enciclopédico, Grijalbo*, 1991.

acompañado por la tendencia a hacer comparaciones injustas. En una forma más débil el etnocentrismo es la tendencia a contemplar otras culturas a través del filtro de las presuposiciones culturales propias. Esto puede llevar a la imposibilidad de apreciar los diferentes marcos de referencia dentro de los cuales funcionan los miembros de otras culturas. Hasta cierto punto todas las culturas, todos los pueblos son etnocéntricos.”²⁶⁹

Pero además de estas definiciones en las que se aplica el concepto a pueblo o grupo, tenemos la de los antropólogos Melville J. Herskovits y Claude Lévi-Strauss, en las cuales el concepto se aplica a un individuo. Etnocentrismo es “punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás”.²⁷⁰ La importancia de este concepto es para Herskovits tal, que en el “Prefacio” de su obra considera que el etnocentrismo es un “militante centrarse en el yo y en el grupo” que dificulta “el ajuste entre las naciones”. Este concepto de etnocentrismo, también está muy estudiado por Lévi - Strauss, en el citado libro, *Antropología estructural...*, de donde saco unas cuantas líneas elocuentes, dentro de la explicación tan amplia que hace su autor sobre esta materia:

La actitud más antigua descansa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos en vista de que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos puestos en una situación inesperada y consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales – morales, religiosas, sociales, estéticas – que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos”.²⁷¹

Estas dos últimas definiciones de etnocentrismo amplían el campo semántico de este concepto ya que no sólo puede haber un etnocentrismo de pueblo o de grupo sino también de una persona en particular. Si tomamos en cuenta estas definiciones, a podemos apreciar un cierto etnocentrismo en Mendieta. Además es importante señalar que en el etnocentrismo podemos encontrar diferentes grados. Existe un primer nivel, que es connatural a todos los hombres, al que el mismo Mendieta hace alusión en pleno siglo XVI, encuadra perfecto con el pensamiento de Herskovitz. Lo expresa con estas palabras:

Costumbre es, a lo que creo en todas las naciones del mundo (excepto la indiana) presumir cada uno de la suya y tenerse los unos por mejores que

²⁶⁹ Tomé la traducción que me envió el Dr. Connaughton.

²⁷⁰ Melville J. Herskovits, *op. cit.* p. 82.

²⁷¹ Claude Lévi Strauss, *Antropología Estructural...*, .p. 308.

otros, y volver cada uno por los de su nación y patria con verdad, o sin ella.²⁷²

Aquí se observa claramente cómo Mendieta, sin contar con el lenguaje de la antropología moderna, está definiendo un concepto de ésta; el etnocentrismo, que proviene de la naturaleza misma del hombre. Sentimiento al que le atribuía el que no hubiera concordia entre los cristianos ya que decía:

de la cual mala inclinación, fundada en carne y sangre, ningún bien ni provecho se ha seguido a los hombres que han vivido en el mundo desde su principio, sino muchos trabajos, discordias, guerras, muertes, robos y asolamientos de ciudades, provincias y reinos; [...] vemos que por esta ponzoñosa víbora nunca se ha podido conservar ni alcanzar a derechas entera paz entre todos los cristianos, y por consiguiente nunca la iglesia ha podido arribar del todo ni prevalecer contra sus enemigos.²⁷³

Sin embargo, aunque él está en contra de este sentimiento etnocéntrico natural en el hombre, él también participa de un etnocentrismo religioso, en el que se pueden distinguir dos grados muy marcados: el de ser cristiano, del que deriva un sentimiento de orgullo, que es el de ser miembro de una Orden religiosa; Llama la atención el etnocentrismo tan arraigado que sentía el fraile, por considerarse parte de la Corona española, considerada paladín del catolicismo. El etnocentrismo de ser cristiano y por lo tanto predestinado para la vida eterna, era el que tenía más acentuado. El hacía distinción entre los cristianos y los no cristianos. Para fray Jerónimo, como para todos los católicos de su tiempo, solamente los cristianos tenían derecho a la salvación. El franciscano, a lo largo de su obra hace referencias a los infieles, llamándolos diabólicos. Es notable que desde el inicio de su *Historia*, en el capítulo II, titulado: “Con cuánta conveniencia el descubrimiento de las Indias cupo en suerte a los Reyes Católicos”, el fraile diga que los infieles eran parte del ejército de Lucifer:

[Lucifer] queriendo oscurecer los hombres de la luz de la Santísima Trinidad [...] levantó tres banderas de gente engañada y pervertida, conque desde el primer nacimiento de la Iglesia le ha ido dando continua batería; que son la perfidia judaica, la falsedad mahomética y la ceguera

²⁷² Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo XI.

²⁷³ *Loc. cit.*

idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes que no menos pernicioso ha sido.²⁷⁴

Mendieta, en este párrafo, define cuatro “banderas” que considera equivocadas y por lo tanto él siente que ellas son inferiores a la verdadera religión, que es la cristiana. Es por esto que sólo los cristianos pertenecían a Dios; y solamente a ellos les competía la misión de redimir a los infieles y convertirlos a la religión católica que era la única y verdadera. Estas son sus palabras:

Dios había escogido a los Reyes Católicos por sus especiales caudillos [...] De manera que limpiaron a toda España de la espurcicia con que tantos años atrás con estas dos sectas [judíos y musulmanes] estaba contaminada, en deshonor y ofensa de nuestra religión cristiana.²⁷⁵

En estas palabras se confirma su etnocentrismo religioso cuando dice que los Reyes Católicos al terminar con las dos sectas malignas - judíos y mahometanos - que había en España, dejaron un país totalmente cristiano y limpio.

Mendieta sentía un gran orgullo por pertenecer a una Orden, en concreto a la Orden Franciscana, a la que consideraba el paladín de la Evangelización de la Nueva España. Era tanto su orgullo de ser franciscano y pertenecer al grupo de donde habían surgido los “Doce”, que, cuando narra la llegada de estos primeros frailes y la manera como los recibió Cortés, arrodillado y besando sus manos de uno en uno, dice que este acto fue la mayor hazaña que el conquistador realizó en Nueva España. A éste lo sublima al grado de decir: “que no lo hizo [el besar las manos] como hombre humano sino como hombre angélico y del cielo”.²⁷⁶ También se ufana de ser franciscano cuando dice: “que la conversión de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debía a los frailes de San Francisco”.²⁷⁷ Juzgaba que el grupo religioso al que pertenecía, era el mejor, con la capacidad para dirigir el comportamiento de los recién conversos. Dicho sea de paso este mismo sentimiento también lo tenían las demás Órdenes.

²⁷⁴ *Ibid.* libro I, capítulo II.

²⁷⁵ *Loc. cit.*

²⁷⁶ *Ibid.* libro III, capítulo XII.

²⁷⁷ *Ibid.* libro III, capítulo XXII.

Al clero secular en general lo menospreciaba y constancia de esto la encontramos en varios de sus escritos. Un ejemplo concreto lo tenemos en el *Códice Mendieta* en una carta titulada “Respuesta que los padres Fray Miguel Navarro y Antonio Roldán [...] con sus Difinidores de la Provincia del Santo Evangelio dieron al Sr. Visorrey Don Martín Enríquez sobre los artículos enviados del Consejo de España en que pretendían obligar a todos los religiosos a ser curas”. En dicha carta escrita en 1574, se nota su rechazo a ser tratados como sacerdotes; se dice entre muchas cosas que si ellos aceptaran ser curas “vendría en pocos días nuestra religión en notable relajación y caída y la doctrina y cristiandad de los indios en mucho menoscabo”.²⁷⁸ Sobre este tema hay más referencias, como en la carta dirigida a Fray Francisco de Guzmán en este mismo año, en la que las Órdenes religiosas daban a la Corona española una explicación sobre “ciertos artículos que S.M. por una Real Cédula [...] parece haber MANDADO nuevamente proveer tocantes a las Religiones que en estas partes residen, y nos pidió la respuesta a ellas, la cual asimesmo le dimos por escrito”.²⁷⁹ Y en otro escrito titulado, “Las razones e inconvenientes que nos mueven a no aceptar el cargo y obligación de curas”, abiertamente explícita, con varios rasgos de suficiencia, su rechazo al clero secular cuando dice:

Porque aceptando ser Curas de ánimas, y por el mismo caso nos sometemos a jurisdicción, visita y corrección de los Obispos, y a ser puestos y quitados por su mano, conforme a lo que dispone el Sacro Concilio Tridentino [...] de lo cual se seguirían innumerables inconvenientes, todos ellos destructivos del gobierno de nuestra Religión, como repugnantes a lo más esencial della, que es el voto de la obediencia.²⁸⁰

Si se lee detalladamente este párrafo, se capta en este escrito el gran orgullo que tenía Mendieta de pertenecer a una Orden y no querer depender del clero secular y la valentía que demuestra cuando critica a los clérigos y a la Iglesia tridentina, exponiéndose no sólo a una reprimenda sino a la Inquisición, que ya estaba establecida en México desde 1572. Otro ejemplo que encuentro para describir esta lucha entre el clero y los religiosos lo encontramos en Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 1995. En donde,

²⁷⁸ Esta carta está publicada en el *Códice Mendieta* v. I p. 198 – 202. La cita es de la página 201.

²⁷⁹ “Carta para el padre fray Francisco de Guzmán, Comisario General de las Indias sobre lo mismo”. *Códice Mendieta*, v. I, p. 204.

²⁸⁰ Escrito incluido en *Códice Mendieta*, v. I. p. 206.

según Ricard, la pugna entre seculares y religiosos empezó por los privilegios que recibieron éstos, de parte de algunos papas, en que se les concede administrar los sacramentos lo que provocó varias rivalidades entre seculares y regulares. También, cuando los primeros escribieron al Rey Felipe diciendo que las fiestas que los frailes hacían en las iglesias eran muy pomposas, a lo que el Rey trató de poner límite. Tanto el obispo Montúfar como sacerdotes allegados a él, quisieron quitar a las Órdenes los privilegios que les había concedido el Emperador de dar doctrina y administración espiritual así como poder impartir los sacramentos. Los clérigos pidieron al Rey que les quitaran a los religiosos los citados privilegios porque les pertenecían a ellos. Esta pugna empezó a tomar tintes más fuertes a mediados de siglo XVI, cuando el obispo Montúfar se opuso a los bailes y danzas que hacían los indios apoyados por los religiosos, en los atrios de las Iglesias. Otra de las causas que contrarió a las Órdenes, especialmente a la franciscana, fue la prohibición de que los indios no pudieran rezar las horas canónicas ni decir la “misa en seco” donde no hubiera un sacerdote. Sólo se les autorizaba para que rezaran el oficio parvo de la Virgen Santísima sólo por los días de fiesta.²⁸¹ Para terminar este tema mencionaré que las Órdenes se opusieron a la aparición de la virgen de Guadalupe, especialmente los franciscanos.

El 8 de septiembre de 1556 el provincial de ellos, fray Francisco Bustamente se declaró con extrema violencia hacia el culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Dijo que no tenía fundamento y que la imagen había sido pintada por un indio; censuró gravemente a Montúfar por tolerar una devoción “nueva” “y peligrosa, pues él veía en tal devoción una disfrazada idolatría.”²⁸²

Vemos aquí la diferencia de opinión entre el obispo y los franciscanos. Orden que tuvo mayor conflicto con el clero. A todas estas diferencias hay que agregar que después de Concilio de Trento, la Iglesia fueron ganando poder y las Órdenes lo fueron perdiendo.

A partir del Obispo Moya de Contreras (1572), que emprendió la tarea de sacar a los frailes de su labor misional para remplazarlos por el clero ordinario, la lucha, en el seno mismo de la iglesia, se hizo más cruenta. Insinuaciones, políticas malintencionadas, lograron hacer temer a la monarquía las sublevaciones de indios, incitados por las Órdenes. La verdad es que los religiosos constituían la única defensa de los indígenas frente a las usurpaciones y las violaciones de los encomenderos. La sustitución de las

²⁸¹ Roberto Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de 1523-1524 a 1572*, p.297.

²⁸² *Ibid* p 298.

órdenes mendicantes por sacerdotes seculares minó en pocos años “los fundamentos de la iglesia indiana”, cuyo lugar ocupó la iglesia que los historiadores han llamado “de la Contrarreforma”. [...] La iglesia criolla que la sucedió fue, por principio, solo un traslado de la iglesia del viejo mundo con todas sus taras.²⁸³

Con excepción de la influencia a los jesuitas y a la extensión del culto mariano, esta iglesia gozó de mucho esplendor a diferencia de la pobreza franciscana de los primeros tiempos.

Otro aspecto que quiero resaltar del etnocentrismo religioso de Mendieta, es el referente a la postura que adoptó con respecto a que los indígenas fueran aceptados en el sacerdocio. Aquí hay un prejuicio personal del fraile y de la Orden. Fray Jerónimo consideraba a los indígenas como hijos de Dios e inclinados a ser muy buenos cristianos. Sin embargo, no los aceptaba como sacerdotes. En la *Historia* y las *Cartas* hay párrafos en que dice que algún día se aceptará que los naturales profesen como sacerdotes, siempre y cuando maduren en la fe católica. Ejemplo de esto existe en la carta titulada “De la segunda cédula de los curatos” escrita en 1585, en donde dice:

Porque hasta que los indios naturales de estas partes se hagan hábiles y capaces para que dellos mismos hayan algunos sacerdotes y ministros, como de todas las naciones que la Iglesia ha traído a la fe católica los ha habido.²⁸⁴

En el libro IV de la *Historia*, capítulo XXIII, corrobora su particular punto de vista sobre este asunto:

En la primitiva iglesia sí se aceptó que los infieles fueran sacerdotes ya que se habían convertido por milagro, y así eran santos [...] Más en estos tiempos [...] tiene ordenado por los nuevos vicarios de Cristo que no se admitan a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión.²⁸⁵

Este argumento que Mendieta expone es el sentir de la Orden. Fray Jerónimo seguía el parecer de la Iglesia, que no aceptaba a los indígenas como sacerdotes porque

²⁸³ Jacques Lafaye, *Los Conquistadores. Figuras y escrituras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999. p. 107.

²⁸⁴ “Cerca de la segunda cédula de los curatos”, *Códice Mendieta*, v. II, p. 37.

²⁸⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo IV.

consideraba que eran plantas nuevas en la fe y les parecía difícil que pudieran acatar la disciplina tan rigurosa de los buenos sacerdotes y frailes, aunque admite que en el futuro sí se aceptaran. Hay que recordar además que existía el concepto de “limpieza de sangre”. En efecto Mendieta creía que en un futuro podrían estar calificados para se aceptados.

Tampoco estaba de acuerdo con que se admitiera fácilmente a los sacerdotes nacidos en Nueva España; así lo vemos en la carta titulada “Respuesta que los religiosos de las tres Órdenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados de su S.M. de parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen”. En ella fundamenta su rechazo en algo más real al decir:

En los que acá han nacido es menester grande aviso, porque no todos son para una obra como ésta; y puesto caso que sepan la lengua porque la mamaron en la leche, debríase mirar y examinar mucho los que de ellos se deben escoger [...] porque como se han criado a los pechos de las indias, y ha sido su conversación en toda libertad y regalo pocos de ellos hay que no salgan viciosos y aviesos [...] no creo que será su predicación de tanta eficacia, ni se tendrá tan buen crédito de la vida como es razón y menester.²⁸⁶

Mendieta se encontraba muy temeroso de que estos criollos, tuvieran contaminación cultural y de algunas idolatrías, a la vez que existía una pugna interna en la Orden, entre dos grupos muy fuertes que se habían formado: el de los peninsulares y el de los criollos. Hay que recordar que tampoco estuvo de acuerdo con que dichos sacerdotes, criollos, detentaran cargos altos, motivo éste, que propició su viaje a España, en compañía del Provincial, fray Miguel Navarro en 1569, y el disgusto con fray Jerónimo de Albornoz obispo de Ticuman, mencionado en el capítulo anterior. Prueba de lo anteriormente citado es la confirmación que hace del mismo tema en la carta dirigida a fray Francisco Bustamante en 1562 para que se lo comente al Rey:

Y juntamente con esto mande que de su parte sean amonestados los señores obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para

²⁸⁶ *Códice Mendieta*, v. I, p. 9.

clérigos comúnmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos.²⁸⁷

Asunto que es obvio, ya que el enfrentamiento entre los peninsulares y los criollos, en la Orden fue en detrimento de otros grupos como los mestizos y los indígenas. En Mendieta, como ya mencionamos, había otro grado de etnocentrismo que podríamos considerar el segundo y era el de pertenecer a la Monarquía española. Este sentimiento etnocentrista lo hacía sentirse parte del plan divino que tal había tomado en sus manos para la redención del género humano. Hay que recordar que para él la primera y más importante misión de ésta era evangelizar al Nuevo Mundo y en el capítulo IV de la *Historia*,²⁸⁸ que trata de los convidados a la cena, justifica plenamente la Evangelización de todo el Continente. A lo largo de toda la *Historia* así como en las *Cartas*, Mendieta va exteriorizando un especial orgullo de pertenecer a la Corona española. Un ejemplo muy elocuente de esto, es la manera en que compara la parábola del Evangelio, que trata sobre el siervo que fue enviado a llamar a la gente para la cena del señor, con la tarea que se le había otorgado al rey de España al decir:

A la letra se verifica en el rey de España [...] que a la hora de la cena, se le ha dado especialmente el cargo de este llamamiento de todas gentes a la religión católica.²⁸⁹

Este mandato a los Reyes de España, pensaba Mendieta que sólo correspondía a los frailes, quienes junto con la Monarquía, eran los indicados para llevar a cabo esta encomienda. Ellos eran los enviados a invitar a todos los infieles, lo que expresa cuando dice:

Y aunque por el siervo de la parábola que es enviado a llamar los convidados y a convidar otros de nuevo, se entiendan en alguna manera de más propiedad los mismos predicadores que anuncian la palabra de Dios y publican el santo Evangelio; pero por respeto de la autoridad y oficio, y por razón de ser uno y no muchos, podríamos decir que más

²⁸⁷ “Carta de fray Jerónimo de Mendieta al padre Comisario General de estas Indias en Sanct Francisco de México”, en Joaquín García I., *Colección de documentos para la historia de México*, editorial Porrúa, México, 1980 v. II, p.543 (*Colección Biblioteca Porrúa* no.48).

²⁸⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo IV, titulado “De cómo en los reyes de España se cumple en estos tiempos aquello del evangélico siervo que fue enviado a llamar a los convidados para la cena”.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 119.

propriadamente se entiende el Vicario de Cristo, pontífice romano, Pastor de la Universal Iglesia, o quien tuviese sus veces para enviar tales predicadores como agora vemos que las tienen nuestros reyes de Castilla por la bula citada por divina ordenación, para estas Indias Occidentales, donde tienen la persona y oficio de aquel siervo evangélico, y así está a su cargo el enviar los ministros que convienen para su conversión y manutención de los naturales de esta tierra. Porque de otra manera ¿cómo predicarán los predicadores, si no son enviados? Y ¿cómo aprovecharán sus voces y trabajos, si no son favorecidos y amparados del papa, de quien emana su misión y del rey que en su nombre los envía? ²⁹⁰

En este pasaje notamos cómo de manera muy inteligente, Mendieta, además de tener un orgullo religioso fuertemente arraigado, por ser parte de esta embajada misional, también pide que a los frailes se les respete y ayude en toda su labor evangélica. El pasaje está en un capítulo en el que reclama que se les reconozca su dignidad eclesiástica, que se les estime y que los religiosos den ejemplo. A la cita anterior le siguen estas palabras:

Pues para con estos indios gentílicos, que además de la ignorancia del camino de la verdad están ocasionados y dispuestos a caer [...] no bastará la simple predicación del evangelio [...] si juntamente con el amor de sus padres espirituales y el celo que en ellos vieren [...] no tuvieren también entendido que los han de temer y tener respeto. ²⁹¹

Muchos son los ejemplos de estos sentimientos religiosos - etnocéntricos y de orgullo que encontramos en su obra. Aquí traeré unos pocos más: El primero está sacado de la *Historia*:

Y esta misma bendición se ha administrado y administra a este Nuevo Mundo y gentes sin número recién descubiertas, por mano de estos dichosos reyes y de sus descendientes, enviando predicadores que con su doctrina han introducido a Cristo en este Nuevo Orbe donde no era conocido. ²⁹²

²⁹⁰ *Loc. cit.*

²⁹¹ *Ibid.* p.120.

²⁹² Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo III, titulado “Cómo estos ínclitos Reyes se hicieron padres espirituales de los indios, y la conquista de ellos les fue concedida por la silla apostólica”.

Los siguientes ejemplos son del *Códice Mendieta*. Fray Jerónimo siente que su Orden es protagonista de la parábola de los invitados y se lo externa al Rey, en la carta titulada “Otra tercera carta para el rey don Felipe, nuestro Señor, en nombre de los dichos padres provincial y definidores, escrita el año de 1565”:

sino solamente ser parte [los franciscanos] con nuestros Reyes Católicos para que se pusiese rienda a esta desenfrenada codicia y para que se haya gobernado la Nueva España con más cristiandad y rectitud que ninguna otra parte ni provincia de las Indias.²⁹³

También al pensar que era parte de los designios de Dios, creía que tenía la responsabilidad de cumplir con su misión evangelizadora, por lo que sentía la imperiosa necesidad de que la Monarquía apoyara a los frailes, en tiempos en que la Iglesia secular se imponía sobre las Órdenes:

Que seamos oídos y creídos los que hablamos y tratamos en nombre de toda la Religión, y no frailes singulares [que llegan a puestos eclesiásticos] que haciendo cabeza por sí arman torres de viento, y así paran ellos y todo lo que prometen en viento.

Como vemos, Mendieta va forjando una idea de que los religiosos son el puntal del cristianismo. Son tantos los ejemplos que podemos considerar como etnocentrismo religioso que para terminar con este apartado citaré dos más. En el texto titulado “Carta para todo el Consejo Real de Indias, en nombre de los dichos padres provincial y difinidores”²⁹⁴ escrita por el año 1565, hay un párrafo muy interesante que hace referencia a la Iglesia emanada del Concilio de Trento y a sus clérigos. Estas son sus palabras:

Porque desde que los Religiosos pasamos de esta antigua España a esta Nueva por mandado del Emperador, Nuestro Señor [...] para doctrinar a los naturales de ella en las cosas de nuestra santa fe católica [...] para dalles y sustentalles cómoda y conveniente doctrina, cual se requiere para que reciban la lumbre de nuestra fe y se conserven en la cristiandad [...] Más ahora parece que se han levantado nuevos profetas (se refiere al clero secular), [...] los cuales echando por delante el cebo del aumento de

²⁹³ Carta titulada “Otra tercera carta para el Rey don Felipe, Nuestro Señor, en nombre de los dichos padres Provincial y Difinidores, escrita en el año de 1565” en *Códice Mendieta*, v. I, p.35.

²⁹⁴ Esta carta no está fechada, pero por el lugar en que García Icazbalceta la colocó en el *Códice Mendieta*, v. I, se deduce que fue escrita entre 1565 y 1566. p. 41.

las rentas reales, y cubriéndolo con color de celar el remedio de los mismos naturales[...] no podrían engañar á su cristianísimo rey.

En este fragmento además de la valentía antes mencionada, ya Mendieta define a los religiosos, de las Órdenes, espiritualmente superiores a los clérigos. Y por último, citaré otro párrafo de la *Historia* en donde este sentimiento de superioridad es llevado al extremo, en el que sintetiza la labor de los frailes en un pasado cercano a él:

Cosa tan sabida en todo el mundo, que si no fuera por los frailes (que sin cesar estuvimos clamando sobre ello a nuestros católicos reyes el emperador y su hijo) no hubiera más desventurada y pobre gente en el mundo que los españoles vecinos de la Nueva España [...] cuando se les acabaren los indios. Y éstos no los tuvieran si no fuera por el tesón que sobre ellos tuvieron los frailes [...] que de otra manera ¿cuántos años ha que los hubieran acabado como acabaron los de las islas?²⁹⁵

Esta cita muestra a un Mendieta ufano de la labor trascendental de los frailes, inclusive para con los propios españoles. Su orgullo religioso lo lleva a criticar, es un juez muy estricto.

En definitiva, considero a Mendieta etnocentrista dentro de un etnocentrismo muy particular porque es un sentirse muy superior que los otros a los que no les concedía los mismos meritos, pero que sin embargo los aceptaba y esperaba que rindieran los mismos frutos con el tiempo. Si recordamos la definición de Herskovitz de que el etnocentrismo es “un militante centrarse en el yo y en el grupo que dificulta el ajuste entre las naciones”, encontramos que el sentimiento de Mendieta pretendía lo contrario, la armonía, dentro de la diversidad, en el orden de la Nueva España. Era, creo yo, un etnocentrismo humanista religioso, que buscaba la salvación a través de la palabra evangélica. A pesar de su incuestionable amor al indígena, fray Jerónimo no encontró la manera de que fuera admitido como igual, y la población indígena se va quedando marginada en el proceso de consolidación de la sociedad criolla en Nueva España. Creo que esto fue uno de los errores que se hicieron en esa época. Y que este error coadyuvó a que la identidad novohispana fuera fragmentada, al menos en los primeros tiempos.

²⁹⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro III, capítulo XXII.

Indigenismo e hispanismo.

Indigenismo es un concepto que de acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* tiene dos acepciones: a), “estudio de los pueblos indios iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización europea”. Y, b), “doctrina y partido que propugna reivindicaciones política, sociales y económicas para los indios y mestizos en las Repúblicas Iberoamericanas”.²⁹⁶ Desde una perspectiva histórica, el indigenismo se manifestó con la Independencia, cuando en varios países americanos tuvieron que forjar una nueva razón histórica sobre la cual sustentar el futuro proyecto de nación. En México, la razón histórica se buscó en las raíces indígenas del México prehispánico, hecho que llevó a un proceso de revalorización y rescate de lo indígena, es decir a un indigenismo. Con la Revolución de 1910, el México rural, el más indígena, tomó un papel activo en los hechos históricos, y el México urbano se hizo más consciente del valor de lo indígena. Por otra parte, los descubrimientos arqueológicos dieron un papel relevante a las antiguas civilizaciones, mientras la antropología nos hacía ver que todas las culturas tienen un lugar en la Historia.

Todos estos acontecimientos han hecho posible un siglo XX de honda conciencia indigenista. Existe de hecho un cúmulo de publicaciones en las que se pondera la identidad de los grupos indígenas, existe también un gran número de instituciones y centros indigenistas y, lo que es más importante una conciencia indigenista compartida por todos los mexicanos.

Pero como todo en la historia, en esto también hay antecedentes. Desde luego, están los ilustrados del XVIII, forjadores de un nacionalismo indigenista, como Francisco Xavier Clavijero; pero desde el siglo XVI, humanistas como Las Casas, Sahagún y Mendieta, pugnaron por un reconocimiento a los naturales del Nuevo Mundo. Al analizar la obra de Mendieta nos damos cuenta que su pensamiento concuerda con las definiciones modernas de indigenismo.

En efecto, el autor dedica parte de su obra al estudio de las culturas indígenas y en las *Cartas* y en su gran crónica, es decir la *Historia* se refleja la lucha por defender los intereses de los naturales. “esta en disposición las masas de los Indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo del mundo”²⁹⁷ Respecto al estudio

²⁹⁶ *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

²⁹⁷ *Historia de la literatura mexicana*, Beatriz Garza Cuarón, Georges Baudot, Coordinadores 1 Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI. Editorial Siglo XXI, p294

de las culturas indígenas dedica todo el libro II de su *Historia* titulado “Los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”, que cuenta con XLI capítulos, en su mayoría retomados de Motolinía como ya explicamos en el capítulo primero de este trabajo. En este libro vemos a un Mendieta etnólogo e historiador. En líneas generales se puede afirmar que Mendieta resalta lo positivo y lo negativo de estas culturas, pero en su balance final ve con simpatía a estos naturales de la Nueva España.

El indigenismo de Mendieta se advierte claramente. Su postura hacia los naturales siempre está presente en toda su obra, en la cual habla del sentir de los indígenas y de cómo él trató de protegerlos de los españoles. Esto lo demuestra en sus escritos y en su obra misional. Incluso a lo largo de toda su vida hizo diversas proposiciones, de orden económico, político, religioso y social, para ayudar a mejorar la situación de los indígenas del Nuevo Mundo, propuestas que tuvieron influencia en la formación de la nueva identidad que estaba surgiendo en México.

Una de sus primeras propuestas fue que se continuase con el proyecto, que desde los inicios de la Conquista se había intentado, de mantener aislados a los pueblos de indios. Recordaré que a mediados del siglo XVI, la población indígena se había reducido como consecuencia de la Conquista y de las pestes. El mismo Mendieta hace mención de esto cuando dice: “Lo que humanamente se puede juzgar me parece *Coram Deo et Christo Jesu* [ante Dios y Cristo Jesús] que hoy en día no hay en la Nueva España la quinta parte (ni aun creo la sexta) de los indios que había cuando yo vine a ella”.²⁹⁸ Ante la despoblación, Mendieta consideraba que estas congregaciones eran una solución para los naturales, quienes así mejorarían su nivel de vida al continuar con su tipo de organización social y política. Fray Jerónimo pensaba que al tenerlos reunidos en poblados, se podría controlar el abuso desmedido que se hacía de mano de obra indígena por parte de los españoles, además de que se facilitaría, tanto para los naturales como para los frailes, la Evangelización. De esto habla en el capítulo XXXII del libro IV de la *Historia* en donde una vez más se confirma, que para el franciscano, reunir a los indígenas era la mejor opción, para que tuvieran condiciones de vida más favorables:

al principio, cuando esta Nueva España se conquistó y allanó por andar los españoles tan embebidos y absortos en la cobdicia de las cosas temporales, y descuidándose de la buena policía de la república se

²⁹⁸ “Carta para el confesor del Rey fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del padre provincial” en *Códice Mendieta*, v. I, p. 27.

hicieron dos yerros [...] el uno no juntar generalmente a todos los indios en pueblos formados, ciudades, villas y aldeas[...] Y si se oviera hecho, cosa clara es que estuvieran los indios más dispuestos y más a mano para ser destruidos [Sic. por instruidos] de los ministros de la Iglesia en las cosas de la fe, doctrina y costumbres cristianas, y ayudados con los santos sacramentos al tiempo del menester, y curados de sus enfermedades, y más amparados en sus personas y bienes temporales con la sombra de los sacerdotes.²⁹⁹

El mejor ejemplo del pensamiento que sobre las congregaciones tenía el fraile fue el asentamiento que hizo en Calimaya, en los primeros años de su llegada a México y del cual hace varias veces referencia, tanto en la *Historia* como en las *Cartas*. En la *Historia*, en el capítulo arriba mencionado, dice que a pesar de las trabas que le puso un Oidor, “No dejé de proseguir con mi obra, y con el favor de Dios, y el que tenía del buen virrey, salí con ella”.³⁰⁰ Y en la carta dirigida a fray Francisco Bustamante, Comisario General de estas Indias, en 1562, da su parecer sobre: “cómo sustentar y conservar cristiana, pacífica y políticamente este Nuevo Mundo”.³⁰¹ También hace referencia a Calimaya:

en esto de las juntas, por una parte manda S.M. que con toda diligencia se hagan, y se de muy gran favor y calor para ello, y por otra sabe V.R. cuánto me costó la junta de Calimaya, que de oficio eran obligados a la hacer los señores de la Real Audiencia, aunque no sé si todos ellos juntos hicieran en tan poco tiempo tan señalada obra, porque donde era yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos.³⁰²

Retomo estas citas aquí, porque demuestran el proindigenismo de Mendieta, quien aparte de estar convencido de favorecer a los indígenas al reunirlos en pueblos, cumplía con las órdenes del Rey. El deseo de favorecer a los indígenas también se comprueba en el capítulo XXX del IV libro de su *Historia*, en donde escribió que, en una cédula expedida en Toledo del año de sesenta, el Rey mandó a su Virrey:

²⁹⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo, XXXII.

³⁰⁰ *Ibid.* p.177.

³⁰¹ “Carta del P. Fray Gerónimo de Mendieta, “dirigida al padre Francisco Bustamante 1562,” en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. México, Editorial Porrúa, v. II, 1980. p. 529 (*Colección Biblioteca Porrúa* No. 48).

³⁰² *Ibid.* p. 539.

Que lo dicho se guarde y cumpla y ponga en ejecución con todo cuidado y diligencia, como cosa que mucho importa [...] y porque con más voluntad y de mejor gana los indios se junten en poblaciones, manda que a los que así poblaren, no se les quiten las tierras y granjerías que tuvieren en los sitios que dejaren. El juntarse los indios era cosa de mucha importancia y provecho para ellos, así para su cristiandad como para su policía temporal.³⁰³

Desde mi punto de vista, creo que, contrariamente a lo que el fraile pensaba, este proceso de juntar a los indígenas en pueblos rompió la organización política, cultural y social de éstos. Por ejemplo, en el valle de Toluca, en donde convivían varios pueblos, los mexicas, los matlatzincas y los otomíes entre otros, todos fueron reunidos en la cabecera. Pero ésta se dividió en barrios de tal suerte que como dice Margarita Menegus Bornemann en su libro *Del señorío indígena a la República de indios*, “la cabecera quedó cercenada; de un lado los mexicas en Calimaya y del otro, en Tepemaxalco, los matlatzincas”,³⁰⁴ lo que a mi parecer no fue una buena solución. Algunos investigadores, como Enrique Florescano, piensan que “muchas veces los indígenas se negaron a congregarse en pueblos, ofrecieron resistencia”.³⁰⁵ Esto respondía a una realidad ya que los indígenas temían perder sus tierras porque el lugar del nuevo asentamiento estaba alejado de sus parcelas lo que les impedía labrarlas. El mismo fray Jerónimo confirma esta resistencia de los indígenas, cuando en la citada carta de 1562, a Bustamante, dice: “Y el pueblo, (Calimaya) con alas que los revoltosos han tenido, ha andado tan inquieto y turbado y tan lleno de fuego, que hasta los extremos de esta tierra ha llegado su llama”.³⁰⁶

Otra de las proposiciones del fraile era que las ciudades, villas y aldeas que se fueran construyendo, se hicieran con traza española; criticaba severamente el que no se hubiera hecho esto recién terminada la conquista cuando los indígenas estaban más ligados a sus gobernantes y los obedecían mejor. Éste es otro de los yerros que menciona en el capítulo XXXII del libro IV de la *Historia* ya citado en que dice: “El segundo fue no hacer también luego pueblos formados de españoles, donde vivieran por

³⁰³ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo XXX.

³⁰⁴ Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la República de indios. El caso Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 180.

³⁰⁵ Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre identidades colectivas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p.188.

³⁰⁶ “Carta del Padre fray Jerónimo de Mendieta, dirigida a fray Francisco de Bustamante Comisario General de estas Indias en Sant Francisco de México” en *Colección de documentos...*, v. II, p.539.

si, sin revolverse con los indios”.³⁰⁷ Como prueba que el aislamiento de los indígenas y los españoles funcionaba, en este mismo capítulo, encontramos un párrafo en el que hace una comparación con la situación del Perú.

Para mucho fue D. Francisco de Toledo, pues siendo virrey del Perú fue bastante en los Reinos del Perú, donde dicen que todos los españoles están poblados en poblaciones por si, y no mezclados con los indios [...] Y si en Nueva España se oviera hecho esto, los indios se conservarían y no se fueran acabando como se van, porque es cosa sabida y cierta que los peces grandes andando revueltos con los pequeños, se los van comiendo, y en poco tiempo los consumen y acaban.³⁰⁸

Otra de sus propuestas era la referente a la tierra. La postura adoptada por Mendieta respecto de los derechos que los naturales tenían sobre sus bienes fue muy avanzada. El sí aceptaba que los indígenas tuvieran dominio de sus tierras por derecho natural, como lo expresa en el siguiente párrafo:

Se les señalen y apliquen las dehesas y egidos que han menester,[...] y a todos los naturales les sea hecho repartimientos de tierras para labrar, que sean propias suyas y de sus descendientes[...] el dar las tierras a los españoles, ya que se quitan a los indios, sea con algún buen color y causa, teniendo respeto al pro común de toda esta república, quiero decir que no se de a nadie tierra ni estancia, sino con condición que dentro de tanto tiempo y por tantos años la labre y cultive, so pena que *ipso facto* la pierda.³⁰⁹

Vale la pena detenerse a comentar la postura de fray Jerónimo sobre el derecho de los naturales a poseer tierras, postura que encaja con los planteamientos indigenistas de la Orden franciscana y que a su vez, entra en los planteamientos jurídicos que se suscitaron a raíz del descubrimiento de América acerca de la facultad de los naturales a poseer tierras. Para Lewis Hanke tal cuestión va unida a la de la racionalidad de los indios porque, se pregunta, Hanke, si los indígenas eran racionales ¿podrían ser

³⁰⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro IV, capítulo XXXII, titulado “Del modo que se tuvo en juntar a los indios en las fiestas para la doctrina y para la misa y el que ahora se tiene.”

³⁰⁸ *Ibid.* p. 177.

³⁰⁹ “Carta del Padre fray Jerónimo de Mendieta, dirigida a fray Francisco de Bustamante” en García Icazbalceta, *op.cit.* v. II, p.540.

privados justamente de sus tierras?³¹⁰ Destaca él que ya desde las *Bulas Intercaetera* de Alejandro VI, en mayo de 1493, se reconoce que “las nuevas gentes están capacitadas para recibir la fe y las buenas costumbres”³¹¹ es decir hay reconocimiento tácito a la racionalidad. Como ya se ha dicho en el “Capítulo Introdutorio”, esta doctrina tardó mucho en abrirse camino. Las Órdenes tuvieron mucho que ver, fue a fuerza de cartas y de debates. Como ejemplo tenemos al franciscano Tastera, o al dominico Las Casas quien fue incansable paladín con presiones al Emperador y entrevistas con juristas, y desde luego, escribiendo sin cesar.

Pero volviendo a la tierra, en las *Bulas* de Alejandro VI se hace una cesión de lo que se descubriera a España y Portugal. Esta cesión, que supone un señorío terrenal de la Iglesia, y que ha sido muy atacada³¹² dejaba en manos de la Corona el poder sobre las tierras y sus habitantes en un nivel podríamos decir universal. Pero a nivel particular, a nivel comunidad ¿podrían los naturales conservar sus propiedades? La respuesta no es fácil ya que entra en el gran debate del siglo XVI ya comentado. Sin embargo, puede decirse, que de hecho los indígenas poseyeron tierras y casas. Y no son pocos los documentos en náhuatl que lo atestiguan, ventas y litigios de tierra, testamentos etc.³¹³

Pero, simplificando, puede decirse que, paso a paso, se aceptó el derecho de los indígenas a poseer tierras. Un primer paso desde luego es el ya comentado ligado a la racionalidad y a la naturaleza humana de los indígenas. En la tradición clásica cualquier hombre no esclavo tenía derecho a la propiedad privada. Ya vimos el derecho a la libertad enfatizado en el *Testamento* de la reina Isabel. Pero si leemos bien el famoso *Requerimiento* que elaboró el jurista Juan López de Palacios Rubio en 1512 encontramos que expresamente se dice a los indígenas que si reciben a la Iglesia como superiora del mundo y al Papa en su nombre y a los reyes en su lugar, “vos dejarán vuestras mujeres, hijos y haciendas libres sin servidumbre”.³¹⁴ En este mismo año se promulgaron las *Leyes de Burgos* inspiradas por fray Antón de Montesinos y firmadas por la reina Juana. En ellas se replantearon cuestiones referentes al trabajo remunerado y a la supresión de castigos corporales. El debate seguía y como ya se ha dicho, el franciscano Jacobo Tastera, las Casas, Bernardino de Minaya y Julián Garcés influyeron

³¹⁰ Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas...*, p. 11.

³¹¹ *Ibid.*, p. 59.

³¹² Silvio Zavala, *La colonización española en América*, México, Sep.Setentas, 1972, capítulo II.

³¹³ James Lockhart entre otros, ha publicado varios documentos de este tipo, *Los Nahuas después de la Conquista*, México, F.C.E. 1999. *Vid.* También Susan Cline y Miguel León - Portilla, *The Testaments of Culhuacan*, Los Angeles University Press., UCLA, Latin American Center Publication, 1984.

³¹⁴ Reproducido en Silvio Zavala, *Ibid.*, p. 19

grandemente en la publicación de la *Bula* de Paulo III, *Sublimis Deus*. En ella se afirma también que “...tales Indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos no pueden ser privados de su libertad ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesu-Cristo”.³¹⁵ Por último, y para no alargar esta disquisición recordaré que en las *Nuevas Leyes* de 1542 se da otro paso más. Elaboradas conforme al espíritu de las Casas y Tastera, en ellas se logra abolir la encomienda, con lo cual se propicia que las Repúblicas de Indios conserven sus prerrogativas y propiedades. Las *Nuevas Leyes*, dadas por el rey Carlos y su madre la reina Juana, son consideradas un momento decisivo dentro del gran debate, aunque, como se sabe, fue muy difícil ponerlas en práctica con todo su rigor.³¹⁶

Pero la encomienda era lo que indica la palabra y no un título territorial, como bien lo dice Silvio Zavala. Piensa este autor que las encomiendas no daban propiedad del suelo y aduce para confirmar su teoría una cédula de Felipe II de 1546 enviada al virrey Antonio de Mendoza. En ella, el entonces príncipe, mandaba al Virrey que las tierras y herencias de los indios muertos por la gran mortandad que siguió a la Conquista, “no queden en manos de los encomenderos sino que pasen a los pueblos”.³¹⁷ De hecho las encomiendas siguieron vivas por muchos años transformadas en haciendas. La hacienda fue una de las unidades de producción más importantes en los siglos novo hispanos, como bien ha mostrado James Lockhart en su muy documentado y detallado artículo “The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potencial”, 1972”.³¹⁸

Debemos a este autor un estudio detallado de la relación entre encomienda y hacienda y de su antecedente, el repartimiento, en un artículo publicado en 1969 titulado “Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies”. Lockhart admite la tesis de Silvio Zavala de que hay una separación legal entre encomienda y hacienda, pero reconoce que se puede establecer un vínculo entre ambas instituciones a través de una comparación fenomenológica. Tal vínculo se sustenta en varios aspectos comunes: el tipo de posesión y el de propietario- “encomendero y hacendado vestían la misma ropa”; el estilo de vida de la familia, los lugares donde vivían - en la ciudad y en el campo; contaban con muchas personas a su servicio como

³¹⁵ Lewis Hanke, *op. cit.* p. 65.

³¹⁶ *Vid.* Silvio Zavala, *op. cit.* p. 109.

³¹⁷ *Ibid.* p. 117. Afirma el profesor Zavala que esta disposición se repite en las *Leyes de Indias*, ley 30, título I, libro IV. Aunque en las *Leyes Nuevas* se suprimió la perpetuidad de las encomiendas, de hecho los latifundios volvieron, a surgir con el tiempo en forma de hacienda a fines del siglo XVI, y durante el XVII.

³¹⁸ James Lockhart, *Latin American Research Review*, Vo.l 7, No1 (spring, 1972), p. 26.

mayordomos, recolectores de tributos, capataces, vigilantes o estancieros, y, desde luego, peones. En ambas instituciones no faltaba el doctrinero.³¹⁹

Volviendo a Mendieta, en los párrafos antes citados apuesta por el derecho natural de los indígenas para poseer tierras, un derecho en el que incluye a todos, señores y no señores. Esto es de gran interés y novedad ya que se piensa que en el derecho prehispánico la propiedad era comunitaria y sólo los señores, en razón de sus cargos, tenían acceso a una forma de propiedad privada. El tema requiere un estudio monográfico y entra en los cambios económicos y sociales que se produjeron a raíz de la Conquista, cambios en los que la nobleza generalmente mantuvo sus privilegios pero la gente del común no tuvo acceso a la propiedad privada. En conclusión creo que la propuesta de Mendieta, además de proindigenista lleva a un sentimiento social de equidad. De este pensamiento hace mención Mendieta en varias cartas que escribió a través de su vida. Traigo aquí un ejemplo muy significativo:

Demás desto, como señores y cabeza tenían en su antigüedad y poseían grandes heredades y posesiones ansi en la mesma ciudad como en la comarca della, de donde se sustentaban [...] los españoles se alzaron con todas las tierras de la ciudad de manera que los naturales vecinos desta ciudad de México, que solían ser Señores de toda la tierra, han quedado sin vasallo ninguno y sin tierras y posesiones.³²⁰

En esta cita Mendieta toca un tema muy importante que fue el cambio social y económico que tuvieron en su vida los mexicas, el cual fue muy violento. El fraile denuncia el hecho de que los españoles se quedaran con las tierras que pertenecían a los nobles en la Ciudad de México, impidiendo de esta manera que se trabajaran y dejando a la mayoría en pobreza. Al quedarse los señores mexicas sin vasallos y sin recursos, tuvieron que trabajar. Esto a él no le parecía justo y lo denunciaba. Sin embargo, a pesar de que hubo gente tan valiosa, como fray Jerónimo, que lucharon por los naturales, los beneficios para éstos, en su mayoría, se quedaron en deseos y ya que en la práctica no fue tan fácil llevarlos a cabo.

Otra de las propuestas pro indigenistas de Mendieta fue que el trabajo de los indígenas fuera asalariado, y que por cada día de servicio se les pagara un real. También

³¹⁹ James Lockhart, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies", *The Hispanic American Historical Review*, (Aug. 1969, Vo. 49, No.3 P. 419-422

³²⁰ Documento fechado en 1574, titulado "Memorial de las cosas en que los indios principales y naturales de la Ciudad de México pedimos y suplicamos a su Majestad el Rey Don Felipe, nuestro señor, sea servido de mandarnos desagaviar", en *Código Mendieta*, v. I, p. 181-182.

proponía que se acabara el repartimiento y los trabajos forzosos. Para él de ninguna manera era lícito el repartimiento de los indígenas; esto lo deja muy claro a través de toda su obra como puede verse en algunas de las citas que a continuación mencionaré. En la carta que dirige a un compañero de Orden, alrededor de 1587, y que titula “Carta para el Padre fray Gaspar de Ricarte, que fue a España, contra el repartimiento de los indios”, dice:

El verdadero y único remedio es quitar de todo punto los repartimientos que ahora hay de indios de servicio de por fuerza, pues están instituidos por falsos títulos de república para cultivar los panes; y sabemos que más abundaría el pan y las demás vituallas, si la mitad de la diligencia que en estos repartimientos forzosos se pusiesen en hacer sembrar a los indios en sus propios pueblos trigo y las demás cosas que según la calidad de la tierra se pudieran hacer.³²¹

Esta referencia es interesante porque muestra cómo Mendieta, no sólo se preocupaba por los indígenas, sino también por la situación económica de la Nueva España. En relación con esta idea está su oposición al pago del diezmo al que consideraba gravoso para los naturales:

muchos de ellos labran en tierras ajenas, de las cuales pagan terrazgo, y considerando lo que a V.M. tributan y al señor de las tierras ajenas y la costa de la labranza y sobre esto el diezmo, terminan por mejor trabajar en lo de antes [...] maíz, ají y frijoles.³²²

En estas líneas se puede apreciar claramente que el diezmo le parecía excesivo y perjudicial para la economía de los indígenas. En esta misma carta apreciamos que también lo consideraba nocivo ya que tampoco beneficiaba la producción de las cosas de Castilla. Dice al respecto:

Dejado aparte el daño que se sigue a la imposición de los diezmos para sus conciencias personales y haciendas, es muy grande el perjuicio de la república porque dejan de sembrar y criar las cosas de Castilla que

³²¹ “Carta para el padre fray Gabriel de Ricarte...” en *Códice Mendieta*, v. II, p. 4.

³²² “Respuesta que los religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por S.M. del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios pagasen”, en *Códice Mendieta...*, v. I, p.16.

comenzaban a granjear como hemos visto por la experiencia, y así han cesado muchas sementeras, crianza de ganados y la labor de la seda.³²³

Para él dichas medidas eran perjudiciales porque se tenía menos producción de bienes que exportar.

Otro testimonio de la lucha de Mendieta contra el repartimiento se encuentra en la carta titulada “Carta para D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y gobernador de esta Nueva España, por los de Huexotzinco”, escrita en 1585. Aquí, una vez más expresa lo que pensaba y sentía sobre esta terrible institución:

Presupuesto haber oído V.S. de hombres de mejor entendimiento y más letras que yo, ser el repartimiento que en esta tierra se usa de indios para servicio de los españoles injusto, inicuo y contra toda ley cristiana y caridad de prójimos.³²⁴

Además, de que en esta carta, le recuerda al arzobispo que los indígenas de Huexotzingo habían ayudado a los españoles en la conquista de México y le dice:

Y esto digo porque puesto caso que otros pueblos pudieran ser compelidos a dar el servicio personal, éste conforme a toda razón y derecho debiera ser en este caso reservado, y no es sino de los más opresos y vejados.³²⁵

En esta misiva Mendieta, con toda claridad, expresa su oposición a que se explote de esa manera a los naturales. En ella pide al arzobispo Moya de Contreras que se termine con este sistema que se presta a tanto abuso, a traficar con el trabajo de los indígenas, además de que impide a éstos, que son fieles nuevos en la fe, atender la observancia de las fiestas. Y en un tono muy fuerte declara lo siguiente:

A los alcaldes, regidores y principales se les va casi todo el tiempo en buscar modos y maneras para cumplir el número de gente que les pide el juez del repartimiento [...] Y la verdad no me maravilla que los repartidores de Indios hagan esto y mucho más, porque la codicia del español codicioso es sin término, y éstos viven de cuartillos y medios tomines que les dan por cada indio que entregan como esclavo.³²⁶

³²³ *Ibid.* p. 15.

³²⁴ “Carta para D. Pedro Moya de Contreras”..., en *Códice Mendieta* v. II, p.1.

³²⁵ *Loc. cit.*

³²⁶ *Ibid.* p. 2.

Contra el repartimiento y el servicio personal escribió en 1584, un documento que tituló “Cerca del repartimiento que se hace de los indios libres para servir forzosamente a los españoles”. En el documento Mendieta relata que el virrey Moya de Contreras se reunió con gentes preparadas para tratar de encontrar una solución a las tres cuestiones siguientes: a), “si este repartimiento como se hace de hecho se puede hacer de derecho”; b), “si el salario o jornal de medio tomín que se da por un día de trabajo a los indios es suficiente paga”; y c), “si en el tiempo presente tienen obligación los que gobiernan esta Nueva España a quitar estos repartimientos y dejar a los indios en su libertad”.³²⁷ A continuación voy a resumir lo que el fraile expresó en este documento por cierto muy extenso, en el que dice:

Y yo, siendo preguntado por el P. Comisario General, que a la sazón era, lo que sentía en esta materia, respondí brevemente [...] A la cuestión propuesta, si el repartimiento de los indios que en ésta Nueva España se hace compeliéndolos al servicio de los españoles en sus sementeras, edificios y otras granjerías, se puede hacer de justicia y derecho, así como se hace de hecho: respondo, *sub correctione melius sentientium*, que en ninguna manera es lícito ni se puede hacer con derecho de justicia [...] con ningún color se puede justificar el tal repartimiento [...] Al tiempo presente tienen la obligación los que gobiernan esta Nueva España a quitar estos repartimientos, pues constando ser tan injustos, perjudiciales y dañosos, no hay duda sino que los que gobiernan tienen la obligación de quitarlos con la brevedad posible, mayormente si es verdad lo que se dice haber venido sobre ello en tiempos pasados Cédulas Reales de S.M. para que los tales repartimientos como ilícitos y perjudiciales, se quiten.³²⁸

Estas líneas dejan claro, una vez más, la oposición de fray Jerónimo hacia ciertos tipos de servidumbre que los españoles pretendían ejercer con los indígenas y en especial contra el repartimiento, que tantas atrocidades y abusos permitió en contra de los naturales. En este documento se encuentran suficientes elementos para hacer una historia sobre el repartimiento en el siglo XVI. Necesario es aquí hacer un breve

³²⁷ “Cerca del repartimiento”..., en *Códice Mendieta*, v. 11, p. 20.

³²⁸ *Ibid.* p. 20-28.

comentario sobre los repartimientos que Mendieta consideraba abusivos contra los indígenas, injustos e incluso ilícitos conforme a Cédulas Reales. No estaba equivocado fray Jerónimo ya que la Corona española, como otras Monarquías europeas del Renacimiento lucharon para fortalecer el poder real, es decir tuvieron una política francamente regalista. Tal política, impulsada por los letrados y juristas salidos de las Universidades, se oponía a los repartimientos medievales en los que los vasallos eran repartidos a los señores, costumbre extendida en todas las conquistas desde la época romana.³²⁹

La Monarquía al nombrar la segunda Audiencia en la Nueva España en 1530, dio a los oidores instrucciones para fomentar el regalismo. Las *Leyes Nuevas* de 1542, al declarar que las encomiendas quedaran vacantes al morir el encomendero, favorecieron la política regalista. Bien es verdad que la oposición a estas leyes fue muy grande y que la Corona aceptó prolongar la vida de las encomiendas en 1546, pero quitó al encomendero la jurisdicción sobre sus vasallos. Para fines del siglo, en un documento del Ayuntamiento de México publicado siglos después por Silvio Zavala, se dice que “de cuatro ha quedado una [...] y esta una que resta se acabará dentro de 20 ó 30 años”³³⁰

Los testimonios de Mendieta muestran el funcionamiento de los repartimientos, no ya de vasallos encomendados sino de hombres libres asalariados aunque con paga insuficiente. Vemos que la política regalista también necesitaba trabajadores para el desarrollo de la vida colonial y a pesar de las instrucciones dadas por la al virrey Velasco en 1550, no siempre se hacía justicia.³³¹ En fin, Mendieta, evidentemente, era un hombre preocupado por hacer coincidir el contenido de las leyes con la práctica de ellas y, sobre todo por terminar con la servidumbre de los indígenas.

Sobre el tema del repartimiento Simpson, en su libro *Muchos Méxicos* nos dice: “que el repartimiento, se basaba en que el encomendero tenía el derecho de obligar a sus súbditos a trabajar en lo que fuera necesario al bien común”.³³² En él hace la aclaración de que un “aspecto importante del repartimiento era que ninguno de ellos [los indígenas] podría ser forzado a trabajar, y que todos sus servicios debían pagarse en

³²⁹ Silvio Zavala, *La colonización española en América...*, capítulo VII.

³³⁰ Silvio Zavala, *op. cit.*, p. 41.

³³¹ En las instrucciones se le pide a Velasco que vigile el pago y que el trabajo sea libre. *Vid.* Silvio Zavala, *op. cit.* p. 134.

³³² L.B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México Fondo de Cultura Económica, 1995 p.125.

efectivo”.³³³ Esto, como ya sabemos, no se llevó a cabo y fue una de las causas por las que tanto luchó Mendieta. Simpson también dice “que el repartimiento duró, por lo menos en la agricultura, dos siglos y medio, y que aún después de la Independencia el trabajo forzado continuó bajo el sistema más barato y mucho peor regulado del peonaje”.³³⁴

A toda esta política de defensa que tuvo Mendieta con los naturales de la Nueva España, se le ha tildado de paternalista. La actitud del franciscano fue de amor, los quiso ayudar, él se daba cuenta que los naturales estaban desprotegidos y a veces ni entendían bien las medidas ejercidas por el nuevo gobierno. Sin embargo, fray Jerónimo en esa época, no contaba tampoco con un lenguaje que lograra explicar esta diferencia que percibía en los mexicanos, y ante la imposibilidad de verlos como iguales, entre otras cosas porque no eran cristianos viejos, quiso protegerlos; así lo deja ver cuando dice:

Más crea V. S. que generalmente nos ha movido y mueve como a hombres, la piedad natural y como a cristianos el temor de Dios, y como a libres de interés es la pura razón y verdad.³³⁵

A través de toda su obra está expresada la comprensión y el respeto que llegó a tener por los indígenas. A mi punto de vista la contribución más valiosa que el fraile legó al Nuevo Mundo fue esta política de protección al indígena que hoy podemos considerar indigenista, y que tanto ayudó a evitar que los naturales fueran explotados por un grupo de españoles codiciosos, que no lograba reconocer la diferencia en el semejante, aceptando que existían culturas diferentes a las de ellos. Diferencia, que como ya dije, él tampoco logró aceptar del todo. En realidad Mendieta percibió un choque cultural muy fuerte con un saldo negativo para el indígena y quiso equilibrarlo. De hecho algunas costumbres y tradiciones mexicanas se conservaron pero también se adaptaron los valores culturales de España, lo cual para el futuro de México fue primordial. Creo que las propuestas citadas en este trabajo son suficientes pruebas de la política de protección y cariño que tuvo el fraile hacia los habitantes de la Nueva España. Crónicas como la de Mendieta rescatan la historia de los pueblos mesoamericanos y han sido las fuentes de que se han servido los grandes historiadores del país.

³³³ *Loc. cit.*

³³⁴ *Loc. cit.*

³³⁵ “Carta para el Confesor del Rey, fray Bernardo de Fresneda, obispo de Cuenca, en nombre del Padre Provincial”, en García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p. 26.

Ante esta actitud tan indigenista ¿se puede acusar a Mendieta de antihispanismo?

Considero necesario antes de contestar esta pregunta, conocer las políticas que el gobierno español estaba llevando a cabo, en ese momento, con respecto a la división entre pueblos de indios y pueblos de españoles. Hay que recordar que Mendieta no era el único que defendía la idea del aislamiento de los indígenas, motivo por el que era acusado de antihispanista, sino que esto era una política de la Corona española que pretendía ante todo el bien común de sus súbditos, pero en Nueva España existía el problema de dos tipos de súbditos, españoles e indígenas con intereses contrarios; a estos últimos se les pretendía hispanizar, con un estilo muy concreto que consistía primero en enseñarles a vivir como cristianos, encuadrarlos en la administración española y así darles, posteriormente a todos los mismos privilegios. Tampoco hay que olvidar que para las gentes del siglo XVI la vida urbana, era superior a la vida en el campo, por lo que la Monarquía procuraba que los indígenas también se juntaran en conglomerados urbanos. Los misioneros ayudaron a llevar a cabo este proyecto, se puede pensar que fueron intermediarios de la para e hispanizar a los naturales. Al respecto Magnus Mörner dice:

Los eclesiásticos españoles del siglo XVI jugarían [...] un papel de veras extraordinario, como inspiradores y modificadores de la política de la Corona en el Nuevo Mundo.³³⁶

Convencido Mendieta a su llegada a México, de formar parte de esta misión real, sentía gran responsabilidad de cumplir su parte, por lo que puso mucho empeño en tratar de reunir a los naturales en poblaciones sin españoles como ya se ha dicho. El no era antihispanista; aunque criticara a los españoles se identificaba con ellos. Esto es claro en algunos textos, por ejemplo en el capítulo XI del primer libro de la *Historia*, titulado “De la consideración que se debe tener acerca de este desastrado acaecimiento y de otros semejantes, si han acontecido o acontecieren en Indias”. Allí dice: “En que juicio cabe juzgar que yo, siendo como soy español, pretenda por los extraños infamar a mis naturales, levantándoles el mal que no hicieron?”³³⁷ Sin embargo, en este mismo capítulo, hay otros párrafos en que critica abiertamente a los españoles, pero a aquellos en los que imperaba la codicia y que vivían alejados del ideal franciscano, los llamaba

³³⁶ Magnus Mörner, *La Monarquía española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo Almqvist and Wiskell, 1970, p. 21.

³³⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo XI.

“degeneres” y decía “que eran enemigos de su ley, y de su rey, y de su nación (pues la afrentan), y de toda humana naturaleza”³³⁸. Mendieta también relata en este capítulo, los terribles abusos que los españoles cometieron contra los indígenas en las islas Antillas al inicio de la colonización. Esto es lo que dice:

Y así cuando se trata de los españoles o cristianos, sin temor de Dios ni piedad humana, robaron, mataron, quemaron, destruyeron y asolaron gentes o pueblos, o hicieron cosas semejantes en tierra de indios.³³⁹

Y aquí también disculpa el comportamiento que tuvieron los naturales al decir:

Todos estos circunloquios he traído para que se entienda que si los indios en alguna parte se han desmandado contra los españoles, eclesiásticos o seglares, o se han descontentado de la cristiandad recibida, ha sido siempre a puro reventar de agravios y vejaciones que ya no podían llevar.³⁴⁰

Considero que el hecho de que defendiera a los indígenas no era en detrimento de los españoles ya que siempre estuvo orgulloso de ser español. Es más para él ser español significaba ser uno de los que tenían la misión de salvar al mundo; lo cual junto con el ser religioso le daba un sentimiento de superioridad. Esto también es claro en el mismo capítulo XI, citado anteriormente, en donde dice: “Acaece a los de nuestra nación española que son tan briosos y altivos, y de ánimo tan osado, que no hay gente ni cosa en el mundo que delante se les pare y todo se les hace poco”,³⁴¹ o cuando, en una de las cartas que escribió desde España, titulada “Lo que Fray Jerónimo de Mendieta escribió ahora últimamente al Padre General de la Orden de San Francisco es lo que sigue”, dice:

Porque si me mandare V. Rma. P. que quede en esta Provincia de Cantabria, quedaré contentísimo y sin algún escrúpulo [...] y como quien quedará en el regazo de mi propia madre, esta Provincia, que me regala más de lo que yo podría pedir.³⁴²

³³⁸ *Ibid.* p. 149.

³³⁹ *Ibid.* p. 148.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 151-152.

³⁴¹ *Ibid.* p. 150.

¹⁹⁴ “Carta escrita por fray Jerónimo de Mendieta en 1571 desde Vitoria, España”, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 165.

En este párrafo se puede apreciar el amor que sentía el franciscano por su tierra. El veía la diferencia cultural que había entre los españoles y los indígenas pero también notaba gran heterogeneidad entre los primeros. El no era antihispanista; al contrario estaba orgulloso de ser español pero no aceptaba el abuso y la explotación tan fuerte y tan excluyente que hacían algunos de sus paisanos de los indígenas. Detestaba el que se llamaran cristianos como una forma de diferenciarse de los mexicanos. Al respecto en el capítulo XXXIV del libro IV, titulado “Del daño que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios” dice:

Cosa clara es que oyendo los indios y viendo (como a cada paso lo oyen y ven) que al español llaman cristiano a diferencia de ellos, diciendo al indio: llámame a aquel cristiano, di esto a aquel cristiano [...] cosa clara es, como he dicho, que tratándose este lenguaje como generalmente se trata por todos los españoles [...] habrá muchos indios que hagan reflexión en ello, y digan [...] Luego yo no soy cristiano[...] luego el indio no es cristiano.³⁴³

Fray Jerónimo no sólo se limitó a criticar a sus coterráneos, sino que con la visión tan amplia que tuvo para su época, hizo valiosas propuestas ya que se daba cuenta, desde entonces, que había que sanear la economía mercantilista española y la novohispana, que presentaban grandes deterioros. Criticaba la explotación económica, tan absurda que hacía la Península, decía: “Y permite Dios tanta ceguera en los nuestros, por la negra codicia de que no se gaste dinero sino que todo vaya a España”.³⁴⁴ Proponía que no se fuera a la Metrópoli todo el dinero que se ganaba en la provincia del Santo Evangelio. Para él una parte debería quedarse aquí en México para hacer producir estas tierras; así lo dice en el “Memorial que envió al Reverendísimo Padre General fray Francisco de Gonzaga”:

Y debería ser aconsejado [el rey] que para agradar a Dios, que es el medio potísimo para conquistar todo el orbe y sujetarlo a la fe, y no descontentarlo con poner toda la felicidad en el dinero, mandase S.M. hacer cuenta de lo que le rentan estos reinos y señoríos de Indias, y se

³⁴³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro IV, capítulo XXXIV.

³⁴⁴ “Memorial que envió Fray Hierónimo de Mendieta al Reverendísimo Padre General Fray Francisco de Gonzaga, año de mil y quinientos ochenta y dos, para tratarlo con su Majestad”, en *Códice Mendieta*, v. I, p. 246.

contentase con la mitad dello, y tuviese por bien que la otra mitad se gastase en pro de la misma tierra.³⁴⁵

En estas líneas vemos que no aceptaba que se subordinaran los intereses económicos de México a España. Este pensamiento, beneficioso para la población novohispana, demuestra que el fraile consideraba a la Nueva España como parte de la metrópoli y no bajo una relación desigual de explotación colonial.

La Evangelización fue el instrumento que, como promotor de la cultura religiosa, utilizó Mendieta para luchar por la justicia, por la defensa del indígena dentro del nuevo orden que se estaba imponiendo en Nueva España. En realidad la voz de Mendieta expresaba también la voz de la Orden franciscana y de otras órdenes, en especial la dominica, como hemos visto. Muchas voces juntas ayudaron al proceso de acercamiento al indígena, dentro del proceso de colonización que se estaba produciendo. Ellas favorecieron el que se fortaleciera un modelo de vida, de donde surgió una nueva identidad mexicana basada en la aceptación de elementos indígenas y españolas.

Policía y barbarie.

Según la definición dada por la *Enciclopedia universal ilustrada*, el concepto “policía” (del griego politeia: ciencia de los fines y deberes del estado) significa vivir en sociedad políticamente organizada. Una de sus acepciones es el buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno.³⁴⁶ A menudo policía se usó como opuesto a barbarie. Si volvemos los ojos a la moderna antropología encontramos que estos dos conceptos de policía y barbarie corresponden a los de pueblos “civilizados” y “salvajes” o “primitivos”. Es precisamente Melville J. Herskovits quien en su libro ya citado, *El Hombre y sus obras*, se ocupa del tema dentro del capítulo “El problema del relativismo cultural”. Muestra él que la llamada mente “salvaje” no es ni prelógica, ni mágica ni inferior en nada a la mente civilizada y que, de hecho, muchas culturas de pueblos incluso sin escritura, poseen saber y experiencias que pueden enriquecer el saber universal”.³⁴⁷ En esta misma línea se sitúa el pensamiento de Lévi – Strauss en su ya

³⁴⁵ *Ibid.* p. 247.

³⁴⁶ *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A.1921.

³⁴⁷ Melville J.Herskovits, *op. cit.*, p. 85 – 89.

citada obra³⁴⁸ al estudiar la idea de progreso y mostrar que todas las culturas han participado en su realización de de diversas maneras.

Pero, volvamos a Mendieta y veamos sus palabras acerca del concepto de policía. Para él significaba orden y para conseguirlo, las leyes tendrían que cumplirse, lo cual se facilitaba cuando las comunidades tenían buena traza y buena urbanización. Uno de los inconvenientes que tanto la Monarquía como Mendieta veían para conseguir que los indígenas vivieran en policía era que éstos vivían “derramados”, esparcidos por el monte, lo que dificultaba su gobierno. En el libro II capítulo VII, de su *Historia* llamado “De la forma, grandeza y multitud de los templos de los ídolos”, Mendieta habla de la grandeza que tuvieron los templos de los dioses de los indígenas de Nueva España antes de la Conquista. Habla con admiración de estas construcciones, de su urbanización, y dice “que tan sólo en una ocasión se nombra algo semejante en la divina Escritura”, en el libro de Josué, que hace mención de un grande altar que edificaron [los hebreos] cerca del Jordán: *altare infinitae magnitudinis*, que significa un altar de infinita grandeza. En este capítulo comenta la traza que tuvieron los pueblos prehispánicos de México de esta manera:

En todos los pueblos de los indios se halló que en lo mejor del lugar hacían un gran patio cuadrado, que tenía de esquina a esquina cerca de un tiro de ballesta en los grandes pueblos y cabeceras de provincias; y en los medianos pueblos obra de un tiro de arco, y en los menores, menor patio: y cercábanlo de pared dejando sus puertas a las calles y caminos principales [...] Y para honrar más los templos, sacaban los caminos por cordel, muy derechos, de una y de dos leguas, que era cosa de ver desde lo alto cómo venían de todos los menores pueblos y barrios los caminos enderezados al patio del templo mayor.³⁴⁹

En estas líneas se nota la minuciosidad con que autor describe, hasta, con las medidas de la época, la traza de los centros ceremoniales y por ende, también se está refiriendo a las poblaciones que se encontraban en ellos. En otros capítulos de este libro, describe las casas donde habitaban los señores indígenas:

³⁴⁸ Claude Lévi- Strauss, *op. cit.*, p. 315 – 323.

³⁴⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro II, capítulo VII.

Las casas de los señores todas eran grandes, aunque no usaban altos; más porque la humedad no les causase enfermedad, alzaban los aposentos hasta un poco más o menos, y así quedaban como entresuelos[...] había huertas y verjeles.³⁵⁰

Llama la atención que, al referirse a la traza de las poblaciones, casi siempre habla de las casas de los señores y no de las de los macehuales, ya que éstos vivían en chozas esparcidas en el campo. Sin embargo, en estos capítulos podemos apreciar la admiración con que Mendieta veía el orden y la policía que existía en tiempos de los mexicas.

Otro punto al que el franciscano le da mucha importancia y destaca es el de la educación de los indígenas prehispánicos. En el capítulo XX de la *Historia* llamado “De cómo estos indios general y naturalmente criaban a sus hijos en la niñez, siguiendo las doctrinas del filósofo, sin haber leído sus libros”, le asombra que los naturales coincidan con algunas de las cosas propuestas por Aristóteles sobre la crianza de los niños, en el séptimo libro de los *Políticos* [sic]. En el capítulo XVII de su *Historia*, dice que el filósofo recomendaba que, “a los recién nacidos y pequeñitos los pongan al frío [...] con lo cual se comienzan apretar las carnes y se hacen recios de complexión”, y esto, los indígenas lo cumplían al pie de la letra. Fray Jerónimo decía que le tocó ver:

en Toluca [...] cada domingo que salía del convento luego en amaneciendo para ir a decir misa a algún pueblo de la visita, hallar las indias, que entonces madrugaban para venir a misa por los arroyos que estaban hechos un hielo, lavando a sus criaturas que yo, yendo helado de frío, me espantaba cómo no morían.³⁵¹

El franciscano también menciona, en su obra, que para los indígenas era importante, al igual que para el filósofo, que a los niños desde la primera edad hasta los cinco o seis años, se les acostumbrara “en algunos movimientos o trabajuelos livianos, cuanto para evitar la pereza y ociosidad sean bastantes”. Particularmente del capítulo XX al XXIII, de la *Historia* el fraile recrea la manera en que los indígenas educaban a sus hijos. En estos capítulos refleja el alto grado de civilidad y educación que los naturales tenían antes de la Conquista, y cómo la transmitían a sus hijos. Introduce fragmentos de *huehuetlahtolli*, es decir la antigua palabra conservada como textos canónicos de la tradición oral. Los *huehuetlahtolli* eran discursos con fines literarios y pedagógicos y

³⁵⁰ *Ibid.* libro II, capítulo XXIII.

³⁵¹ *Ibid.* libro II, capítulo XX.

consistían en disertaciones y consejos que daban los ancianos para andar por la vida.³⁵² En éstos se aprecia el estilo tan poético que utilizaban para educarlos. Un ejemplo lo tenemos en “la plática o exhortación que hacía un padre a su hijo”, en donde dice:

Hijo mío, criado y nacido en el mundo por Dios [...] has nacido y vivido y salido como el pollito del cascarón, y creciendo como él, ensayas al vuelo y el ejercicio temporal [...] no sabemos el tiempo que Dios querrá que gocemos de tan preciosa joya.³⁵³

O, en “la exhortación que hacía un indio labrador a su hijo ya casado”, que le dice:

Contigo tienes a punto tus sandalias, bordón y azada, con lo demás que pertenece a tu oficio (pues eres labrador) para ir a tu trabajo y labranza en que los dioses te pusieron, y tu dicha y ventura fue tal; y que sirvas a otro en pisar barro y hacer adobes. En ello ayudas a todo el pueblo y al señor [...] Trabaja, siembra y recoge, y come de lo que trabajares.³⁵⁴

También en las respuestas que los hijos daban a sus padres se palpa el grado de policía y la cultura que habían alcanzado los indígenas de México. Cabe aclarar que estas pláticas no sólo eran entre la gente noble sino, como dice Mendieta, también “la gente común y plebeya tampoco se descuidaba de criar a sus hijos con disciplina”; y es interesante observar la gran admiración que el fraile sentía por los naturales, al grado que disculpa la mentira que para muchos era común en los indígenas y que se aducía como barbarie. En Mendieta, la mentira era un producto de los cambios más fuertes que habían sufrido los indígenas ya que antes, con la formación tan rígida y disciplinada que recibían, no estaban acostumbrados a mentir y si ahora lo hacían era debido a que:

es tan grande el temor que cobraron a los españoles, así seglares como eclesiásticos, por ser tan diferentes de su bajeza y pusilanimidad, que no osan responderles a lo que les mandan o preguntan sino lo que les parece que les dará más gusto, ora sea posible ora imposible. Y por esta misma causa niegan siempre el mal recado que han hecho, y se excusan, y otras veces dicen disparates.³⁵⁵

³⁵² Olmos y Sahagún recogieron colecciones de *Huehuetlahtolli*, o “filosofía moral”, que los indígenas tenían para formar al hombre. Este tema no lo trato a fondo ya que hay varios estudios muy completos referentes a él.

³⁵³ Jerónimo de Mendieta, *Historia*, libro II, capítulo XX.

³⁵⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XXI.

³⁵⁵ *Ibid.* libro II, capítulo XXIV.

Mendieta deja ver que el orden del México anterior a la Conquista se ha venido abajo y en algunos documentos hace nuevas propuestas. Tal es el caso del escrito llamado “Parecer cerca de la necesidad que hay de juntar los indios de la provincia de Tlaxcalla que están derramados, y de la traza que para ello se podría dar”:

La provincia de Tlaxcalla está muy falta de doctrina y policía cristiana, mayormente en las estancias o sujetos [...] porque los indios están tan derramados que no se puede tener cuenta ni razón con ellos, y por esta misma causa tampoco tienen en lo temporal buen gobierno, ni lo pueden tener, si no se juntan en poblaciones concertadas en buena traza, que es el principio de toda policía humana.³⁵⁶

En esta cita se observa la preocupación que sentía el fraile porque algunos indígenas no vivían en policía una vez consumada la Conquista. El cristianismo y la urbanización eran un requisito indispensable, según fray Jerónimo, para conseguir este orden. Al leer el párrafo anterior, pareciera que existe una contradicción en el pensamiento del fraile ya que por un lado, habla de la necesidad de que los indígenas sean cristianos para que puedan vivir en orden, y por otro, como acabamos de ver, dice que antes de ser cristianos vivían en policía. Ejemplo de esto lo encontramos en el llamado “Prólogo al cristiano lector”, del II libro de la *Historia* donde dice:

La vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es costumbres morales, que el que tienen, siendo cristianos, debajo de nuestra mano.³⁵⁷

Sin embargo, la contradicción en el pensamiento de Mendieta es sólo aparente ya que éste sí aceptaba que los indígenas, particularmente, los de Nueva España, tuvieron policía y gobierno. Asunto que reitera en el *Códice Mendieta*, en un documento titulado “Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los indios de Nueva España”; dice al respecto: “que los naturales eran en la provisión de su república muy prevenidos, y en todo su gobierno muy ordenados; por donde se gobernaban y multiplicaban en grandísima manera como se vio a los principios”.³⁵⁸ El franciscano cuando habla de la necesidad de que los indígenas vivieran ordenados y en policía, se

³⁵⁶ García Icazbalceta, *Códice Mendieta*, v. I, p. 136.

³⁵⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, “Prólogo”.

³⁵⁸ *Códice Mendieta*, v. II, p. 28.

refiere a después de la Conquista, y deja ver que la mayoría de los naturales, cuando todo el orden antiguo se disolvió, se quedaron sin lograr adaptarse al nuevo gobierno por falta de una buena Evangelización y por seguir el mal ejemplo de los españoles.

Debido a esto es que, para Mendieta, era muy importante el que hubiera una traza para los pueblos de indios sin españoles que les permitiera vivir en buena policía. El proyecto de la traza que Mendieta quería que se llevara a cabo lo explica en el documento mencionado anteriormente, titulado “Parecer cerca de la necesidad que hay de juntar a los indios de la Provincia de Tlaxcalla que están derramados, y de la traza que para ello se podría dar”.³⁵⁹ En él expone la traza que facilitaría a las autoridades civiles y eclesiásticas gobernar mejor. A continuación hago un pequeño resumen de los puntos principales propuestos por fray Jerónimo en dicho documento. En él ofrece tres soluciones a tres posibles razones que piensa que los indígenas podrían aducir para no juntarse en poblaciones. La primera razón que podían oponer era el que, con la mudanza, les iban a derribar sus casas. A lo cual responde el franciscano que las casas nuevas serían mejores que las anteriores y “se construirán con sus repartimientos conforme a la decencia y honestidad en que deben vivir como hombres racionales y cristianos”. La segunda era que los indígenas iban a alegar tener mucho trabajo al volver a construir de nuevo sus casas. A esto el fraile contesta, que no iba a significar ningún trabajo extra, ya que los indígenas de Tlaxcala no estaban obligados al trabajo personal por la fuerza y por lo tanto estaban ociosos; así que, ocuparse en trabajar para su propio bien, les iba a redituár. Y la tercera razón que podían alegar era sobre el daño y la pérdida de sus tierras si las abandonaban; a ésta Mendieta responde diciéndoles que de ninguna manera les iban a quitar sus tierras, porque no se iban a ir lejos, ya que el nuevo poblado se construiría alrededor de alguna de las tantas iglesias que había en Tlaxcala y así, les quedarían cerca sus tierras.

En este documento también se refiere al modo en que la república tendría más provecho. El nuevo orden, según Mendieta, debería ser de la siguiente manera: en los lugares en que los ocho monasterios ya estaban fundados y no eran cabeceras, se les concediera el título de villas, así como Tlaxcala tenía ya el de ciudad, y el resto de las poblaciones serían aldeas. Estas aldeas se construirían alrededor de las iglesias que ya estaban, aunque podían cambiar de sitio, siempre y cuando en el nuevo lugar también hubiera una iglesia. A los que poblaran las villas se les otorgarían tierras “de balde”, y a los dueños de las tierras de estas poblaciones se les compensaría dándoles mejores

³⁵⁹ *Códice Mendieta*, v. I, p. 136-141.

tierras comunes. Como tierras comunes se entendían todas las que no habían sido labradas en los últimos diez años y si no hubiera tierras comunes, a los nuevos pobladores se les venderían tierras y solares, siempre y cuando tuvieran dinero para comprarlas y el dueño quisiera venderlas, lo que se haría a un precio moderado, uniforme para todos. Los solares que se repartirían deberían medir “de diez a doce brazas de a siete tercias en cuadro, poco más o menos”.³⁶⁰ Respecto de los habitantes que poblaran las aldeas no gozarían del beneficio de comprar tierras sino que tendrían que rentar sus solares, a menos que algún dueño quisiera venderlas. Como se observa fray Jerónimo entra en grandes detalles y da recetas para todo, con objeto de reorganizar la policía entre los tlaxcaltecas.

Otra de las proposiciones de Mendieta relativa a la recuperación de la policía era que ningún indígena tuviera cargo en el gobierno, ni en la ciudad ni en las villas, “si no estuviera vecindado en las mismas”. En las villas habría un alcalde que mandaría y se encargaría de los negocios livianos, lo que evitaría ir tanto a la cabecera. Los problemas más grandes se remitirían al gobernador y al alcalde mayor. En las aldeas habría sólo un alguacil nativo del lugar. Entre cada población principal o villa debería haber al menos media legua de distancia para que se juntara la gente que vivía alrededor. La misma distancia debería existir entre cada aldea.

Una vez establecido lo anterior, Mendieta proponía la promulgación de una junta de vecinos de la región para mantener el sistema comunitario, manteniendo siempre la libertad de elección de cada vecino:

[la junta de vecinos] habría de ser inviolable y general mandato para que todos los naturales de la dicha provincia de Tlaxcalla se juntasen y pusiesen por sus calles y trazas en derredor de sus iglesias, sin quedar ninguno, y que a ello fuesen compelidos sin remisión alguna, derrocándoles las casas viejas de su habitación, dándoles sus términos competentes, y declarándoles el orden que para la dicha junta en nombre de S.M. se hubiere dado, y como cada uno tiene la libertad de avecindarse en la población que mejor le cuadrare.³⁶¹

³⁶⁰ *Ibid.* p.138.

³⁶¹ *Ibid.* p.139.

Sin embargo, en este apartado Mendieta aclara que todas estas nuevas aldeas y villas quedarían sujetas, como estaban antes, a la cabecera principal y para el repartimiento de las tierras se sigan entendiendo entre las cuatro cabeceras como se habían regido para su gobierno y administración de justicia.

Por lo tanto esta traza funcionaría para que en lo espiritual pudieran acudir de manera más fácil al monasterio más cercano para recibir los sacramentos, y pudieran arreglar algún asunto de poca importancia jurídica; pero no por esto, las villas tendrían más jerarquía sobre las aldeas, sino que éstas seguirían sujetas a sus cabeceras como antes. Mendieta veía cuatro ventajas en que se llevara a cabo esta traza: a), la provincia de Tlaxcalla tendría más autoridad con la ciudad y ocho villas y aldeas puestas en orden; b), se podría gobernar mejor a los naturales; c), se prepararían más cristianamente éstos y, d), sería más fácil tener un control sobre el tributo.³⁶²

Para Mendieta juntar a los naturales en pueblos de indios era un aspecto trascendente, ya que de esta manera sería más fácil que los indígenas estuvieran bien evangelizados y preparados en cuestiones de religión, como ya hemos visto. Pero él también tenía en cuenta la recolección de tributos. A lo largo de la *Historia* se percibe esta preocupación. De todos es sabido el interés de la Corona en tener bien tejida una red de tributos. Sobre este tema cito un párrafo de un historiador moderno Magnus Mörner:

El interés puramente fiscal en la formación de las reducciones, se trasluce de manera significativa en una cédula que ordenaba establecer la enviada en 1551 al Gobernador de Castilla de Oro. La medida se motivaba en haberse recibido informes de que los indios de esa provincia están [...] derramados sin tener pueblos ni términos de que poder coger frutos, de qué tributar.³⁶³

A propósito de la preocupación que sentía Mendieta, dichas poblaciones significaban también un medio de aislar a los indígenas de los españoles. Para él era un requisito importante en la Evangelización de los indígenas evitando el mal ejemplo que los españoles daban. En el mismo libro de Mörner que acabamos de mencionar, viene una cita de Mendieta que refleja claramente su opinión respecto de este tema. En ella dice:

³⁶² *Ibid.* p. 141.

³⁶³ Magnus Mörner, *La Monarquía española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Editorial Almqvist Wiksell, 1970, p. 46.

Sería gran yerro pensar que en general la población de los españoles en todas las partes de las Indias es cosa importante al servicio de Dios ó del Rey o al bien común del reino, porque si esto fuese verdad, seguirse hía que cuantos más españoles fuesen a poblar a las Indias sería mayor el provecho o en lo espiritual o en lo temporal, lo cual es al contrario.³⁶⁴

Mendieta quería que los naturales tuvieran mejores autoridades eclesiásticas y civiles y con un punto de vista totalmente etnocéntrico, pensaba que solamente los frailes eran capaces de vigilar a las autoridades que gobernarán en estos pueblos. Un punto que hay que destacar es que para fray Jerónimo, no era necesario el castellano para la cristianización de los indígenas; en cambio sí era muy importante para él que los religiosos supieran las lenguas de los naturales. Siempre se quejó de que los sacerdotes del clero secular no hablaran lenguas indígenas. Respecto a este tema Magnus Mörner comenta en su libro titulado *La Monarquía española y los foráneos...*, que:

Mendieta y muchos otros frailes, especialmente franciscanos, inspirados en el misticismo medieval, soñaban con una cristianización de los indios que no fuera necesariamente acompañada de su hispanización.³⁶⁵

En definitiva, de lo que Mendieta se lamenta constantemente es de la falta de policía que tuvieron los indígenas una vez terminada la Edad Dorada. Y también de la poca, preparación cristiana que en la segunda mitad del siglo XVI, se había estado dando a los naturales, así como de la falta de vigilancia para que ésta se mejorara. Fray Jerónimo hace hincapié en su obra cómo, aún siendo infieles los indígenas antes de su conversión, fueron más religiosos y cumplidos en su religión pagana que muchos de los ahora cristianos y cristianos viejos. Para Mendieta la policía que tuvieron los indígenas antes de la Conquista comprendía tres ideas: urbanización, orden social y buena formación humana. Estas ideas, las resalta en toda su obra e insiste en restablecer este orden bajo un punto de vista cristiano dentro de la administración española. Sin duda, los pasajes aquí comentados de fray Jerónimo muestran que fue un creyente de la policía y de las buenas costumbres de los naturales y del orden que presidía su vida en la familia y la ciudad. Veamos que pensó sobre el concepto de barbarie.

³⁶⁴ *Ibid* p. 31.

³⁶⁵ *Ibid* p. 30.

El concepto de barbarie, en la tradición occidental, es tan antiguo como la historiografía griega. Herodoto afirma, con un sentido ecuménico admirable, que él escribe “tanto para los helenos como para los bárbaros”. Es decir bárbaro es el no griego y sabemos que la palabra es onomatopéyica, o sea, que imita el sonido de una cosa, concretamente del que habla y no es entendido. También los pueblos nahuas usaban una palabra onomatopéyica para designar a pueblos que no entendían: la palabra *popoloca*.

De la lengua griega, la palabra bárbaro pasó a ser uso común entre los romanos y más tarde entre los cristianos. Con el tiempo, fue adquiriendo múltiples significados que precisamente Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia*, trata admirablemente. En esta obra incluye un “Epílogo” que titula “Especies de barbarie. En qué sentido son bárbaros los indios”.³⁶⁶ Su definición del concepto de barbarie es, en realidad, un tratado sobre el tema, concebido desde la escolástica aristotélica, es decir, según una clasificación de substancia y accidente, género y especie, el todo y la parte. Además de Aristóteles, Boecio, Santo Tomás y otros autores son tenidos en cuenta para sustentar su disquisición.

Simplificando mucho, distingue él cuatro clases de bárbaros: en un sentido muy amplio “bárbaro significa una extrañez o exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres”.³⁶⁷ Un segundo significado es el relativo a la manera de hablar. “Son bárbaros aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a nuestra lengua la lengua latina”.³⁶⁸ En esta opción, aclara siguiendo a San Pablo, que estas gentes de Indias son bárbaras para nosotros y nosotros somos bárbaros para ellas. El tercer significado se refiere a los bárbaros “extraños, ásperos y de malas costumbre y extraños a otros hombres”. Estos, dice él no tienen ciudades ni señores, ni ley ni derecho ni usan comunicaciones necesarias a la vida humana”.³⁶⁹ Acerca de ellos ofrece mucha doctrina según Aristóteles y Santo Tomás. Está de acuerdo con estos filósofos en que pueden ser conquistados y enseñados a vivir bajo leyes. Por último, la cuarta especie de bárbaros son los que carecen de la verdadera religión, los infieles o gentiles, aunque pueden estar exentos de vicio y brutalidad.

³⁶⁶ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM. 1967, capítulos, 264 a 267.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 637.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 638

³⁶⁹ *Ibid.* p. 641.

Dentro de esta especie, puede haber infieles y belicosos contra la fe cristiana y dice él, “a quienes con mayor propiedad, se puede llamar bárbaros”.³⁷⁰ Concluye de todo esto que:

nuestras indianas naciones son bárbaras, largo modo, dentro de la especie cuarta en la infidelidad pura negativa, que no es pecado[...] También en cuanto a la segunda, en cuanto al lenguaje y en este sentido, nosotros también somos bárbaros para ellos.³⁷¹

Si miramos más cerca de nosotros, veremos que autoridades en el campo de la naciente antropología del siglo XIX usaron esta palabra, que poco a poco se sustituyó por “salvaje o primitivo”. Y así un antropólogo del siglo XX, el citado Melville Herskovits, en *El Hombre y sus obras*, nos dice que la palabra “bárbaro”, “la mayoría de los antropólogos casi no la emplea en absoluto”. Y que en cambio utilizan “la palabra “primitivo” o “salvaje” para denotar pueblos exteriores a la corriente de cultura euroamericana y que no poseen lenguaje escrito”. Modernamente, también Claude Lévi – Strauss habla de “cultura arcaicas y culturas primitivas”, enmarcadas, no en el concepto de barbarie sino en el de “diversidad cultural” como un todo en el que tanto las llamadas culturas “primitivas o salvajes” como las llenas de documentos escritos tienen que ser estudiadas en razón de sus elementos internos y externos, tanto en el espacio como en el tiempo y que deben ser valoradas dentro de un contexto universal.³⁷²

Para Mendieta barbarie significaba ignorancia, incultura, ferocidad, ya que para él era lo contrario a vivir en policía. Hay que recordar que en la época del franciscano no se habían definido aún los conceptos antropológicos. Aunque cabe resaltar, que en algunos capítulos de la *Historia* y en ciertas *Cartas* se aprecia que el fraile percibía muchas de las ideas que hoy forman parte de la antropología, como la existencia de diferentes momentos de progreso entre los naturales y que estos momentos coexistían, o sea una cierta diversidad cultural. En su obra habla de varios tópicos como son la geografía física, las enfermedades de los naturales, la toponimia, las poblaciones y lenguas de las distintas regiones de Nueva España, la religión, los ritos, la alimentación entre otros; en especial habla de los nativos de esta provincia del Santo Evangelio, aunque en menor grado lo hace también de otros habitantes del Nuevo Mundo. Al hablar de las diferentes costumbres y tipos de cultura que tenían los indígenas de

³⁷⁰ *Ibid.* p. 649

³⁷¹ *Ibid.* p. 653-654.

³⁷² Claude Lévi – Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 12ª edición, México, Siglo veintiuno, 2001, p. 306- 307.

América, describe distintos niveles de desarrollo entre estas culturas. Mendieta se daba cuenta que entre los indígenas originarios de las islas y los naturales de tierra firme existían diferencias culturales, distintas conductas. Esto es muy claro en la *Historia* cuando en el libro I capítulo VII, deja ver un cierto grado de barbarie entre los antillanos:

No quiero detenerme en contar la manera de ídolos que estos indios tenían, ni las diferencias de sacrificios y ceremonias con que los adoraban, que todo era poco en respecto de lo que se halló en Nueva España [...] Puesto que estos indios por su desnudez y nuevo lenguaje, a los nuestros pareciesen bárbaros [...] pareciese dificultoso el traellos a conocimiento de la verdadera fe.³⁷³

Mendieta es consciente de que no sólo en las islas hay bárbaros; también los hay en tierra firme. En sus escritos subraya que existían unos indígenas a los que llamaban chichimecos que eran seminómadas. En una carta titulada “Carta para el virrey Don Luis de Velasco, sobre el alzamiento de unos chichimecos, y sobre los cuatros reales que quieren añadir a cada indio”,³⁷⁴ se refiere a ellos: “gente tan bárbara y tan mal vezada a saltar, matar y robar como son los chichimecos”.³⁷⁵ Éstos eran el prototipo del bárbaro para el fraile, indígenas que no tenían un sitio fijo, ni leyes, ni gobierno que los rigiera y, por supuesto, tampoco ninguna religión organizada³⁷⁶. De esto mismo vuelve a hablar en la *Historia* al referirse nuevamente a los chichimecos en el libro II, capítulo XXXII, cuando narra cómo éstos fueron los primeros en poblar la tierra y se dispersaron por diferentes regiones:

Sin sembrar ni coger, como el día de hoy los hay muchos en diversas partes, andando desnudos y sucios, la estatura de hombres y lo demás de salvajes.³⁷⁷

En cambio a los mexicas, de quien dice llegaron al Valle de México después que los chichimecos, siempre los estaba ponderando y apreciaba el gran desarrollo que habían alcanzado. Ya vimos cómo en citas anteriores, dice que tenían en su infidelidad mejor

³⁷³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...* “De cómo estos indios tuvieron pronóstico de la destrucción de su religión y libertad, y de algunos milagros que en los principios de su conversión acontecieron.” libro I, capítulo VII.

³⁷⁴ En *Códice Mendieta*, v. II, p. 114.

³⁷⁵ *Loc. cit.*

³⁷⁶ Corresponderían a la tercera acepción de bárbaros de fray Bartolomé de las Casas anteriormente citado.

³⁷⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XXXII.

policía que la que tuvieron después de conquistados; y elogiaba su religiosidad y su organización. No obstante su admiración hacia ellos, Mendieta se daba cuenta que la mayoría de los indígenas vivía, en ese momento, en un estado de miseria y de retraso tecnológico patético, al que no califica como barbarie sino como consecuencia de la carga tributaria que se les estaba imponiendo y que al fraile le parecía muy abusiva ya que éstos estaban diezmados físicamente y habían perdido todas sus propiedades. En una carta, que García Icazbalceta atribuye al franciscano publicada en el *Códice Mendieta* titulada “Respuesta que dio la orden de San Francisco sobre los tributos de los indios, al memorial que se dio de parte del visitador Valderrama,” hay un párrafo en que se refleja este pensar del fraile:

Si respondiésemos [los demás religiosos con que he platicado] categorice a las preguntas que en él [el memorial] se contiene y que por tal la aprobamos parecería que presuponemos ser la tasa justa [...] lo cual sería al revés de lo que según Dios y nuestras conciencias sentimos [...] Quitámosles de lo que hasta aquí tenían, qué puede dar un indio desnudo, sobre estar ya tan fatigado y haber de ganar la vida y mantener a su familia con sólo una coa en la mano. Y en cuanto a esto, a los Religiosos que los tratamos más que otros y vemos con nuestros ojos sus miserias, nos consta que los más dellos no alcanzan al cabo del año otra tanta cantidad como ésta para suplir sus necesidades, pues comen cuatro o cinco meses del año yerbas y raíces, por no tener otra cosa.³⁷⁸

Esta carta fue escrita por el fraile para manifestar su oposición a que se aumentaran los tributos a los naturales. En ella vemos cómo fray Jerónimo con una visión que hoy llamaríamos antropológica, describe las circunstancias sociales y económicas tan penosas por las que estaban atravesando los indígenas de la Nueva España después de la Conquista, pero deja clara su postura respecto de que los veía pobres pero no bárbaros.

En todo el libro primero de la *Historia*, al relatar fray Jerónimo el modo como fue introducida la fe cristiana en La Española y las otras islas, proporciona una serie de datos que son muy útiles para conocer el grado de desarrollo en que vivían los naturales de esas regiones. Por ejemplo, en el capítulo VIII de este mismo libro titulado “De lo que hicieron los religiosos en la conversión de estos indios, y cómo algunos de ellos fueron muertos por irles a predicar el Evangelio” dice: “que los indios caribes eran

³⁷⁸ *Códice Mendieta*, v. I. p. 32.

caníbales, comedores de carne humana”, [...] y “que traviesan de isla en isla en sus canoas”. Llama la atención ver cómo Mendieta disculpa el comportamiento agresivo que tuvieron los indígenas con los sacerdotes, aun con los franciscanos. En este mismo, capítulo de la *Historia* cuenta cómo los naturales de aquella costa, Maracapaná y Cumaná:

se rebelaron en fin del año diecinueve, y que como malos, ingratos y sacrílegos, mataron a los religiosos que tan buenas obras les habían hecho.³⁷⁹

Pero en el siguiente capítulo, el IX titulado “De la ocasión que los indios de Cumaná y Maracapaná tuvieron para aborrecer los cristianos y destruir los monasterios que tenían matando a los religiosos”, aunque acepta que son bárbaros, los disculpa; es más, para hacerlo se apoya textualmente en las palabras de fray Bartolomé de las Casas:

El obispo de Chiapa dice: Y porque también Pedro Mártir, en su séptima década, capítulo cuarto, refiere una maldad y testimonio que le dijeron los que infamar por mil vías estas gentes pretenden [...] mostrando que, si al presente daños nos hacen, no los hacen sin justicia y sin causa, supuesto los que de nosotros reciben; y en algunos casos, como en matar frailes, su ignorancia los excusa.³⁸⁰

Las citas anteriores demuestran la capacidad que tuvo Mendieta de entender y aceptar las diferencias culturales de los habitantes del Nuevo Mundo. Llegó inclusive a disculpar ritos de su antigua religión pagana, aun los sacrificios humanos. Un ejemplo de esto lo encontramos en el libro II de la *Historia*, capítulo IX, llamado “De una celebrada diosa que tuvieron por mujer del sol, y del diferente culto con que quería ser servida” en donde dice:

Teníanla [los totonaques] por abogada ante el gran dios, porque les decía que hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo para librarlos de aquella dura servidumbre que los otros dioses les pedían de sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento, y solamente lo hacían por

³⁷⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro I, capítulo VIII.

³⁸⁰ *Ibid.* libro, I, capítulo IX.

el gran temor que tenían a las amenazas que el demonio les hacía y daños que de él recibían.³⁸¹

Mendieta en este párrafo dice que los naturales hacían los sacrificios humanos por el miedo que les tenían a sus dioses y no por barbarie. Muchos de los aspectos de la vida social y cultural de estos pueblos, los toleraba, aunque como ya vimos nunca aceptó que no fueran cristianos. Sin embargo, había otros aspectos como la organización social y la religiosidad que tuvieron los naturales de los que hablaba con admiración y que le gustaría que continuaran.

En suma, es muy interesante apreciar cómo Mendieta, en su obra, describe las diferencias en el desarrollo cultural entre los españoles y los indígenas, así como también veía diferencias entre los mismos naturales. Estos conceptos que hoy en día nos parecen muy normales, nos hablan de la comprensión antropológica que tuvo el fraile en el siglo XVI.

Para ejemplificar dicha visión voy a comparar algunos de los aspectos a que nos hemos referido en este apartado, con el pensamiento de dos antropólogos, uno del siglo XIX, Lewis Henry Morgan y otro del siglo XX, el ya citado Claude Lévi - Strauss. El primero es autor de un estudio llamado “Sociedad Antigua”³⁸² en donde divide la historia de la humanidad en diferentes períodos que van del salvajismo a la civilización. Para él la barbarie sería uno de estos períodos y la ubica después del salvajismo. A los períodos del salvajismo y la barbarie, el antropólogo los divide en tres sub períodos que llama antiguo, medio y último; la condición de la sociedad en cada uno de estos períodos la distingue respectivamente como el estado inferior, medio y superior tanto de salvajismo como después en la barbarie. Posteriormente ya viene el período de civilización al cual no subdivide. Para Morgan, “bárbaros son los pueblos que tienen cerámica pero no conocen el hierro y no tienen un alfabeto fonético y el uso de la escritura”.³⁸³ Desde este enfoque los indígenas americanos, al ser descubiertos, estarían, según Morgan, en un estado medio de barbarie, que equivaldría al estado en que Mendieta veía a los chichimecas. Morgan englobó, de manera general, a todos los indígenas de Nueva España en un periodo medio de barbarie, igual al que tenían algunas tribus indígenas de los Estados Unidos de Norte América, como los iroqueses o los sénécas que fueron el objeto de su estudio. Morgan afirma en el estudio mencionado

³⁸¹ *Ibid.* libro, II, capítulo IX.

³⁸² Lewis Henry Morgan, en Paul Bohnnan y Mark Glaze, *Antropología. Lecturas*. Madrid, 1994.

³⁸³ *Ibid.* p. 37.

anteriormente que los indios pueblos de Nuevo México y los de México, América Central y Perú³⁸⁴ se encontraban en este estado medio de barbarie; también dice en otro escrito titulado “La comida de Moctezuma”³⁸⁵ que los aztecas sólo alcanzaron el nivel de organización social de algunas tribus norteamericanas de los Estados Unidos, que llegaron a formar parte de una confederación de tribus. Para él los mexicas, como parte de la triple alianza formaron una confederación de tribus y como tal no les concede mayor progreso económico, social, o cultural que a los aborígenes de Norteamérica. Y todo lo referente al adelanto cultural y filosófico de los pueblos nahuas, para Morgan era imaginaciones de españoles como Cortés y Bernal que lo dijeron solamente para vanagloriarse.

Lévi –Strauss en su ya citado trabajo *Antropología estructural; mito, sociedad, humanidades*,³⁸⁶ borra la palabra barbarie y afirma:

que la diversidad de las culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer nunca”.³⁸⁷

Como vemos en estas líneas, él no está de acuerdo en dividir por etapas o períodos a la humanidad como lo hizo Morgan. Por el contrario alaba el que la humanidad no se desenvuelva de un modo uniforme sino:

a través de los modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones [...] y que hay más culturas humanas que razas humanas.

Para Strauss, pensar el desarrollo de las sociedades en etapas de manera lineal no es correcto. El mismo autor dice que se ha comprobado que “el progreso no es necesario ni continuo; procede por saltos [...] o mutaciones”.³⁸⁸ Por lo tanto, el progreso no se da pasando de una etapa a otra como si éstas fueran escalones que se van subiendo, de uno en uno, sino que es acumulativo y pone de ejemplo a América,

³⁸⁴ *Loc. cit.*

³⁸⁵ Lewis H. Morgan, “La comida de Moctezuma” 1876, publicado en *México Antiguo*, prólogo y edición de Jaime Labastida, México, CONACULTA- INAH, Siglo Veintiuno editores, S.A. 2003, p. 3.

³⁸⁶ Claude Lévi - Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo Veintiuno, editores, 1979.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 307.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 317.

continente que muestra de manera convincente que esta historia acumulativa no es privilegio de una civilización o de un período de la historia [...] En América los hombres logran una de las más pasmosas demostraciones de historia acumulativa.³⁸⁹

Lévi - Strauss, no encasilla a los indígenas americanos en un período. Para él varios niveles de desarrollo coexisten en un mismo tiempo. Aclara también este autor que el ser humano tiende a juzgar al otro desde un punto de vista muy etnocéntrico.

La historicidad o la riqueza en acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural, es función no de sus propias propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ellos, del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos.³⁹⁰

Con esto se demuestra que cualquier sociedad juzga a la otra de acuerdo con sus propios sentimientos etnocentristas y como ejemplo de esto menciona a América en donde tanto los españoles que vinieron negaban la humanidad de los naturales como éstos también negaron la de los conquistadores.

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América mientras los españoles enviaban comisiones a que indagaran si los indígenas tenían o no alma, éstos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción.³⁹¹

Todo esto para saber si eran hombres como ellos.

Como se puede observar algunos de los conceptos expresados por estos antropólogos modernos referentes al estado de desarrollo en que se encontraban los naturales del Nuevo Mundo ya Mendieta los había tratado en cierta manera en sus *Cartas* y en la *Historia*. Hay que señalar que fray Jerónimo tuvo mayor comprensión antropológica al juzgar a los indígenas de la Nueva España que la que tuvo Morgan el siglo pasado. Es evidente que el pensamiento de Mendieta está más de acuerdo con Lévi - Strauss, ya que el franciscano veía diferencias en las culturas de la zona y se daba

³⁸⁹ *Ibid.* p. 318.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 319.

³⁹¹ *Loc. cit.*

cuenta que no era posible encerrarlas en períodos, ni despreciarlas. Con esto no quiero decir que el franciscano participara del moderno relativismo cultural de Lévi-Strauss.

En resumen, a través de sus escritos Mendieta, con una perspectiva muy amplia, habla sobre el tipo de vida llevada por los naturales en lo religioso, político, social y sus costumbres. Alaba su policía y nunca los presenta como bárbaros. Sus defectos son obra del diablo y su manera natural de ser es sincera y buena. Sus ciudades están bien construidas y la manera de educar a sus hijos es laudable. Nada es salvaje ni bestial en ellos; son lo mejor de la Nueva España.

Religiosidad e idolatría.

Según el *Diccionario* de la RAE, Religiosidad es “Cualidad de religioso. Práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas.” Religión, según este mismo *Diccionario* es “palabra derivada del latín *religio*: conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temas hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio”. Un estudio clásico en este tema es *The Encyclopedia of Religion* dirigida por Mircea Eliade³⁹² en la que aparece una extensa entrada sobre este concepto. En ella se afirma que “los intentos de definir religión para encontrar algún distintivo o esencia única o conjunto de cualidades que distinguen lo religioso, es un concepto del pensamiento occidental”. Más allá de las explicaciones que se dan sobre este concepto en las diferentes culturas, existe una idea prevalente, la de “creencias en un ser supremo”. La dificultad de una clasificación que abarque las diversas religiones y manifestaciones religiosas de toda la humanidad ha hecho imposible que una serie de antropólogos de la talla de Tylor, Strauss o Durkheim entre otros, se hayan puesto de acuerdo para dar una definición concreta sobre lo que significa el concepto de religión. Las dos tradiciones predominantes en este tema, en la antropología del siglo XIX y principios del XX fueron la intelectualista y la simbolista, las cuales tampoco lograron dar una definición específica. La primera ve a la religión como un sistema de explicación. Se dice que la gente invocaba creencias en los espíritus o dioses para explicar los acontecimientos y los fenómenos naturales del mundo que nos rodea. Y la segunda, derivada de Durkheim, considera que la religión hace afirmaciones simbólicas acerca del orden social, que no explica la naturaleza. De acuerdo con la tradición

³⁹²*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in Chief, N.York, Macmillan Publishing Company, 1987, v.12.

intelectualista, Edward Burnett Tylor (1832-1917) definió la religión “como la creencia en seres de tipo divino”. Otra definición, simbolista, entre las muchas que se han intentado dar es la del sociólogo Émile Durkheim (1858-1918), que dice “toda religión es una cosmología, al mismo tiempo que es una especulación sobre lo divino”.³⁹³ Considero que ambas corrientes son acordes con la manifestación de lo religioso o la práctica de ello, que es la religiosidad, forma y normas en que se vive la religión.

Respecto de la religiosidad, que es el concepto aquí utilizado, podría definirse como “La funcionalidad de la Religión” entendiendo como funcionalidad la necesidad de satisfacer mediante oraciones, rituales y ofrendas, el contacto y la comunicación con la divinidad.³⁹⁴ En el pensamiento moderno se trata la religiosidad como una experiencia individual y hay varios libros clásicos sobre este tema. Los más conocidos son los del filósofo norteamericano William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), y el del inglés Alfred North Whitehead, *Religión in the de Mankind*, (1926). En el presente estudio se trata el concepto de religiosidad como manifestación colectiva de la experiencia religiosa de cada cultura, concretamente de la mesoamericana y la andina. La trato así, porque nuestros cronistas, al hablar de religiosidad, lo hacen desde un punto de vista colectivo. Es decir hablan de creencias ritos y ofrendas de todo un pueblo.

Teniendo en cuenta estas ideas y recordando las definiciones del *Diccionario de la RAE* podemos adentrarnos en el estudio de la religiosidad de los indígenas de la Nueva España, particularmente en los mexicas ya que practicaban con apego la religión en la cual habían nacido y crecido y lo hacían con puntualidad y exactitud. La religiosidad de los mexicas era todo un sistema de vida. En los ritos y fiestas encontraban éstos las fuerzas para continuar con lo prosaico de la vida diaria. Si analizamos que el fin de una fiesta religiosa es enaltecer lo extraordinario y romper el tiempo de lo cotidiano al crear un tiempo nuevo aunque sólo sea por segundos, veremos que así lo hicieron los mexicas. Mendieta hace referencia a esto al decir: “es de saber [...] que tenían su calendario por donde se regían, y tenían señalados sus días del año para cada uno de los diablos a quien hacían fiesta y celebraban”.³⁹⁵ El que los mexicas hicieran su vida de acuerdo con sus ritos no era nada extraordinario ya que los católicos de manera semejante vivían, viven su religión; incluso Mendieta llega a comparar la religión de los indígenas y la Iglesia en este capítulo:

³⁹³ Thomas Barfield, *Diccionario de antropología*, México, Editorial Siglo Veintiuno, p.439 - 443.

³⁹⁴ Un artículo reciente sobre religiosidad es el de José Birlanga Trigueros, “Aforismo y virajes. L. Wittgenstein y G. Simmel”. *Revista de Filosofía* <http://aparterei.com>

³⁹⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XIV. P. 246.

Que en esto parece el haber tomado el maldito demonio oficio de mona, procurando que su babilónica e infernal iglesia o congregación de ídólatras engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoración diabólica remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que para reconocer a su Dios y reverenciar a sus santos tiene en costumbre la iglesia católica.³⁹⁶

El autor deja ver en este párrafo que si bien el demonio antes se había apoderado de sus mentes, su sentimiento religioso permanecía tan profundo como entre los cristianos. Por ello pensaba fray Jerónimo que una vez conversos al cristianismo heredarían la gran fe de su antigua religión y reflexionaba sobre lo fácil que hubiera sido y que aun podía ser, en la segunda mitad del siglo XVI, que dichos indígenas acogieran la nueva fe si los clérigos y los españoles les dieran buen ejemplo. En el capítulo VI, del libro IV de la *Historia* viene un dato muy interesante de comentar, cuando, Mendieta al hacer un elogio de fray Jacobo de Tastera y de su labor evangelizadora y doctrinaria en Yucatán, critica a los malos cristianos que entorpecían dicha labor y los hace responsables de pervertir a los indígenas yucatecos:

Fue la insolencia de aquellos malos cristianos, y que tan del todo perdieron el temor de Dios y vergüenza de los hombres, que traían allí ídolos comprados o tomados de otras partes y se los vendían a aquellos indios de Champoton, y les decían que no creyesen lo que les predicaban los frailes, sólo por tenerlos desocupados de doctrina para servirse de ellos en lo que les querían mandar.³⁹⁷

A pesar de episodios como éste, el fraile veía en los indígenas mexicanos un pueblo muy dispuesto, con muy poca malicia y acostumbrado a vivir con devoción. El reconoce su religiosidad y por ello cree que los indígenas, podrían llegar a ser muy buenos cristianos; esto lo deja ver en varios capítulos de la *Historia*, claramente en el titulado “De la buena gana con que aceptaban y pedían las penitencias, así los viejos como los mozos”, en donde dice:

El ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra todo

³⁹⁶ *Loc. cit.*

³⁹⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XIV.

cuanto el confesor les mandaba, por dificultoso que fuese, áspero o penoso, o en detrimento de su hacienda.³⁹⁸

Esta valoración tan positiva de los naturales se repite en sus escritos, en la *Historia* y en el “Memorial” a Felipe II publicado en el *Códice Mendieta*, lo que habla de congruencia y continuidad en el pensamiento del franciscano ya que el “Memorial” lo escribió alrededor de 1587 y la *Historia*, oficialmente, la terminó hacia 1596. En ambos documentos resalta las cualidades de los indígenas. El capítulo de la *Historia* en el que se refiere a este tema es el XXI, del libro IV titulado “De algunas condiciones naturales que tienen los indios para ayuda de su cristiandad, y cómo de su parte son muy salvables, si son ayudados” y el texto que habla de lo mismo es el “Memorial de algunas cosas que conviene representar al Rey D. Felipe, Nuestro Señor, para descargo de su real conciencia.”.³⁹⁹ En los dos escritos repite las cualidades que él veía en los indígenas aunque en el “Memorial” aclara que estas cualidades “son solamente de los indígenas de la Nueva España que ya están bautizados y cristianos, y no de los chichimecos y otros bárbaros, que son de diferente condición”. Entre éstas recordaré como más importantes que:

Son mansos, domésticos y pacíficos [...] entre sí apenas saben reñir, si no es cuando están tomados de vino. Son humildes, despreciados de sí mismos. Son liberales de lo poco que tienen y nada codiciosos. Son ceremoniáticos, o de su natural o por ser antiquísimo uso de sus antepasados, inclinados a cosas de religión y culto divino, y así es cosa cierta que si esto se pretendiera, y no su servicio de ellos en lo temporal, no hubiera en la Iglesia de Dios cosa de más edificación ni que más contento diera a pechos cristianos.⁴⁰⁰

Mendieta insiste en la religiosidad indígena al destacar el ritual de las fiestas. Por ejemplo en el libro II, capítulo XV, titulado “De los ritos que usaban en la celebración de sus fiestas de sus dioses” Allí habla del fervor con que celebraban sus ceremonias, de cómo se arreglaban para la ocasión y cómo adornaban sus templos en los que en la mayoría de las veces eran ejecutados sus ritos, dice:

³⁹⁸ *Ibid.* libro III, capítulo XLIV.

³⁹⁹ En *Códice Mendieta*, v. II, p. 12.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 11.

Sus fiestas las solemnizaban y regocijaban mucho con adornar y tener muy limpios sus templos, muy barridos y muy compuestos de rosas y cosas verdes y alegres, y con cantares muy solemnes y a su modo, y bailes al mismo son con mucho tiento y peso, sin discrepar en el tono y en el paso, porque ésta era su principal oración [...] No parecía sino que andaban arrobados.

La fiesta era parte de la vida social para el mesoamericano, a tal grado que en su calendario el punto central era el dios al que había que adorar y alrededor de éste organizaban su vida cada veintena. En el capítulo XIV del libro II, Mendieta se refiere a este calendario y en él narra que los indios viejos tenían una ficción: que una vez que los dioses habían criado a los hombres, al notar que éstos no tenían un libro que rigiese sus vidas, les inventaron el calendario. Este les permitió dividir en días, semanas, meses y años el tiempo y así pudieron celebrar sus fiestas, las que consagraban a sus diferentes dioses o diablos. Con respecto a la importancia de las fiestas para los mexicas, Yólotl González Torres subraya el gran significado de éstas y de todo el ritual que venía aparejado con ellas. En su libro titulado *El Sacrificio humano entre los mexicas*, dice que la religión era utilizada como un medio de dominación ideológica por la clase dominante y prueba de esto era “el enorme ceremonial enmarcado dentro del calendario, el cual, era reglamentado por el sacerdocio”.⁴⁰¹

Dentro de la fiesta, el sacrificio humano tenía un papel cardinal. En el libro II, de la *Historia*, el fraile dedica algunos capítulos a este tema. Dice que los indígenas hacían sacrificios en las grandes y pequeñas fiestas y cuenta lo importante que era para algunas personas del pueblo guardar reliquias de las personas que habían sido sacrificadas. En el capítulo XV y XVI, en particular, se refiere a dichos sacrificios:

Las personas que en estas fiestas de sus dioses se sacrificaban matándolas y sacándoles el corazón, eran principalmente, esclavos de venta [...] vistiéndolos de las insignias de que componían y adornaban a los mismos dioses.⁴⁰²

Dependía del número de dioses que conmemoraban, el número de esclavos que sacrificaban; a los sacrificados los llevaban en procesión y:

⁴⁰¹ Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 103.

⁴⁰² Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II capítulo XV, titulado “De los ritos que usaban en la celebración de las fiestas de sus dioses”.

poniéndolos en un altar que tenían en medio del patio [...] después los subían a lo alto de su templo, donde con mucha diligencia el “papa” (que ellos llamaban Papaua), y sacerdotes [...] los tendían quebrádoles las espaldas sobre una losa [...] enhiesta: y de presto el papa con un pedernal hecho a manera de navajón, le daba por el pecho tan diestramente, que saltándole fuera el corazón, aun antes que expirase, se le mostraba y le ofrecían luego al sol y al ídolo a cuya reverencia lo sacrificaban[...]Y derramaba su sangre por cuatro partes, y daban con el cuerpo las gradas abajo, donde presto era hecho cuartos y puesto a cocer.⁴⁰³

El sacrificio en todas sus facetas era la manera como los mexicanos cooperaban y se relacionaban con el cosmos. Mendieta no trata el sacrificio humano con tanto horror como otros cronistas; disculpa el hecho, no lo acepta, como vemos en el libro II capítulo XI titulado “De la manera que tenían de orar y por qué pintaban a sus dioses tan fieros”. Allí dice que los sacrificios los hacían más por temor a sus dioses que por amor:

Lo que parece admirar cerca de sus dioses, es cómo los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos [...] la razón porque los demonios les debían aparecer en aquellas terribles y espantosas figuras, sería porque todo lo que hacían los indios (aunque fuese el servicio de sus dioses) lo hacían por temor. A esta causa ellos les aparecían y los ministros los hacían pintar tan horribles porque les tuviesen más temor.⁴⁰⁴

Mendieta en su afán de defender y comprender a los indígenas utiliza esta razón para intentar excusar el que los indígenas en su religión efectuaran el sacrificio humano, porque piensa que se veían forzados hacerlo por dos razones: temor a sus gobernantes y por temor a sus propios dioses. Un dato que apoya esta idea del fraile se encuentra en la *Historia*, libro IV, capítulo XLI, llamado “De algunos rastros que se han hallado que en algún tiempo en estas Indias hubo noticia de nuestra fe”. Allí al hablar de los totonacas y sus fiestas dice:

celebraban y ofrecían a cierto tiempo del año un sacrificio de diez y ocho personas [...] para que los librase [su dios] de tantas miserias y angustias, mayormente de aquella obligación y captiverio que tenían de sacrificar hombres que lo llevaban por terrible y pesada carga.

⁴⁰³ *Loc.cit.*

⁴⁰⁴ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XI.

Como se observa, esto era una paradoja; sacrificaban hombres y mujeres para pedir que se acabara con este ritual. Vemos que Mendieta enfoca el tema de los sacrificios humanos desde varias perspectivas. Nos deja ver que es un tema complejo y en ningún caso adopta una posición simplista de rechazo *a priori*.

Dentro del tema de la religiosidad se ocupa también Mendieta del auto sacrificio. Por ejemplo en el libro II, capítulo XV, de la *Historia* habla de los autosacrificios que acostumbraban hacer, los cuales con mucho eran más rigurosos que las penitencias cristianas:

Sacrificábanse y sajábanse las carnes (según la devoción de cada uno) de la parte del cuerpo que más les cuadraba: y algunos por valentía, con punzón de hueso se traspasaban y horadaban la lengua, y por ella pasaban ochenta pajas gruesas y largas como de trigo y cebada: y otros se atravesaban el miembro genital por el lado.⁴⁰⁵

En el capítulo XVII se refiere a los ayunos y vigiliás tan severos que efectuaban generalmente los nahuas, “que el demonio les enseñó, no por devoción que tiene a esta virtud [...] sino para afligir a aquellos sus feligreses, sin que alcanzasen por su pena ningún merecimiento”.⁴⁰⁶ Señala que los sacerdotes los hacían [los ayunos] de forma más rigurosa que el resto de la población, y aprovecha para hacer una comparación con la religión cristiana en donde se hacía penitencia de sangre:

Y en esto conformaban con la costumbre de nuestra Iglesia católica y con la razón pues es más justo que los que están dedicados al culto divino se ejerciten más en estos actos penitenciales que los que no se dedicaron al servicio de la Iglesia.

Dentro del sentido religioso otro aspecto que Mendieta toca es el de la generosidad. En el libro IV, capítulo XVII, titulado “De las grandes limosnas que algunos indios han hecho para ornato de sus iglesias y sustento de sus ministros” confirma su parecer sobre la religiosidad que los indígenas, aún guardaban en su época, cuando dice:

Una de las cosas que manifiestamente confunde y desmiente la siniestra opinión que algunos han tenido y tienen de los indios, diciendo que no son verdaderamente cristianos, es el ordinario uso que tienen de hacer

⁴⁰⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XV.

⁴⁰⁶ *Ibid.* libro II, capítulo XVII.

limosnas a las iglesias, y de encomendar misas por sí o por sus difuntos. ¿En qué juicio (si no es temerario) cabe decir que él que ofrece un cáliz o una casulla, o otro ornamento para que con él se celebren los oficios divinos, o da alguna limosna para que le digan misas y encomienden a Jesucristo a él o a los suyos, él tal no es cristiano? ¿Si no tuviesen fe en la misa, para que le habían de pedir gastando sus dineros?

En suma, es importante recordar que Mendieta aceptaba y aun exaltaba la religiosidad que los indígenas tuvieron y reconocía que habían tenido una religión estructurada y no sólo magia o superstición. Desde luego que ésta le parecía una religión demoníaca en donde Satán estaba apoderado de ellos y los tenía engañados. A sus dioses los consideraba demonios pero no acepta la existencia de ellos. Para terminar con la Religiosidad traigo a colación una cita que viene en el *Códice Mendieta* en un documento, visto anteriormente, titulado “Consideraciones de fray Jerónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España” en donde queda claro el sentimiento acerca de la religión de los pueblos nahuas que tuvo el fraile:

Considero que ellos para regirse por sí tenían gran prudencia, orden y aviso, y así en tiempos de su infidelidad en las cosas de su religión (aunque mala) eran observantísimos, el castigo de los vicios rigurosísimo.⁴⁰⁷

Después de analizar estos conceptos de religiosidad conviene analizar el pensamiento de Mendieta sobre lo idólatrico. Empezaré por definir qué es idolatría. Según el *Diccionario* de la RAE, idolatría, del latín *idolatría* es la adoración que se da a los ídolos. Ídolo es “imagen de una deidad objeto de culto” Según el *Diccionario* de Mircea Eliade, la palabra deriva del griego, “eidolon, imagen y latreia, adoración”. Como en el caso de religión, se resalta la dificultad de encontrar una definición para todas las culturas, y se afirma que esta palabra empezó a tener significado en el judaísmo como adoración a falsos dioses.⁴⁰⁸ Para nosotros éste es el sentido más usual, el de adorar a falsos dioses.

La religión católica, al igual que la judía y la del islam, prohíbe que se adore cualquier imagen. Es más, para judíos y mahometanos no está permitido que se

⁴⁰⁷ *Códice Mendieta*, v. II, p. 28.

⁴⁰⁸ *The Encyclopedia of religion...*, v. 7.

represente iconográficamente a la divinidad. Simplificando se puede decir que la religión en el México prehispánico era politeísta y era parte esencial de su organización político y social. Esto ocasionó que no fuera fácil aplastarla de la noche a la mañana y este proceso se percibe en la *Historia*. Mendieta, en varios de sus capítulos, toca el tema de la idolatría al hablar sobre la cantidad de templos, ritos, ceremonias, procesiones y toda clase de cultos que los naturales hacían en tiempos de su infidelidad en honor de sus distintos dioses. Veamos lo que dice en el libro II, capítulo VIII titulado “De la multitud y diversidad de ídolos que estos indios tenían”:

Es, pues, de saber, que en todos los lugares que dedicaban para oratorios, tenían sus ídolos grandes y pequeños: y los tales lugares [...] eran sin número, en los templos principales y no principales de los pueblos y barrios, y en sus patios, y en los lugares altos y eminentes, así como montes, cerros, y cerrejones, y en los puertos, a do los que subían echaban sangre de sus orejeras, y ponían incienso.

Hay que aclarar que los indígenas creían que gracias a sus dioses tenían su tierra, sus cosechas, sus ropas y que incluso, definían sus vidas. Por ello consideraban necesario agradecer los favores recibidos además de que sentían la obligación de contribuir con su sangre para que la vida del quinto sol continuara.

Sobre la misma materia, de la idolatría, en el libro II, el fraile dedica diecisiete capítulos a contar los mitos de origen y creación de los indígenas. Retoma los escritos y las narraciones de fray Andrés de Olmos y de Motolinía, así como algunas tradiciones orales de indígenas viejos y las plasma en su *Historia*. En un intento de unir las dos culturas adecua la narración a ciertos pasajes bíblicos. Por ejemplo en el capítulo I, en donde habla que la diosa Citlalicue dio a luz a un hijo llamado pedernal al que sus hermanos expulsaron del cielo y cuenta que al caer en la tierra, [Chicomoztoc] “salieron de él mil y seiscientos dioses (en que parece querer atinar a la caída de los malos ángeles)”. Como vemos una vez más al relacionar los hijos de Citlalicue con los ángeles malos está dando entrada a un suceso similar acaecido en dos culturas muy lejanas y en cierta manera, quiere incluir a los indígenas en el plan de Dios. En este mismo libro, en el capítulo VIII, Mendieta hace una descripción de estos ídolos:

Los ídolos que tenían eran de piedra, y de palo, y de barro: otros hacían de masa y de semillas amasadas, y de éstos unos grandes, y otros mayores, y medianos y pequeños, y muy chiquitos [...] no dejaban

criatura de ningún género y especie que no tuviesen su figura y la adorasen por Dios.

A pesar de que se da cuenta del afán idolátrico de los naturales, lo que se nota en la cita anterior es que no cesa en su lucha de incorporarlos en la historia universal. Es más, en este mismo capítulo, dice:

estas gentes tenían infinidad de dioses, sobre todos ellos [...] y sobre todos ellos tenían más poderoso al sol. Y éste debía ser al que llamaban los mexicanos *ipalnemohuani*, que quiere decir: por quien todos tienen vida o viven. Y también le decían *Moyucuyatzin ayac oquiyocu, ayac oquipic*, que quiere decir: que nadie lo crió o formó sino que el solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo.

Es obvio que Mendieta, a toda costa, quiere que los mexicas y los españoles tengan un tronco común. Pretende amalgamar las semejanzas entre las dos culturas. Esto es muy notorio cuando dice: “que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron tener de natural y particular conocimiento del verdadero Dios”.⁴⁰⁹ Aunque constantemente hace mención de la cantidad de dioses que tuvieron los indígenas antes de ser conquistados por los españoles:

mas es de notar, por regla general, que en toda la tierra firme de estas indias, desde más atrás de la Nueva España a la parte de la Florida y adelante hasta los reinos de Perú [...] tenían infinidad de ídolos que reverenciaban por dioses.⁴¹⁰

En otro de los capítulos, el número X, de la *Historia* el fraile enumera a los dioses primordiales que se adoraban en las principales provincias de la Nueva España: en México a Uzilopuchtli, en Texcoco a Tezcatlipoca; en Tlaxcala a Camaxtli, y en Cholula a Quetzalcóatl. Mendieta pensaba que estos dioses habían sido alguna vez grandes hombres y por lo mismo los habían deificado.

También en este libro II, capítulo III, de su *Historia* en que trata de los dioses, mezcla figuras del imaginario europeo. Por ejemplo, titulado “De cómo Tezcatlipuca apareció a un devoto y lo envió a la casa del sol”, relata la aparición que hizo este dios a

⁴⁰⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo VIII, titulado “De la multitud y diversidad de ídolos que estos indios tenían”.

⁴¹⁰ *Loc. cit.*

un hombre, al cual le dijo: “Ven acá, fulano [...] quiero que vayas a la casa del sol y traigas de allá cantores y instrumentos [...] y llamarás a la ballena y a la sirena”. Las sirenas no existen en la mitología mesoamericana pero en esos tiempos eran parte de la mitología europea.

Para Mendieta el que los pueblos mesoamericanos fueran idolátricos tenía explicación, ya que éstos alguna vez habían tenido conocimiento del verdadero Dios y lo perdieron al faltarles doctrina y gracia, de esto también hace referencia en este mismo capítulo del libro II donde dice: “Y añadiendo los hombres pecados a pecados, por justo juicio de Dios fueron estas gentes dejadas ir por los caminos errados que el demonio les mostraba”. En este párrafo una vez más vemos cómo el franciscano defiende a los naturales del Nuevo Mundo por su idolatría sobre todo cuando más adelante dice, que lo mismo había sucedido “a casi toda la masa del género humano, de donde nació el engaño de admitir la multitud de dioses”.

Respecto de la idolatría fray Jerónimo en su *Historia* comenta que persistía después de la conquista, ejemplo de esto lo tenemos lo encontramos en el libro III, capítulo XXIII, donde narra:

Y como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos [...] ponían ellos sus ídolos debajo o detrás de la cruz. Y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras de los demonios que tenían escondidas [...] Y esto fue luego a los principios, en que tuvieron bien que hacer los frailes para desarraigarlo del todo punto, cuasi dos años.⁴¹¹

Retomando el libro II, que es el que trae más información sobre la religión y la idolatría nos damos cuenta que aunque no fustiga abiertamente la idolatría existente en su tiempo sí la ataca y la documenta. Tal es el caso del pasaje contenido en el capítulo VIII, titulado “De la forma, grandeza y multitud de los templos de los ídolos”. Allí hay un dato que, aunque ya ha sido mencionado por otros autores como Francisco Solano, quiero subrayarlo, puesto que lo considero de mucho valor para la arqueología y es el siguiente:

⁴¹¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro III, capítulo XXIII titulado “De cómo se fueron desarraigando muchas idolatrías que habían quedado ocultas y secretas”.

Junto al pueblo de Teotihuacán hay muchos templos o teucuales...y en particular uno de mucha grandeza y altura, y en lo alto de él está toda vía tendido un ídolo de piedra que yo he visto, y por ser tan grande no ha habido manera para lo bajar de allí.⁴¹²

Este pasaje a la vez que nos habla de que en ese templo tan alto [del Sol] tenían ídolos a los que iban a adorar también refleja que no fue posible acabar de cuajo con la religión de los indígenas ya que si Mendieta vio a este ídolo tuvo que ser después de la segunda mitad del siglo XVI. Otro dato muy valioso proporcionado por Mendieta sobre este tema es el del calendario ritual o tonalámatl que era el que regía las fiestas de los indígenas:

Este calendario sacó cierto religioso en rueda con mucha curiosidad y sutileza, conformándolo con la cuenta de nuestro calendario, y yo lo vi. y tuve en mi poder en una tabla más ha de cuarenta años en el convento de Tlaxcala. Mas porque era cosa peligrosa que anduviese entre los indios, trayéndoles a la memoria las cosas de su infidelidad e idolatría antigua (porque en cada día tenían su fiesta e ídolo a quién la hacían, con sus ritos y ceremonias), por tanto, con mucha razón fue mandado que el tal calendario se extirpase del todo, y no pareciese, como el día de hoy no parece ni hay memoria de él.⁴¹³

Este dato es muy importante ya que Sahagún, en el apéndice del libro IV del volumen I de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*⁴¹⁴ refuta, al religioso que lo pintó, por copiarlo y sobre todo, por compararlo con la cuenta de nuestro calendario cristiano. Ni Sahagún ni Mendieta dicen el nombre del religioso pero esta noticia que Mendieta proporciona, apunta a que el religioso que copió dicho calendario fue Motolinía, quien era Guardián en el convento de Tlaxcala cuando Mendieta llegó a México. También es valioso este dato porque vuelve a demostrar que la idolatría subsistía a pesar de que el calendario escrito por Motolinía se mandó extirpar, según el citado pasaje de fray Jerónimo.

⁴¹² *Ibid.* libro II, capítulo VII.

⁴¹³ *Ibid.* libro II, capítulo XIV.

⁴¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, v. I, 365-373.

Mendieta hace también algunas referencias a ciertos métodos que se utilizaron para impedir que estas creencias idolátricas persistieran. Por ejemplo, en el capítulo III, del libro II, ya mencionado arriba, habla de que en las conmemoraciones religiosas católicas ya no se les permite a los indígenas cantar sus antiguas canciones: “porque todas son llenas de memorias idolátricas, ni con insignias diabólicas o sospechosas que representan lo mismo”. Tantas alusiones sobre la idolatría evidencian que el problema estaba latente después de la Conquista. Aunque, el franciscano no se refiere al problema de la idolatría ni la ataca con la fuerza que otros religiosos lo hicieron. Prueba de ello es que casi no toca este tema en sus cartas. Sin embargo, hay una, titulada “Carta en respuesta de otra que escribió el Arzobispo [Montúfar] a los padres Provincial y Definidores congregados en el Capítulo de Puebla de los Angeles, en el año de 1564” en que sí habla de ello, pero de manera indirecta:

Se ha acordado en esta congregación y capítulo, que sirvamos en lo que buenamente y sin detrimento de nuestra Religión pudiéramos hacer [...] pero hacer los casamientos revueltos y castigar idólatras, y las demás cosas tocantes a la Iglesia, suplicamos a V.S. mande poner los medios y remedio que para ello fueren vistos convenir, porque los religiosos de esta Orden por ninguna vía ni manera entenderán de aquí adelante en semejantes negocios.⁴¹⁵

En este Capítulo, en que se reunió la Orden en la ciudad de Puebla, deja ver claramente su disgusto ante la fuerza que estaba teniendo el clero secular y piensa que la responsabilidad de acabar con las idolatrías es también asunto de la Iglesia. Hay que recordar que en esta época ya se estaban restringiendo las funciones a los religiosos del clero regular en favor del clero secular debido a los acuerdos tomados en el Concilio de Trento.

En suma al analizar los escritos de Mendieta desde una perspectiva antropológica, queda claro que el franciscano supo valorar la calidad humana y los logros culturales de los indígenas a los cuales evangelizó; que nunca manifestó juicios de valor racistas y que sí participó de un etnocentrismo religioso que en ocasiones incluía también a miembros de la Iglesia Católica; que sintió un gran amor hacia los indígenas que se tradujo en un sentimiento indigenista, no antihispánico. Dentro de este indigenismo luchó siempre por mejorar la calidad de vida material y espiritual de los

⁴¹⁵ *Códice Mendieta*, v. I, p. 24.

naturales de la Nueva España; que siempre los excluyó del estado de barbarie llegando a ponderar su grado de civilización y policía; y que sobre la religiosidad e idolatría de los pueblos nahuas llegó a decir que habían tenido conocimiento del verdadero Dios, pero que el demonio se había apoderado de sus almas. Inclusive disculpa sus idolatrías y valora mucho el sentido de penitencia y sacrificio que ellos tenían. Todos estos conceptos serán objeto de estudio detallado en el quinto capítulo de esta tesis, en comparación con los que tuvo el Inca Garcilaso sobre las culturas de los Andes y nos servirán para ver cual fue la aportación de ambos autores al nacimiento de la antropología en el Nuevo Mundo y a lo que hoy consideramos parte de la identidad de los pueblos de América.

CAPÍTULO III. GARCILASO DE LA VEGA EL INCA, UNA VOZ PRO INDÍGENA EN LA NACIENTE CONCIENCIA HISTÓRICA DEL PERÚ.

Introducción.

Como ya se ha dicho Garcilaso fue muy prolífico y dejó varias obras de carácter universal como son: la traducción al castellano del libro los *Diálogos de amor* escrito por León Hebreo; *La Florida del Inca*; los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú*. De los libros escritos por él, estos dos últimos forman una crónica de gran dimensión histórica la que, a su vez, cuenta con gran valor literario. En los *Comentarios reales* aporta importante información sobre la cultura incaica desde un panorama muy extenso, ya que habla de sus inicios, sus costumbres, la genealogía de sus reyes y las conquistas expansionistas, hasta la traición del inca Atahualpa. Asimismo, incluye una detallada descripción de las costumbres, la religión, los mitos y otros rasgos culturales de los pueblos andinos. En suma, toca todos los temas referentes al imperio inca: lengua, geografía, etimologías de las palabras, fauna, flora, cultivos originales, etc. En la *Historia general del Perú*, se centra más en narrar la Conquista del Perú por los españoles, las guerras civiles que hubo entre ellos y menciona, sin profundizar, ciertos levantamientos que los indígenas llevaron a cabo, algunos de los cuales, como en el caso de los araucanos, duraron más de cuarenta y nueve años. Garcilaso describe todos estos sucesos de manera amena, lo que hace fácil la lectura de su obra. Con sus recuerdos y con las anécdotas que sus parientes maternos le habían contado, teje un relato muy entretenido sobre las peripecias y las grandes hazañas de sus antepasados. Al mismo tiempo teje las memorias que tenía de su infancia sobre ciertas costumbres incaicas y que aún estaban vivas en el Perú después de la Conquista. Estos recuerdos son muy valiosos ya que son las vivencias de un mestizo inca, de sangre real, de las primeras generaciones que hubo en Perú.

Su crónica tiene gran valor historiográfico; él fue un escritor muy culto con una educación de excelencia lo cual se comprueba en la lectura de sus obras. Los *Comentarios* están salpicados por citas que el autor hace de diversos filósofos, griegos y romanos, escritores, historiadores y varias otras fuentes, consultadas ex profeso para llevar a cabo esta obra. Todo este cuadro nos da una imagen de un Garcilaso renacentista, educado en el humanismo. La gran crónica integrada por los *Comentarios* y la *Historia general* tiene el encanto de estar escrita en perfecta prosa,

en la cual su autor narra sus experiencias desde un punto de vista subjetivo, lleno de una gran emoción y nostalgia, además de que se remonta, como ya dijimos, al pasado incaico. El hecho de que abarca varios siglos y está contada en presente, hace su historia más atractiva, particularmente porque refleja el sentimiento del autor, quien fue testigo del fin de una época en que se estaba acabando la gloria de los conquistadores del Perú.

La imagen del Inca Garcilaso de la Vega a través de sus biógrafos.

Antes de abordar la biografía del Inca con los datos proporcionados por él mismo a través de su obra, considero necesario mencionar a muchos de los estudiosos que a lo largo de cinco siglos, se han referido de alguna manera a la vida y obra de este ilustre cronista. Esta semblanza permitirá obtener una imagen que ayudará a entender el porqué este célebre prosista logró crear una obra de tal magnitud, imagen que será de gran utilidad para poder juzgar su influencia, al igual que la de Mendieta, en el nacimiento de la conciencia hispanoamericana.

Las primeras alusiones que aparecen sobre Garcilaso, todavía en vida del cronista, aparecen el siglo XVI. Existe en el archivo de Indias en Sevilla un documento que contiene la anuencia con que el Rey Felipe II otorgó, mediante una Cédula firmada en Madrid el 27 de junio de 1563, licencia a varios solicitantes que deseaban pasar a las Indias; entre ellos venía el mozo Gómez Suárez. La parte concerniente a éste viene al margen y dice:

Y den (permiso) para que los oficiales de Sevilla dexen pasar al Perú a gómez xuarez de Figueroa hijo de [Sebastián] garcilaso de la vega que sirvió en esa tierra dando Ynformación en forma.⁴¹⁶

Vale la pena aclarar que este mozo, Gómez Xuárez de Figueroa era el Inca Garcilaso, quien decepcionado de no haber obtenido las mercedes reales por los servicios que había prestado su padre a la Monarquía española, pensaba regresar a Perú, aunque al final no lo hizo.

Llama la atención que desde épocas tan tempranas, siglos XVI y XVII, varios cronistas, literatos e historiadores se hayan referido a la obra de Garcilaso y algunos de

⁴¹⁶“Carta particular de José de la Riva Agüero, fechada el 11 de enero de 1943”, citada en Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1945, p. 91.

ellos la hayan citado incluso antes de que ésta hubiera sido publicada. Tal es el caso del padre Juan Pineda, quien en un párrafo del tomo II de su libro *Comentarios al libro de Job*, editado en 1601, aunque redactado años antes, aclara el equívoco existente entre algunos pensadores de ese tiempo, sobre el origen del nombre del Perú, ya que pensaban que éste venía de una voz, supuestamente hebrea “parua” o de Ophir, lugar de donde traían el oro al rey Salomón.⁴¹⁷ Al respecto Pineda dice:

Pero qué tenue, qué leves estas conjeturas... me acuerdo que una vez traté de esto con el noble Inca Garcilasso de la Vega que descendía por su madre de la sangre real de los Incas peruanos. Varón sin duda dignísimo de toda alabanza, no sólo por sus honestísimas costumbres, sino por su brillante esfuerzo en la más elegante literatura, el que además ahora prepara una historia de las Indias Occidentales, amenísima y veracísima para sacarla a luz dentro de poco.⁴¹⁸

En este texto de principios del siglo XVII, cuando aún vivía Garcilaso, se hacen muy buenas observaciones a su labor como historiador. Si tenemos en cuenta los años que entonces pasaban antes de que un libro se publicara, advertimos que el Inca fue reconocido, desde fechas muy tempranas, en el mundo intelectual de la época. Cabe señalar que esta referencia a su historia es la primera mención que se hizo de la obra de Garcilaso, que le iba a dar dimensión universal.

Ya entrado el siglo XVII, son varios los escritores que hacen alusión al cronista cuzqueño; entre ellos está el Padre Francisco Castro, insigne jesuita, de quién Miró Quesada cuenta que éste:

en una carta escrita al Arzobispo de Granada Pedro de Castro, hijo de Cristóbal Vaca de Castro (gobernador del Perú), fechada el 6 de mayo de 1605 le informa que en la ciudad de Córdoba, vive un caballero descendiente de los “Reyes del Pirú”, llamado Capitán Garcilaso de la Vega Inca, quien ha escrito un curioso “libro” que él intitula *Comentarios Reales del Pirú*.⁴¹⁹

Como se observa, en la carta aparece escrito por primera vez el nombre que tendrá uno de los libros del cuzqueño, los *Comentarios reales del Pirú*. Tiempo después, en 1611,

⁴¹⁷ Aurelio Miró Quesada, *Ibid.* p. 133. La censura del primer tomo del citado libro de Juan Pineda es de 1597.

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 169.

⁴¹⁹ *Ibid.* p. 175.

este jesuita le dedica a Garcilaso un libro titulado, *De Arte Rhetorica, Dialogi Quator*,⁴²⁰ impreso en Córdoba, en donde lo llama: “*Principi Viro D. Garciae Lasso de la Vega Incae Peruano clarissimo, Duciq’ :Regio, P. Franciscus de Castro, Societatis Iesv dedico, & consecro*. En esta obra, el padre Castro le reconoce a Garcilaso ciertas virtudes personales como son la justicia, la prudencia y la templanza, además de que alaba su labor literaria. Concretamente dice de él:

sus libros son notables por su variedad amena de argumentos, llenos de múltiple erudición, limados en dulce y elegante estilo, como son aquel *León Hebreo*, ayer tosco e insoportable, ahora, en cambio, trasladado por ti de Italia a España, tan suave y tan liviano que puede ser leído con muchísimo interés por todos. Y aquella *Historia* tanto de nombre como de hecho *Florida*, que florece de tal modo en los jardines de las historias con la flor de su florido estilo.⁴²¹

Como se puede constatar, en el párrafo anterior, el lenguaje usado por el padre es muy barroco al igual que, cuando adelanta la noticia de que pronto se publicaría la primera parte de los *Comentarios reales*, lo hace con el mismo estilo profuso para ensalzar y describir la trama:

Trata del imperio de los Incas tus antepasados, de sus idolatrías y sus leyes, de su gobierno y sus costumbres, ya ve la luz, que se refleja tanto sobre los muchos asuntos divinos cuanto sobre los humanos, luz con mucho más brillo que otras [...] que dentro de poco se ha de publicar la otra [parte] y en ella todo está acabado con tan notable resultado, y tan bien representados todos los hechos, con los colores vivos de la verdad, que el grandísimo placer de la lectura dejará satisfecho el ánimo del lector.⁴²²

En este mismo siglo, Bernardo Aldrete, humanista muy connotado, canónigo de la Catedral de Córdoba y lector de esta misma, en su libro llamado *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, publicado en Roma el año de 1606, habla también sobre el origen del nombre del Perú. En el libro III, capítulo XIII que se llama “Del nombre del Perú, i de Granada, i la Guardia”, dice:

⁴²⁰ *Apud*. Miró Quesada, p. 225.

⁴²¹ *Ibid.* p. 226.

⁴²² *Loc.cit.*

que el nombre del Perú no fue antiguo, sino puesto mui a caso. Quando los españoles llegaron a aquellas partes, a un indio, que cogieron preguntaron, que tierra era aquella, él [...] respondió Beru Pelu, de lo cual ellos coligieron, que era el nombre de la tierra, con que le dixeron Perú, la cual no tuvo tal nombre [...] El reino de los incas lo llaman los naturales Tauantinsuiu, con que significan las cuatro partes del Reino.

En el margen de su obra, Aldrete, anota algunos nombres de autores en los que se puede encontrar más información sobre este tema. Entre éstos menciona a Garcilaso que, como después veremos, convivió con él en la ciudad de Córdoba: “Assi lo refiere Garcilasso Inca en sus *Comentarios Reales* que aún no están impressos que por hacerme gracia me ha comunicado”.⁴²³ En las dos citas anteriores se puede comprobar que se consideraba al cronista, como una autoridad en las cosas concernientes al Perú. En su libro *Comentarios reales*, Garcilaso manifestó la preocupación que sentía acerca de que algún historiador le hubiera plagiado la propuesta que él había planteado sobre el origen del nombre Perú. Esta consistía simplemente en la mala interpretación que habían hecho los españoles al oír un sonido para ellos desconocido. Al respecto, el erudito Aurelio Miró Quesada comenta que probablemente el Inca, cuando hablaba de un historiador, se refería a Antonio de Herrera que era Cronista Mayor en 1596,⁴²⁴ y del cual se dice que retrasó la publicación de los *Comentarios reales* hasta el año de 1609 cuando se editaron en Portugal. Miró también dice que Garcilaso tenía la convicción de que Perú era la manera correcta de pronunciar este nombre y no Pirú, como muchos otros investigadores decían. De lo anterior se deduce que uno de los logros del prosista cuzqueño es haber extendido el uso de la palabra Perú.

Años después, en 1614, Bernardo de Aldrete vuelve a mencionar al Inca en otro de sus libros llamado *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, editado en Amberes en 1614. En él hace una crítica acerca de que al nuevo Continente se le hubiera bautizado con el nombre de América [por Américo Vespucio] ya que a este Nuevo Mundo se le debió haber puesto un nombre español, debido a que el primero que arribó a él y proporcionó algunas noticias concernientes del suceso a Cristóbal Colón fue el español Alonso Sánchez de Huelva. Aldrete informa que también: “hizo memoria

⁴²³ *Apud.* Miró Quesada, *op. cit.* p.176.

⁴²⁴ *Ibid.* 185.

desto el Padre Joseph de Acosta, aunque no puso el nombre del piloto, el cual lo dize el Inca Lasso de la Vega”.⁴²⁵

Otro intelectual muy amigo de Bernardo de Aldrete, y todo hace suponer que también de Garcilaso, fue Francisco Fernández de Córdoba ya que en su obra *Didascalía multiplex*, aparecida en Lyon en 1615, cita en varias ocasiones al Inca y en una de ellas lo hace al hablar de un párrafo de la Florida, “*Garciae Lassus Inca nobilis et clarus vir* nos cuenta que los indios de la región tenían la costumbre de decir “salud” cuando estornudaban”.⁴²⁶

En el siglo XVII, otro erudito que hace mención de la obra de Garcilaso es Antonio de León Pinelo en su obra titulada, *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica i geográfica*, publicada en 1629.⁴²⁷ El gran bibliógrafo Agustín Millares Carlo, en un estudio preliminar a esta obra titulado “El epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo”,⁴²⁸ nos dice que el libro de Pinelo “es el primer repertorio independiente de obras que tratan del Nuevo Mundo por lo que su autor es considerado, con justicia, como el padre de la bibliografía americanista”.⁴²⁹ Pinelo se ufana de haber leído todas las obras que menciona en su *Epítome*. Esta gran recopilación americanista está dividida en cuatro secciones. Las dos primeras, oriental y occidental, contienen las materias más propias y las segundas contienen las materias remotas”⁴³⁰. El *Epítome* contiene un catálogo con los nombres de los autores por orden alfabético. En el catálogo, el nombre de Garcilaso se encuentra escrito como Garcilaso de la Vega Inca y al margen una cruz que indica que ya había muerto. En una de las subdivisiones de la obra, mencionada anteriormente, denominada “Biblioteca occidental”, encontramos tres referencias de la obra de Garcilaso. La primera aparece en la sección VI del *Epítome*, titulada *Historia de la Florida i sus provincias*. Allí está el nombre de Garcilaso De la Vega Inca con su obra *Historia de la Florida, i jornada, que a ella hizo el Governador Hernando de Soto*, Impresa en 1605. La segunda referencia está en la sección VIII, titulada *Historias del Perú*. Allí viene de nuevo el nombre de Garcilaso de La Vega Inca, con su libro *Historia General del Perú*, Impreso en 1617. Y por último, en la sección XXII, titulada *Historia de las Indias occidentales*,

⁴²⁵ *Apud*. Miró Quesada, p. 233.

⁴²⁶ *Ibid.* p. 235

⁴²⁷ Antonio de León Pinelo *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica i geográfica*, Madrid, por Juan González, 1629.

⁴²⁸ Agustín Millares Carlo, “Estudio Preliminar” titulado, “El Epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo”, Washington D.C., Unión Panamericana, 1958.

⁴²⁹ *Ibid.* p. XXVII.

⁴³⁰ Antonio de León Pinelo, “Prólogo”, en *Epítome...*,

León Pinelo, vuelve a citar a Garcilaso de La Vega Inca, concretamente a su obra titulada *Comentarios reales del origen de los Incas, Reyes del Perú*. Impreso en 1609. Y aclara Pinelo: “es el que más copiosamente lo ha tratado”.⁴³¹

El padre Bernabé Cobo fue otro historiador de renombre que en su *Historia del Nuevo Mundo*⁴³² habla de la historia de los indígenas del Perú desde tiempos antes que reinasen los Incas, del origen de éstos, de su religión, de sus lenguas, de la fundación de Lima y de las diversas órdenes religiosas que fundaron conventos en Perú. En este libro, publicado en 1639, informa sobre diversos trabajos que se habían efectuado para averiguar la verdadera historia de los Incas y de sus ritos y costumbres de su república y se refiere a tres relaciones: a), la de Polo Ondegardo; b), la del Virrey Francisco de Toledo y c), la de Cristóbal de Molina. Todas tratan copiosamente el tema de “los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos”. En el libro se coteja la historia escrita por el Inca Garcilaso con dichas crónicas: “Últimamente, Garcilaso de la Vega Inca, en la primera parte que sacó a luz de la república de los Incas, no se aparta casi nada de las sobredichas relaciones”.⁴³³

Se sabe que en Inglaterra la obra del Inca era conocida desde el siglo XVII, ya que existe una versión en inglés de los *Comentarios reales*, traducida por Sir Paul Rycaut desde 1688, durante el reino de Jaime II de Inglaterra. El historiador Prescott señaló dos siglos más tarde la gran ignorancia del traductor de esta obra, quién cometió muchos errores por no entender con claridad la lengua castellana.

En el siglo XVIII, Andrés González Barcia, reeditó el *Epítome* de León Pinelo pero agregando nuevos datos y títulos. El fue otro de los escritores que se apoyó en *La Florida del Inca*, escrita por Garcilaso, para elaborar su obra, *Ensayo cronológico para la historia general de la Florida*, continuación de *La Florida del Ynca*, Madrid, 1723.⁴³⁴

En este mismo siglo, en 1737, aparece una traducción al francés de los *Comentarios Reales y La Florida del Inca: Histoire des Incas Rois du Perou, Depuis le premier Inca Manco Capac, Fils du soleil jusqu'à Atahualpa dernière Inca* ou l'on voit leur établissement, leur religion, leur loix, conquêtes [...] Traduite de l'espagnol de

⁴³¹ Antonio de León Pinelo, *Epítome...*, Reproducción facsimilar Washington, 1958, p. 103.

⁴³² P. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Atlas, 1956. (Biblioteca de Autores Españoles.)

⁴³³ *Ibid.* p. 60. También se menciona en esta *Historia del Nuevo Mundo*, sin mayor importancia, dos veces más al Inca en las páginas 173 y 179.

⁴³⁴ *Apud*, Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1945, p. 152.

L'Ynca Garcilasso de la Vega. On a joint á cette edition *La Histoire de la Conquête de la Florida* par le même auteur etc, Amsterdam, Chez Jean Frédéric Bernard, MDCCXXXVII.⁴³⁵

El historiador peruano Carlos Valcárcel en su libro *Garcilaso el Inca Humanista*,⁴³⁶ informa que por orden en Carlos III en 1782, fueron prohibidos los *Comentarios reales* y otros papeles detractores de los tribunales y magistrados del Reino, después del levantamiento de Tupac Amaru II. La prohibición está contenida en una real cédula dirigida al Virrey del Perú, a través de José Antonio Areche que fungía como visitador:

Igualmente quiere el Rey que con la misma reserva procure V.E. recoger sagazmente la Historia del Inga Garcilaso donde han aprendido esos Naturales muchas cosas perjudiciales; y los otros Papeles Detractorios de los Tribunales, y Magistrados del Reyno [...] Para este fin prevengo a V.E de orden de S.M. se valga de quantos medios regulares conducentes, aunque sea haciendo comprar los exemplares de estas obras por terceras personas de toda confianza y secreto, pagándolos de la Real Hazienda, pues tanto importa el que llegue a verificarse su recogimiento para que queden esos naturales sin este motivo más de vivificar sus malas costumbres con semejantes documentos sobre cuió grave asunto deberá V.E. acordar sus providencias [...] Aranjuez 21 de Abril de 1782.⁴³⁷

Como se observa, dicha lectura se consideraba subversiva, especialmente porque había sido el texto de cabecera del rebelde José Gabriel Tupac Amaru II, quien en 1780 se levantó contra el imperio español, aunque fue derrotado y ejecutado en 1782⁴³⁸. Si bien el Inca no pudo ser nunca el instigador del movimiento, no cabe duda que su obra ensalza el sentimiento de supremacía indígena en el Perú, y por eso se le culpaba de ser una mala influencia para sus lectores y de que los incitaba a rebelarse. En ese tiempo la lectura de los *Comentarios* hecha por un grupo en el poder hizo que algunos españoles vieran a este texto como causa del descontento y malestar que había en contra de la Monarquía española y temieran que dicha obra provocara otras rebeliones. Este malestar se debía a la situación social que imperaba entonces en el Perú, ya que los

⁴³⁵ "INTERNET" www.tulane.edu/latinlib.html.

⁴³⁶ Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca Humanista*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1995, p. 21.

⁴³⁷ *Ibid.* p.52, 53.

⁴³⁸ *Loc. cit.*

indígenas y los mestizos eran los más desprotegidos y añoraban la época del imperio incaico, en que se logró que se emprendieran gran cantidad de obras públicas para las que se utilizó gran fuerza de trabajo, lo que producía bienestar social a la población en general. En este libro, *Comentarios reales*, quedó plasmado un recuerdo, un anhelo de épocas mejores en donde hubo un mejor equilibrio social por lo que inspiraba a una lucha por una reivindicación de índole social.

Existe otra traducción de los *Comentarios reales* al alemán, del siglo XVIII la cual menciona Carlos Daniel Valcárcel en su ya citado libro *Garcilaso el Inca Humanista*⁴³⁹. El título es el siguiente *Comentarios Reales; Auszug, deutsch Geschichte der Incas, Könige von Peru. Von des Entstehung dieses Reiches bis zu der Regierung seines letzten Königes Atahualpa. Aus den Nachrichten des Incas Garcilaso de la Vega, verfasst von (Gottfried) (Conrad) Boettger. Nordhausen, 1787 – 1788.*

En el siglo XIX, William Prescott publicó su conocida obra en 1847 titulada *History of the Conquest of Peru*. En ella constantemente se refiere a la obra de Garcilaso de manera elogiosa y afirma que:

en 1609, él dio al mundo la primera parte de su gran obra *Los Comentarios Reales* dedicada a la historia de su país bajo el poder de los Incas y en 1616, a pocos meses de morir, terminó la segunda parte sobre la historia de la Conquista, la cual fue publicada en Córdoba el año siguiente⁴⁴⁰.

En realidad, en el siglo XIX el Inca era ya una fuente autorizada para conocer el pasado de Perú como lo hace notar otro escritor de este siglo, Antonio Raimondi, quien en 1876 en su libro titulado *El Perú*, decía que “los *Comentarios Reales* eran la fuente más segura para la historia de la antigua geografía del país”.⁴⁴¹ Los escritores anteriormente citados son testimonio de que la obra del Inca fue conocida universalmente desde tiempos muy tempranos.

En el siglo XX muchos son los autores que se han ocupado en estudiar la obra completa del Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo, sólo haré mención de los más conocidos, así como de los que he tenido facilidad de consultar. A continuación los describo por orden cronológico:

⁴³⁹ *Ibid.* p. 21.

⁴⁴⁰ William H. Prescott, *History of Conquest of Peru*, Nueva York, Edition Modern Library, 1998, p. 209. (original publicado en 1847.) La traducción al español es mía.

⁴⁴¹ *Apud.* Aurelio Miró Quesada, titulado *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, p. 210.

Marcelino Menéndez Pelayo quien, en 1905, lanzó la opinión de que los “*Comentarios Reales* no eran un texto histórico sino una novela utópica como la de Tomás Moro”⁴⁴². Este tipo de juicios corresponde a una corriente histórica que considera a los *Comentarios* demasiado favorables a la historia de los incas. Tal corriente implica críticas a los escritos de Garcilaso, a los cuales considera llenos de fantasías pro - incas. Vale la pena comentar que años más tarde en 1962, Raúl Porras Barrenechea, excelente investigador, en su libro los *Cronistas del Perú (1528-1650)*, defiende al Inca de las críticas que Menéndez y Pelayo le había hecho y aclara que:

el cronista no se deja llevar por la imaginación o la fantasía sino que su crónica es la tradición viviente que el Inca recogió de sus antepasados [...] Sus dichos y afirmaciones tienen siempre el sello de la verdad y de una honesta sinceridad de historiador que huye de la fábula y busca ávidamente la verdad.⁴⁴³

A la vez que este estudioso elogia al Inca, dice de él que “no es sólo uno de los primeros mestizos americanos sino que es, espiritualmente, el primer peruano”.⁴⁴⁴

Volviendo a los primeros años del siglo XX conviene recordar la polémica que se inició entre dos historiadores peruanos, Manuel González de la Rosa y José de la Riva Agüero. El primero escribe en contra de la veracidad de Garcilaso y el segundo la defiende. Dicha controversia se llevó a cabo a través de la *Revista Histórica*, publicada en Lima. Esta argumentación tuvo dos etapas: en una primera fase en 1907, el escritor González de la Rosa publicó un artículo que tituló “El padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en donde acusa al Inca de plagiar al padre Blas Valera en sus *Comentarios Reales*. Nunca este autor creyó que los papeles de dicho padre, que Garcilaso cita en su obra, se hubieran perdido en el saqueo que los ingleses hicieron en Cádiz en 1596. Pensaba que el cronista cuzqueño había mentido respecto a este hecho y decía que “era sólo una superchería literaria”⁴⁴⁵ de Garcilaso, para utilizar los escritos de Valera como si fueran de él.

A esto responde el peruano José de la Riva Agüero, admirador del Inca, con otro artículo publicado en la misma revista al siguiente año, 1908, titulado “Garcilaso y el

⁴⁴² Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, tomo I, p. CCXCII.

⁴⁴³ Raúl Porras Barrenechea, *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*, Perú, Sanmartín y Cia. Impresores, 1962, p. 307.

⁴⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁴⁵ Manuel González de la Rosa, “El Padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en *Revista Histórica*, Lima, 1907, v. II, p.180-199.

padre Valera”, en donde defiende al cronista ya que para él, éste no plagió al Padre Blas Valera, sino más bien contribuyó a dar a conocer la obra de Valera, gracias a las citas que el Inca hizo de algunos párrafos que sacó en los papeles del jesuita.⁴⁴⁶ Al respecto González de la Rosa contesta con otros artículos, uno publicado en la misma *Revista Histórica*, aquel año, con el título “Objeciones a mi tesis sobre las obras de Valera. Réplica al Señor Riva Agüero”⁴⁴⁷ y otro publicado en París, Francia en el *Journal de la Société des Américanistes*, titulado “Découverte de trois précieux ouvrages du mêtis peruvien Blas Valera, qu'on croyait detruits en 1596”.⁴⁴⁸ En ellos insiste que Garcilaso se valió de los manuscritos de Valera para escribir su obra ya que, al parecer, tales manuscritos fueron encontrados siglos después y por lo tanto no habían sido destruidos por los ingleses. A este argumento Riva Agüero vuelve a responder con otro artículo publicado también en la *Revista Histórica* de Lima, un año después, titulado “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”,⁴⁴⁹ contestando que el Inca no es un escritor utópico; que el tono en el que escribe es el de un historiador. La segunda fase de la discusión se da cuando Miró Quesada, quien apoya a Riva Agüero en esta discusión en su libro *El Inca Garcilaso*, apunta que, González de la Rosa estaba equivocado al dudar de la veracidad de los datos biográficos del Inca. Miró Quesada contradice lo dicho por González de la Rosa en su artículo publicado en *El Comercio* de Lima el 6 de diciembre de 1910, en el que afirma que “Garcilaso, desde el principio, ha mostrado que ha mentado en todo”, con lo cual dejaba ver que también dudaba que el Inca fuera noble, idea que se vino abajo, cuando Miró Quesada descubre, en 1945, un documento en el archivo notarial⁴⁵⁰ del Cuzco que es el testamento de Doña Isabel Suárez la madre de Garcilaso. Con este documento, demuestra la veracidad de la afirmación del Inca, ya que es una prueba testimonial muy valiosa para corroborar toda la información de la que Garcilaso habla en su libro.

⁴⁴⁶ José de la Riva Agüero, “Garcilaso y el Padre Valera”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. III, p. 46-49.

⁴⁴⁷ Manuel González de la Rosa, “Objeciones sobre mi tesis. Réplica al Señor Riva Agüero”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. VIII, p.190-204.

⁴⁴⁸ Manuel González de la Rosa “Découverte de trois précieux ouvrages du mêtis peruvien Blas Valera, qu'on croyait detruits en 1596”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1908, 40-55.

⁴⁴⁹ José de la Riva Agüero, “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”, en *Revista Histórica*, Lima, 1909, v. IV, p. 312-347.

⁴⁵⁰ Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 293.

Aurelio Miró Quesada dice que “Riva Agüero había reivindicado con mayor solidez y más acierto que su paisano González de la Rosa, la historicidad de Garcilaso”.⁴⁵¹

Pasando a otro aspecto de la obra de Garcilaso, John Grier Varner y Jeannete Johnson Varner hicieron a mediados del siglo XX una edición y traducción al inglés del libro sobre la Florida, titulado *The Florida of the Inca*, Austin 1951. Basándose en el informe que había mandado hacer una comisión oficial nombrada en los Estados Unidos para precisar los aspectos geográficos de la expedición a la Florida de Hernando de Soto,⁴⁵² afirman que *La Florida del Inca* está muy apegada a la realidad, a pesar de que el autor no conoció esta región de América y escribió el libro apoyado en las memorias de su amigo Gonzalo Silvestre.

A mediados del siglo pasado, José Durand publicó varios ensayos sobre Garcilaso y su obra. Habría que mencionar entre ellos el que viene como prólogo a la edición que publicó en 1960 la Universidad de San Marcos y que incluye los *Comentarios* y la *Historia general del Perú*, en dos volúmenes. Es un estupendo estudio sobre la vida y la obra del autor, titulado “Estudio preliminar y notas”; en él proporciona una biografía muy completa del Inca y le reconoce al cronista una cultura excepcional, así como una gran lucidez. Durand afirma:

que a lo largo de la historia la primera parte de los *Comentarios Reales* ha sobrevivido a los más implacables ataques [...] la visión del mundo incaico que el Inca nos dejó ha llegado hasta nosotros prevaleciendo sobre la transmitida por los demás cronistas. Hecho indiscutible por encima de toda controversia.⁴⁵³

Durand llama a estos dos volúmenes que contienen, como dije al principio, una gran crónica, “obra maestra de la historiografía indiana, comparable a los mejores frutos de la española”.⁴⁵⁴ Acerca de *la Florida del Inca*, afirma que “es una bellísima relación de la jornada de Hernando de Soto, hasta su muerte, entierro bajo las aguas del Misisipí y vuelta de los sobrevivientes de la expedición a tierras españolas”.⁴⁵⁵ También resalta Durand que este autor mestizo ya firma en dicho libro con el sustantivo Inca, “lo que

⁴⁵¹ *Ibid.* p. 294.

⁴⁵² *Ibid.* p. 153.

⁴⁵³ José Durand, “Estudio preliminar y notas”, en *Comentarios reales de los Incas e Historia general del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del libro peruano, 1960.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 12.

⁴⁵⁵ *Loc.cit.*

demuestra que está orgulloso de mostrar su condición de hombre nuevo”.⁴⁵⁶ Durand, en el citado Prólogo, destaca los rasgos psicológicos del Inca y considera que su obra “es una apasionada contemplación del destino de su pueblo y también una concepción de la historia como una autobiografía”⁴⁵⁷.

Otros de sus mejores biógrafos, Raúl Porras Barrenechea afirma también que la prosa de *La Florida* es de las más bellas de la lengua castellana y que las obras de Garcilaso constituyen un logro en el género histórico. Los *Comentarios reales* son la crónica más representativa de la “historia imperial cuzqueña”, escritos con el amor a su tierra y a su raza. Y si bien, piensa Porras, Garcilaso nos da un “Imperio depurado según la tradición oficial cuzqueña, su versión no es falsa ni mendaz”. Antes bien es veraz y original y en ella se deja ver su espíritu tímido y cortés.⁴⁵⁸

Para proseguir esta exposición de la imagen del Inca a través de sus biógrafos voy a referirme a Juan Bautista Avalle Arce, quien en su libro llamado *El Inca Garcilaso en sus Comentarios, (Antología vivida)*, publicado en 1970, apunta que el cronista es “un hombre tan complejo como educado, con aristas tan variadas como puede evocar la frase: un mestizo humanista del Renacimiento”.⁴⁵⁹

En 1971, Aurelio Miró Quesada publica el libro tantas veces citado, “*El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*”,⁴⁶⁰ que contiene, a mi juicio, uno de los mejores y más completos estudios sobre la vida y la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Después de leer a este escritor es difícil poder añadir algo sobre el cuzqueño, ya que Miró dedicó parte de su vida a trabajar de manera acuciosa y exhaustiva todos los aspectos referentes a este cronista, al que admira mucho y reconoce como el representante más insigne de la literatura del Perú. De él dice: “es crítico y creador, clásico por temperamento y romántico por la inspiración y la nostalgia. En su estilo se enlazan el vigor de lo español, la emoción íntima del indio y la claridad y tersura de lo italiano”⁴⁶¹ Añadiré que para mí este libro ha sido de gran utilidad y apoyo para mi tesis.

En 1982, el conocido historiador James Lockhart, en su libro *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, habla de la educación de la sociedad hispano peruana y

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 14.

⁴⁵⁷ *Ibid.* p. 27.

⁴⁵⁸ Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú* Lima, 1964, p. 312-321.

⁴⁵⁹ Juan Bautista Avalle Arce, *El Inca Garcilaso en sus Comentarios (Antología vivida)*, Madrid, Editorial Gredos, 1970.

⁴⁶⁰ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971.

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 287.

pone como ejemplo a Garcilaso, que además de ser mestizo, como muchos otros de sus contemporáneos, contó con la posibilidad de educarse tanto en Perú como en España. El resultado de dicha educación es ampliamente conocido y se demuestra en el perfecto español con que sus obras fueron escritas.⁴⁶² En este mismo año, la UNAM publicó una nueva edición de los *Comentarios reales* en dos volúmenes con “Introducción” de Dolores Bravo. En ella, la autora logra dar una imagen del Inca como el gran cronista del Perú, “humanista cristiano y providencialista “(Dios escoge a España como instrumento de su providencia)”⁴⁶³ Destaca su grandeza expresada en la forma en que el propio Garcilaso define su condición de mestizo:

Fue impuesto [el nombre de mestizo] por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro en él. (*Comentarios*, libro VIII, cap. XXXII).

Muy cerca de nosotros, en 1995, Carlos Daniel Valcárcel comenta en su libro *Garcilaso el Inca humanista* que, “aparte de sus afanosos conatos administrativos y castrenses, Garcilaso *Chimpuojillo*,⁴⁶⁴ estudiaba simultáneamente para ensanchar su horizonte cultural”.⁴⁶⁵

En 1996, Francisco Carrillo Espejo, en su libro *Diario del Inca Garcilaso de la Vega (1562-1616)*, hace un esfuerzo por acercarse al cronista de manera diferente a lo que se ha escrito. Recrea la figura del Inca inventando un diario, aparentemente de Garcilaso, que está redactado con base en ciertos papeles que, según Carrillo, pertenecieron al Inca y que un clérigo le entregó en la catedral de Córdoba en 1996. En este texto Carrillo da vida al Inca y en un momento determinado pone en sus labios esta confesión:

He cumplido con mi padre. Sus huesos están en la Iglesia de San Isidro. Allí quedarán purificados [...]

Silencioso Gonzalo Silvestre estuvo junto a mí.

En la tarde me llevó a un mesón alejado de la ciudad.

⁴⁶² James Lockhart, *El Mundo hispano peruano 1532-1560*, México, Fondo de Cultura, Económica, 1982, p. 212.

⁴⁶³ María Dolores Bravo Arriaga, “Introducción” a los *Comentarios reales*, México, SEP/UNAM, 1982, p. 16.

⁴⁶⁴ Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca humanista*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1995.

⁴⁶⁵ *Ibid.* En este libro, el autor habla de Garcilaso *Chimpuojillo* como si éste fuera su apellido materno. p. 72.

Bebe y medita. Habla como un filósofo. Yo también le digo algo de lo que pasa por mi mente:

Quisiera escribir sobre mi padre, sus conquistas, su amor a los indios del Perú; escribir la historia del Cuzco.⁴⁶⁶

En este mismo año, dicho estudioso publica en el volumen VIII de la *Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana* un tomo, el III, titulado *Cronistas Indios y mestizos. El Inca Garcilaso de la Vega*.⁴⁶⁷ El texto es una antología que abarca fragmentos de todas las obras que el Inca escribió.

Casi para finalizar el siglo, en 1999, el arqueólogo inglés, Nigel Davies, en su obra *Los Antiguos Reinos del Perú*,⁴⁶⁸ afirma que *Los Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, publicados en 1609, ofrecen una vigorosa apología de las conquistas de los incas.

Esta imagen del Inca no estaría completa sin el recuerdo de dos recientes estudios ya citados, los de David Brading y Mario Vargas Llosa en los que se resalta el clasicismo de Garcilaso: "Un humanista inca" y "El Inca Garcilaso y la lengua de todos".⁴⁶⁹

Brading pondera la importancia que para el Inca supuso aprender italiano y traducir a León Hebreo y desde luego, conocer a los clásicos. Inclusive el clasicismo actuó como factor de recuperación del indígena cuando en *La Florida* pone en boca de los caciques un discurso al modo más clásico. En un contexto tal, "él sigue sintiéndose Inca, inca del Cuzco, pero a su vez, no se lamenta del fin del Tahuantinsuyu" dice Brading: "Toda su filosofía y lecturas enseñaron a Garcilaso a aceptar la conquista y no negarla. Por esta razón sus obras resultan tan atractivas para ulteriores patriotas, criollos, descendientes de conquistados".⁴⁷⁰

Mario Vargas Llosa también pone de relieve el clasicismo. En el "Capítulo Introductorio", ya vimos, afirma que es "el más artista entre los cronistas de Indias" y el

⁴⁶⁶ Francisco Carrillo Espejo, *Diario del Inca Garcilaso (1562 – 1616)*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, p. 27.

⁴⁶⁷ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas Indios y Mestizos*, III, *El Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. (*Enciclopedia histórica de la Literatura Peruana*).

⁴⁶⁸ Nigel Davies, *Los Antiguos Reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, p.110.

⁴⁶⁹ David Brading. "Un humanista inca" en *Orbe Indiano*, México Fondo de Cultura Económica, 1991, cap. XII, p. 283. Mario Vargas Llosa "El Inca Garcilaso y la lengua de todos", *Iberoamérica mestiza: Encuentro de pueblos y culturas*, Madrid, 2003, pp. 37-48. Ver notas 33 y 34 del "Capítulo Introductorio"

⁴⁷⁰ David Brading, *op. cit.*, pp. 284-297.

que “enriqueció la idea de patria: alguien que era muchas cosas a la vez sin traicionar a ninguna de ellas: indio, mestizo, blanco,...un hombre universal”. Tan universal, añade “que hizo de la lengua de Castilla una lengua de extramuros, de allende del mar; haciéndola suya, la hizo de todos”.⁴⁷¹ Esta reflexión de Vargas Llosa nos lleva a ponderar el valor que para él supuso conocer varias lenguas. Quizá ésta fue la razón de su multiculturalismo, de su aceptación de muchos pasados, de su espíritu universalista abierto siempre al futuro. Ningún pueblo ni cultura sobra en sus escritos, todos tienen un lugar en la marcha de la historia y todos hacen posible la evolución de la humanidad.

Como puede verse, la figura del Inca fue objeto de atención incluso en vida. Historiadores, literatos y humanistas han estudiado y siguen estudiando su obra como una de las fuentes históricas peruanas más relevantes y siempre dignas de consultarse. El interés que ella suscita se manifiesta también en las traducciones a otras lenguas, lo cual acrecienta su valor en la historiografía universal. En estas páginas he tratado de mostrar cómo la figura de Garcilaso fue tomando cuerpo como historiador y literato. En las siguientes, trataré de ofrecer una biografía para comprender mejor el sentido de su obra.

Vida de Garcilaso: sus años en Perú.

Es en la obra escrita por él mismo donde se encuentra la autobiografía más completa de Gómez Suárez de Figueroa, el Inca, el cual, años después, una vez en España, cambiaría su nombre por el de Garcilaso de la Vega. Quiero enfatizar que, al igual que hice con Mendieta, tomaré muy en cuenta ciertos datos que aparecen en algunos textos en los que Garcilaso habla en primera persona. Notoriamente estos datos abundan más en la *Historia general del Perú*, que trata sobre el presente de Garcilaso que en los *Comentarios reales* que aluden al pasado de los Incas. Sobra decir que tendré muy en cuenta las opiniones de los investigadores antes mencionados, que han dedicado buena parte de su tiempo a trabajar sobre la vida del mestizo.

Este cronista, el Inca, como se aut nombra, nació el 12 de abril de 1539. Así lo dice: “Yo nací en la tórrida zona, que es en el Cozco y me crié en ella hasta los veinte

⁴⁷¹ Mario Vargas Llosa, *op. cit.* pp. 47-48.

años”⁴⁷² Era hijo de un conquistador español llamado Sebastián Garcilaso de la Vega y de una princesa inca llamada Isabel Chimpu Ocllo, nieta del gran Tupac Inca Yupanqui undécimo rey de los incas, quien inició la conquista del reino de Quito a finales del siglo XV y al que Garcilaso se refiere como gran gobernante: El gran Túpac Yupanqui cuyo apellido, Túpac, quiere decir “ el que relumbra o resplandece”.

El Inca pasó sus primeros 21 años en el Cuzco, conviviendo con los parientes de su madre, oyéndolos evocar las hazañas de sus antepasados Incas, añorar su imperio y alabar a su raza. Hay varios aspectos de su vida en el Perú que considero importante resaltar. Uno de ellos es la educación que recibió. Éste, al igual que la mayoría de los niños mestizos del Perú, hijos de conquistadores como Gonzalo y Francisco Pizarro o muchachos indios pertenecientes a la nobleza inca e hijos de españoles destacados, recibió lo que podemos llamar una educación esmerada para su tiempo, desde niño en su ciudad natal. En el Perú, en aquel momento, las posibilidades de obtener una educación formal eran difíciles. El Inca aprendió sus primeras letras con Juan de Alcobaza, su ayo. Sin embargo, sabemos que tiempo después debió haber asistido a la escuela, ya que hace referencia a ella, como vemos en la siguiente cita, por cierto muy curiosa, en *Los Comentarios*, donde dice:

Los primeros bueyes que vi arar fue en el valle del Cozco, año de 1550, uno más o menos [...] Llevóme a verlos un ejército de indios [...] atónitos y asombrados de una cosa tan monstruosa y nueva para ellos y para mí [...] Decían que los españoles, de haraganes, por no trabajar, forzaban a aquellos grandes animales a que hiciesen lo que ellos habían hacer [...] (Acuérdome bien de todo esto[...] porque me costó dos docenas de azotes: los unos me los dio mi padre porque no fui a la escuela, los otros me los dio el maestro porque falté a ella.)⁴⁷³

En este libro también comenta que recibió una enseñanza más formal con el “licenciado Juan de Cuellar natural de Medina del Campo, canónigo de la santa iglesia del Cozco, el cual leyó gramática a los mestizos hijos de hombres nobles y ricos de aquella ciudad”.⁴⁷⁴ Este padre fue preceptor de los pocos mestizos que estudiaron gramática, es decir latín y también español por casi dos años, materias a las que de continuo hace

⁴⁷² El Inca Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los Comentarios reales que tratan de el origen de los incas, reyes que fueron del Perú...*, Madrid, en la oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de Libros, 1723, libro I, capítulo I. En lo sucesivo citaré siempre por esta edición.

⁴⁷³ *Ibid.* libro IX, capítulo XVII.

⁴⁷⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XXVIII.

referencia el cronista en su obra. El Inca recuerda en un párrafo de la *Historia*, el bajo nivel de escolaridad que existía en el Perú veintinueve años después de la Conquista, y lo mal que estaba el aprendizaje del idioma español:

En suma, digo que no conocí indio que hablase español, sino dos muchachos que fueron condiscípulos míos, que dende niños anduvieron al [*sic*] escuela y aprendieron a leer y a escribir.⁴⁷⁵

En este mismo libro encontramos constantes alusiones a sus estudios en el Cuzco. Cuando narra las guerras intestinas entre Gonzalo Pizarro y los conquistadores que estaban del lado de la Monarquía española, hace un comentario, en primera persona, sobre el hijo de uno de éstos, un criollo Diego Vargas y dice: “que fue mi condiscípulo de escuela de leer y escribir y después en latinidad que nos enseñaron”.⁴⁷⁶ Aunque también señala que la educación del canónigo Cuellar no fue completa: “Y así quedaron imperfectos en la lengua latina. Los que ahora son deben dar muchas gracias a Dios porque les envió a la Compañía de Jesús”.⁴⁷⁷ Hay que tener presente que no estaba muy sólido todavía el sistema educativo,⁴⁷⁸ lo que confirma, Garcilaso en *La Florida* al decir:

que faltaron escuelas de letras y sobraron las de armas, así las de a pie y las de a caballo, particularmente las de jineta, en la cual, por ser la silla con que nuestra tierra se ganó, mis condiscípulos y yo nos ejercitamos dende muy muchachos, tanto que muchos de ellos, o todos, salieron famosos hombres de a caballo, y esto fue habiendo aprendido poco más de los nominativos, de que ahora me doy por infelicísimo, aunque la culpa no fue nuestra ni de nuestros padres, sino de nuestra ventura [...] por ser la tierra recién ganada, y por las guerras civiles [...] Con las cuales faltaron los maestros de las ciencias y sobraron los de las armas.⁴⁷⁹

Después del panorama, descrito por Garcilaso a través de sus obras, sobre la educación en el Cuzco, se deduce que ésta no estaba a la altura de lo que significaba una educación

⁴⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú, trata, el descubrimiento, de él...*; Madrid, en la Oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de Libros, 1722, libro I, capítulo XXIII. En lo sucesivo citaré siempre por esta edición.

⁴⁷⁶ *Ibid.* libro V, capítulo VI.

⁴⁷⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro II, capítulo XXVIII.

⁴⁷⁸ “La fundación de la Universidad fue por Orden del emperador Carlos V, el año de 1551, tuvo como las demás cosas de esta nueva república, tan pequeños y flacos principios, que no prometía poder llegar en muchos siglos a la grandeza que hoy tiene...”, en Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Editorial Atlas, 1956, (*Biblioteca de Autores Españoles*).

⁴⁷⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, “Primera parte del libro II, capítulo XXVII, México, Fondo de Cultura Económica, 1956. (*Biblioteca Americana*).

de gran nivel, como la que existió en Nueva España, desde más temprano, con el colegio de Tlaltelolco y la Universidad. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer que el Inca fue un niño favorecido, en cuanto a su preparación académica para las circunstancias que le tocaron vivir, aunque no haya recibido educación universitaria. Posteriormente, de joven en España, obtuvo mejor preparación intelectual como autodidacta en varios campos académicos. Vale la pena recordar que se ordenó de clérigo; se piensa que lo hizo para acercarse más a una elite intelectual, ya que no ofició misas. Tuvo grandes amigos entre los jesuitas, de un nivel cultural muy alto; todo esto contribuyó a su docta formación, como pronto veremos.

En suma, el Inca Garcilaso tuvo una educación notable en todos aspectos. Su condición de mestizo le sirvió para lograrla, se le preparó para ser parte de la elite peruana que estaba surgiendo en las nuevas tierras conquistadas. Esta clase estaba compuesta por españoles, algunos indígenas nobles y por los primeros mestizos que pronto fueron aceptados. Al igual que en México, esta nueva elite alcanzó un lugar excepcional en la sociedad peruana durante los primeros años de la Conquista, situación que fue cambiando conforme la Monarquía española fue restando poder a esta nobleza que ya estaba establecida en Perú a la cual pertenecía el Inca.

Algunos historiadores consideran que su condición de mestizo ocasionaba al Inca problemas de índole social y se apoyan, para esto, en conjeturas como el enojo y tristeza que debió haber sentido cuando su padre se casó en 1549, con una joven criolla, Luisa Martel, abandonando a su madre indígena, sufrimiento que me parece muy lógico para cualquier persona. Sin embargo, pienso que este sufrimiento no impidió que él continuara conviviendo con su padre, el Capitán Sebastián, e inclusive fuera su escribiente. Algunos españoles, como el capitán Garcilaso, no dejaron abandonados a sus hijos, por el contrario los trataron bien y les proporcionaron los medios para su educación. Tal es el caso del Inca, a quien su padre, al morir en 1559, le legó una renta de cuatro mil pesos de oro y de plata para que se fuera a estudiar a España, lugar en donde continuó su formación intelectual que tantos logros tuvo. No podemos dejar de recordar que durante la colonia era común que los conquistadores prefirieran casarse con mujeres de su mismo origen.

Otro de los aspectos de la vida de Garcilaso que tomaremos en cuenta serán sus vivencias. Si profundizamos en ellas lo primero que salta a la vista son las huellas intensas que dejaron en él las dos culturas que tanto influyeron en su formación y a las

que recurre frecuentemente: por parte de su madre, la indígena, y por parte de su padre la española. Ambas dejaron vestigios perdurables en él. Para apoyar esta afirmación traeré a continuación algunos textos que servirán de respaldo a lo dicho y permitirán también considerar los recuerdos del Inca como “mestizos”. Por ejemplo en un párrafo de los *Comentarios reales*, dice:

Residiendo mi madre en el Cozco, su patria, venían casi cada semana los pocos parientes y parientas que de las crueldades y tiranías de Atahualpa escaparon [...] En las cuales visitas siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar del origen de sus reyes, de la majestad de ellos, de la grandeza de su imperio [...] En suma no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiese acaecido que no la trajesen a cuenta [...] Siendo yo un muchacho de 16 o 17 años acaeció que [...] hablando de sus reyes y antiguallas, al más anciano le dije: “¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? ¿Quién fue el primero de nuestros Incas? [...] El Inca holgando [...] se volvió a mí: “Sobrino yo te lo diré de muy buena gana. A ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón” (Es frasis de ellos, por decir “en la memoria”).⁴⁸⁰

Este texto me parece importante porque, además de revelarnos los recuerdos de adolescencia de Garcilaso, es un claro ejemplo de la persistencia de la tradición oral incaica, en la cual se había formado y que se refleja en todos sus escritos, así como en su estilo de historiar. El narra como si estuviera recordando y quiere que perdure lo que escribe; por ello constantemente nos marca la edad que tenía, el tiempo cronológico, cuando sucedieron los hechos históricos. También esto se aprecia en *la Historia general del Perú*, en la cual hay un pasaje que me parece muy emotivo. En el fragmento se evidencia la nostalgia por los tiempos idos que son parte de su imaginario indio y en él relata su encuentro con uno de los últimos reyes Incas, llamado Sayri Túpac. En este texto se recrea el suceso histórico que fue la capitulación de este rey, quien había vivido en rebelión frente al nuevo orden, escondido en la montaña, hasta que aceptó los ofrecimientos que el Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete le prometió a cambio de que se rindiera. Dice el historiador:

yo le besé las manos y le di recaudo. Mandóme sentar, y luego trajeron dos vasos de plata dorada, llenos de brebaje de su maíz [...] Tomólos

⁴⁸⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XV.

ambos, y de su mano me dio uno de ellos; él bebió el otro, y yo hice lo mismo, que, atrás se dijo es costumbre muy usada entre ellos [...] Pasada la salva, me dijo: “¿Por qué no fuiste por mi a Uillacapampa?”. Respondíle: “Inca como soy muchacho no hicieron caso de mí los gobernadores”. Dijo: “ Pues yo holgara más que fueras tú que no los padres [frailes] que fueron [...] A la despedida le hice mi adoración a la usanza de los indios, sus parientes, de que él gustó muy mucho, y me dio un abrazo con mucho regocijo que mostró en su rostro”.⁴⁸¹

Como se puede apreciar en la narración, todos estos recuerdos son pasajes de historia vivida que le remueven muchos sentimientos, añoranzas del Perú y de lo indígena. En otro párrafo de sus *Comentarios* relata algunas de las ceremonias, que los incas hacían en honor del sol. Al evento principal, dice, lo llamaban *Raimi*; esta fiesta se siguió celebrando años después de terminada la Conquista aunque con menos pompa que en el tiempo de los incas. También evoca otros festejos solemnes que los Incas conmemoraban cada año como la fiesta nocturna para desterrar los males de la ciudad. Es interesante lo que dice de ella:

Yo me acuerdo haber visto en mis niñeces parte de esta fiesta. Vi salir el primer Inca con la lanza, no de la fortaleza, que ya estaba desierta, sino de una de las casas de los Incas que está en la falda del mismo cerro de la fortaleza; vi correr los cuatro indios con sus lanzas, vi sacudir la ropa a toda la demás gente común y hacer los mismos ademanes [...] vi los hachones llamados *pancucu* [...] No vi la fiesta que ellos hicieron de noche, porque fue a deshora y yo estaba dormido.⁴⁸²

Llama la atención, el hecho de que narre estos acontecimientos como un espectador. Esto habla de que ya no se considera completamente indígena, sino como alguien que relata su entorno físico y emocional desde afuera. Lo mismo le pasa cuando narra las anécdotas de los españoles. Hay que subrayar que el escritor constantemente coloca al lector en el tiempo real de los sucesos que está narrando y lo hace indicando su edad cronológica; por ejemplo, en este capítulo cuando habla de una festividad indígena cuenta de la vez que vio un *pancucu* y nos dice:

⁴⁸¹Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro VIII, capítulo XI.

⁴⁸² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro VII, capítulo VII. La palabra *pancucu*, según él mismo explica en este pasaje, significa “manejo de paja tejida encendido que los incas tiraban en los arroyos para que el mar se llevara la mala suerte”.

Acuérdome que otro día vi un *pancucu* en el arroyo que corre por medio de la plaza. Estaba junto a las casas de mi condiscípulo en gramática, Juan de Cellorico. Acuérdome que huían de él los muchachos indios [...] Yo no huí, porque no sabía la causa: que si me dijeran también huyera, que era niño de seis a siete años.⁴⁸³

Por otra parte recuerda otras conversaciones de su niñez relativas a la Conquista. Entre ellas cito una, que había escuchado de labios de su padre:

Y yo lo oí en mi tierra, a mi padre y a sus contemporáneos: [...] que en aquellos tiempos la mayor y la más ordinaria conversación que tenían era repetir las cosas más hazañosas y notables que en sus conquistas habían acaecido, las oí a mis mayores.⁴⁸⁴

Este recurso historiográfico, de mezclar sus vivencias y decir su edad, le da mayor autenticidad a lo narrado. Comentarios de este tipo los encontramos en toda su obra, en la cual constantemente menciona vicisitudes pasadas por su padre y anécdotas oídas a los demás españoles con quienes convivió en su infancia, a la vez que escribe relatos diversos que sus parientes indios, tíos maternos, le narraron sobre los grandes hechos del pasado incaico y vale la pena recordar, que aunado a todo esto estaban las costumbres y las tradiciones indias que todavía le tocó vivir. El hecho de fechar constantemente su participación en el relato nos remite a su gusto por lo que hoy llamamos historia oral, la cual constituye una fuente muy importante en la obra del Inca.

Esta forma de evocar continuamente su pasado hace más amena y didáctica su crónica. Si observamos, en el párrafo anterior se ofrece mucha información. Menciona a un condiscípulo, lo que nos refiere a estudios y aprendizaje. Al hablar de las casas de su compañero nos da una idea de que ambos eran ricos, y, cuando se refiere a los muchachos indios, también entendemos que andaba libremente en compañía de ellos lo que refuerza su educación mestiza. Es importante señalar que a Garcilaso le tocó vivir la época del triunfo de los conquistadores del Perú, cuando éstos tenían grandes propiedades y prestigio; hay que recordar que su padre, el capitán Garcilaso ganó privilegios, propiedades y repartimientos como pago por su participación, en el bando de Francisco Pizarro, en las diferentes guerras que libró, tanto de conquista, como

⁴⁸³ *Loc.cit.*

⁴⁸⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo III.

civiles, contra el adelantado Diego de Almagro⁴⁸⁵. A la muerte del marqués Pizarro en 1541, el padre del Inca, se quedó del lado del gobernador español, Vaca de Castro, que había llegado a Perú a intentar poner orden, mediando en las luchas intestinas que sostenían las gentes de Gonzalo Pizarro y las de Diego de Almagro, el “mozo”. Este gobernador, apoyado por muchas de las gentes del Marqués, entre las que estaba Sebastián Garcilaso de la Vega, hizo un buen gobierno en Perú y cuando Diego de Almagro hijo se rebeló contra la Corona, lo venció en la batalla de Chupas, en 1542. El Licenciado Vaca de Castro, encargó a Garcilaso padre la búsqueda de algunos almagristas que habían huido y, como recompensa por sus acciones en favor del Rey, le otorgó varios privilegios. A la llegada de Blasco Núñez de Vela, como primer Virrey del Perú en 1544, el gobernador Vaca de Castro, fue destituido de su cargo. El Virrey traía la comisión de que se hicieran cumplir estrictamente las *Leyes Nuevas* de 1542; pero, como a los conquistadores no les convenían, no lo consiguió y sólo logró reavivar las guerras intestinas entre éstos, por su actitud prepotente y poco flexible. Desde los tiempos de Vaca de Castro, el Capitán Garcilaso había llegado a ser toda una autoridad en el Cuzco; contaba con varias ricas propiedades, entre ellas una magnífica casa muy bien situada, lo que le permitía poder observar las fiestas que se llevaban a cabo en las dos plazas principales de la ciudad.

Volviendo Al Inca, hay que añadir que en su obra proporciona mucha información sobre su ciudad que él mucho amó y que compara varias veces con Roma. Particularmente interesante en este contexto es el capítulo VIII del libro VII de los *Comentarios* titulado “Descripción de la Imperial ciudad de Cozco”, en el que hace un paralelo de la fundación y el engrandecimiento de ambas ciudades. Esta comparación del Cuzco con Roma nos muestra una admiración por el mundo clásico. Asimismo en muchos pasajes de su obra, los reyes Incas son comparados a los reyes griegos y

⁴⁸⁵ Vale la pena recordar brevemente las guerras civiles de Perú. La primera se produjo cuando Diego de Almagro regresó al Cuzco tras su fracasada expedición a la conquista de Chile. Almagro ocupó por la fuerza el Cuzco y encarceló a dos de los hermanos de Pizarro, a Gonzalo y a Hernando. Termina con la batalla de las Salinas en 1538, en la que Almagro es derrotado y decapitado. La segunda se produce tras el asesinato de Francisco Pizarro en Lima por los almagristas en 1541. Al llegar el gobernador Vaca de Castro como autoridad real, Diego de Almagro el mozo, se le enfrenta y es vencido y muerto en la batalla de Chupas, en 1542. La tercera fue provocada por Gonzalo Pizarro quien se negó a acatar la *Leyes Nuevas*. Pizarro se enfrenta al virrey Blasco Núñez de Vela refugiado en Quito, quien resulta derrotado y muerto en Añaquito. La guerra cambia de signo con la llegada del gobernador Pedro de la Gasca, quien al principio es derrotado en la batalla de Huarina, 1547, pero después queda victorioso en la de Xaquixaguana, 1548. Gonzalo Pizarro y su lugar teniente Francisco Carvajal, el “Demonio de los Andes”, fueron derrotados y decapitados en Cuzco.

romanos. El tema es de gran interés ya que nos muestra entre otras cosas, la formación clásica de Garcilaso y recientemente ha sido estudiado por Claire Pailler.⁴⁸⁶

Un lugar importante de sus recuerdos lo ocupa la memoria y defensa de su padre, del que siempre estuvo orgulloso. A lo largo de su *Historia*, proporciona una imagen de él como hombre y soldado exitoso y como amigo leal que siempre supo colocarse del lado de los vencedores y defiende la amistad de su padre con los Pizarro. Es más, en uno de los capítulos critica a los historiadores que, por dinero o mandato, manipulaban la información, como era el caso del Palentino, quien en su *Historia del Perú*, ya citada, escribió en contra de Gonzalo Pizarro, el hermano menor de Francisco, al que el Inca tiene por “bienquisto” y muy admirado de todos. He aquí sus palabras:

Y no hay que culpar a los que escribieran esto que los que les daba las relaciones procuraban adular por sus pretensiones, y el Palentino fue mandado que escribiese, como el mismo lo dice [...] “Más queriendo proceder se me acobardó la pluma [...] sería útil y provechoso [...] que yo acabase la historia comenzada y así lo mandaron dándome esperanzas de gratificación y premio, con que tomé nuevo aliento y ánimo para cumplir mandado de tan alto tribunal”⁴⁸⁷.

En otro capítulo del mismo libro, el Inca recuerda cuando, en 1544, Gonzalo Pizarro fue nombrado Gobernador de Lima y, en medio del regocijo y las fiestas con que celebró este nombramiento que los oidores le otorgaron, mandó perdonar a muchos de sus antiguos amigos que en Cuzco no lo habían apoyado en su lucha contra la Corona española; entre ellos al capitán Garcilaso, al que hizo prisionero:

y aunque él estuvo duro en perdonarle le otorgó la vida[...]y lo trajo consigo debajo de nombre de prisionero, que nunca más Gonzalo Pizarro lo dejó salir de su casa ni comer fuera de su mesa y en el campo dormía dentro de su toldo.⁴⁸⁸

Un poco más adelante comenta de su padre lo siguiente:

Y porque anduvo con Gonzalo Pizarro como prisionero, no hacen mención de él [...] los autores que escribieron la historia, y yo digo lo

⁴⁸⁶ Claire Pailler, “Estructura y fuentes de una historia incaica: una lectura “romana” de Garcilaso”, en *Conquista y contra conquista. La escritura del nuevo Mundo*, Julio Ortega y José Amor y Vázquez, Editores, El Colegio de México y Brown University, 1994, p. 61-74.

⁴⁸⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro IV, capítulo XLI.

⁴⁸⁸ *Ibid.* libro IV, capítulo XX.

que pasó como persona a quien le cupo mucha parte de aquellos trabajos y necesidades de mi padre, que en tres años no gozó de sus indios, que estuvo desposeído dellos, en los cuales él y los suyos, que, como atrás dije, éramos ocho, vivimos de limosna.⁴⁸⁹

En otro párrafo también acusa de desconocimiento a los cronistas López de Gómara y el Palentino por culpar a su padre, el Capitán, de haber traicionado al Rey ya que ambos, en sus crónicas relataban que Sebastián Garcilaso de la Vega le había prestado su caballo - Salinillas- a Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina en 1547, permitiendo así que se salvara y ganara esta guerra. Veamos los comentarios del cronista cuzqueño sobre la actuación de su padre en dicha batalla:

Diego Fernández vecino de Palencia, libro segundo, capítulo setenta y nueve, hablando de la misma batalla dice lo que sigue: “Pedro de los Ríos Y Antonio de Ulloa dieron por el otro lado en los de a caballo, y fue de tal manera que casi derribaron toda la gente de Pizarro [...] que tenían por cierta la victoria [...] Fue en este encuentro derribado Gonzalo Pizarro, y Garcilaso (que había quedado en la silla) se apeó y le dio su caballo y le ayudó a subir.” Todo esto dicen aquellos autores de mi Padre. Yo he escrito de esta batalla lo que realmente pasó, que tomar Gonzalo Pizarro el caballo de mi padre no fue en el trance de la batalla, sino después della; pero no me extraña que los historiadores tuviesen otra relación, porque yo me acuerdo que algunos mestizos, condiscípulos míos de la escuela, me decían que habían oído decir de mi padre lo que Diego Fernández dice [...] Sobre lo cual, para desengañar al vulgo, hizo mi padre [...] información ante la justicia [...] y presentó veinte y dos testigos, todos de Diego de Centeno y ninguno de Pizarro, que dijeron que cuando Gonzalo Pizarro pidió el caballo a mi padre, en media lengua a la redonda ya no había hombre de los de Centeno con quien pelear; y que la herida del caballo de Pizarro era tan pequeña que no dejara de pelear todo el día si fuera menester.⁴⁹⁰

El Inca, como vemos, defendía a su padre diciendo que el caballo Salinillas, sí se lo había prestado a Pizarro pero después de la batalla. Apoya su argumento diciendo que el caballo que montaba Gonzalo Pizarro, aunque fue herido, no fue una herida tan fuerte

⁴⁸⁹ *Loc. cit.*

⁴⁹⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general...*, libro V, capítulo XXIII.

que no le permitiera aguantar toda la guerra. Afirma, en otro párrafo, orgulloso de su padre, que si este hecho hubiese pasado como lo dicen los historiadores de todas maneras:

fuese mi padre de tanto ánimo, esfuerzo y valentía que se apease de su caballo y lo diese a su amigo, y le ayudase a subir en él [...] este blasón y trofeo tomaré para mí, por ser la honra y fama tan deseada y apetecida de los hombres que muchas veces se precian de lo que les imputan por infamia; que no faltará quien diga que fue contra el servicio del rey, a lo cual diré yo que un hecho tal, en cualquier parte que se haga, por sí solo, sin favor ajeno, merece honra y fama.⁴⁹¹

Estos párrafos nos muestran claramente que el Inca sentía una profunda admiración por su padre, aunque a veces en su postura en pro de Gonzalo Pizarro, la imagen del capitán, su padre, no esté totalmente limpia respecto de la fidelidad de España. Por una parte, el Inca en algunos capítulos, habla de la gran amistad que unía a Sebastián Garcilaso de la Vega con Gonzalo Pizarro, con quien luchó en las batallas de Callao y Charcas, todavía en vida del Marqués Francisco Pizarro en favor de la Corona. Por otra parte narra cómo siendo su padre prisionero de Gonzalo, por no haberlo secundado en su lucha contra la Monarquía española, gozó de grandes favores, como comer en su mesa y dormir en su toldo y también sufrió de grandes penurias, al grado que no tenía dinero. Inclusive Gonzalo Pizarro le ayudó a comprar el caballo Salinillas, después de la muerte del virrey Blasco Núñez de Vela. Así lo cuenta el propio Inca al hablar de la jornada de Quito:

Compró un caballo a un soldado que se decía Salinas, por quien llamaron al caballo Salinillas [...] costóle ochocientos pesos...sin tener ni uno tan sólo [...] y un amigo le presto trescientos [...] Pero Gonzalo Pizarro, luego que supo la compra del caballo, lo mandó pagar de su hacienda, porque sabía que Garcilaso, mi señor, no tenía de qué.⁴⁹²

Este caballo, ya vimos, es el que según el Inca, le prestó su padre al conquistador Pizarro, hasta después de la batalla de Huarina y no durante ésta, para que en él huyera; y debido a este suceso Sebastián quedó como traidor. Desde mi punto de vista si Sebastián Garcilaso le prestó o no su caballo a Gonzalo Pizarro no es tan relevante, como el hecho que este conquistador haya cooperado para que el Inca pudiera

⁴⁹¹ *Ibid.* libro V, capítulo XXIII.

⁴⁹² *Ibid.* libro IV, capítulo XX.

comprarlo, ya que tal hecho habla de una gran amistad entre ellos, amistad que se confirma con la revelación que el Inca hizo, de que terminada la batalla de Huarina, siendo aún Garcilaso prisionero de Pizarro, éste le devolvió el caballo. He aquí como Garcilaso relata los hechos:

También oí a Garcilaso, mi señor, que después que Gonzalo Pizarro le tomó su caballo Salinillas en la batalla de Huarina [...] cuatro días antes de que saliese del Cozco para la batalla de Sacsahuana, le envió el caballo Salinillas, y que cuando lo vio en su casa le pareció que se lo había traído un ángel del cielo”⁴⁹³

Considero que no es lógico que tu captor te tenga tantas concesiones y te trate tan bien, a menos que quisiera ganarse a su antiguo amigo Garcilaso de la Vega. Las versiones escritas por el Inca, en su *Historia*, para disculpar el cambio de facción que hizo su padre en las guerras intestinas del Perú, no convencen. Además es difícil explicar cómo, a pesar de tantas atenciones que tuvo Pizarro con el Capitán Garcilaso de la Vega, finalmente éste lo abandonó y se cambió una vez más de bando, ya que en la Batalla de Sacsahuana (hoy Sacsahuamán), huyó hacia el campamento del Licenciado La Gasca y se rindió a la Monarquía. De esta huída el Inca comenta:

Andando todos muy diligentes para ponerse cada uno en su puesto, Garcilaso, mi señor, salió de entre ellos y, con achaque de que el indio que le había de llevar la lanza no se la hubiese llevado, bajó hacia el río dando voces al indio; y luego que se encubrió con la barranca del río, fue hacia el escuadrón real, subió la barranca y fue al descubierta de ambos ejércitos a presentarse al Presidente. El cual lo recibió, lo abrazó [...] y le dijo: “Señor Garcilaso siempre esperé que vuesa merced había de hacer semejante servicio a su Majestad”. Mi señor respondió: “Señor como prisionero sin libertad no he podido servir a su Majestad ni a Vuesa Señoría antes de ahora, que nunca me faltó el ánimo de hacerlo”.⁴⁹⁴

En estas últimas palabras que el Inca atribuye a su padre, quizá tengamos la razón de su conducta cambiante. Dice él que su padre era un “prisionero sin libertad y que por eso no había podido servir a su Majestad”. Pienso yo que en aquellas guerras civiles del Perú, cualquier persona de relieve tenía que acomodarse al vencedor del momento para

⁴⁹³ *Ibid.* libro V, capítulo XXXV.

⁴⁹⁴ *Loc. cit.*

conservar la vida. Y eso fue lo que hizo el capitán Garcilaso y lo que su hijo siempre quiso disculpar buscando razones. En definitiva el Inca era un admirador profundo de su padre y supo transmitir ese cariño filial a sus lectores. Otra razón por la que rescató la memoria del padre fue para demostrar, tanto al Rey como a sus lectores, que él era digno de recibir unas mercedes que su padre se había ganado en Perú.

Con esta imagen paterna del Inca termina el relato de sus años en Perú. Pero antes de pasar al siguiente punto, *Años en España*, quiero hacer hincapié, en un aspecto de la juventud del Inca, y su amor a la lengua quechua. Es importante destacar que la lengua materna es fundamental en la formación de un individuo, ya que proporciona identidad y, en el caso de Garcilaso la identificación con su madre le dio un significado de pertenencia a una nación. No participo en la tesis de algunos historiadores como Francisco Carrillo que dice:

Salta a la vista el problema racial de Garcilaso. Muchas veces dice ser indio, muchas veces también dice ser mestizo: y con frecuencia [...] escribe <nosotros> o <los nuestros> cuando se refiere a los españoles [...] El complejo más marcado de Garcilaso es el ocultamiento de su madre.⁴⁹⁵

No creo que el cronista tuviera problemas de personalidad ni de negación de la identidad, como tampoco que ocultara a su madre. En particular considero que no tenía complejo por ser mestizo ya que, podemos observar, que continuamente hace referencias a ser hijo de español y *palla* y a su lengua materna. Por ejemplo, en la *Florida* dice en un párrafo:

Se me ha olvidado [...] que con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos indios que no son incas, porque soy hijo de palla y sobrino de Incas porque son los que mejor y más apuradamente la hablan por haber sido lenguaje de la corte de sus príncipes [...] no acierto ahora a concertar seis o siete palabras en oración [...] y más que muchos vocablos se me han ido de la memoria [...] Aunque es la verdad que si oyese hablar a un inca, le entendería todo lo que dijese y, si oyese los vocablos olvidados, diría lo que significan; empero de mí mismo, por mucho que la procuro no acierto a decir cuáles son [...] Esto he sacado

⁴⁹⁵ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos III. El inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. p. 75. (*Enciclopedia histórica de la literatura peruana* 8.)

[...] por descuido de las lenguas, que las ajenas se aprenden con usarlas y las propias se olvidan no usándolas.⁴⁹⁶

Este texto es, para mí, muy descriptivo de la personalidad del Inca y de cómo aprovecha su condición bilingüe. Aquí se puede apreciar a un hombre orgulloso de ser Inca, y por lo tanto indio, como lo expresa en los *Comentarios*, cuando dice: “Para atajar esta corrupción (de la lengua) me sea lícito, pues soy indio”.⁴⁹⁷ Es un hombre que no reniega de su origen y que reconoce que ha olvidado algo su lengua, por no hablarla, por no usarla pero que la puede entender cuando la oye. Tan está consciente de la importancia de la lengua que inicia sus *Comentarios*, con unas “Advertencias acerca de la lengua general de los indios” Allí explica que uno de los motivos que tuvo para escribir su obra es que él puede aportar datos más fidedignos de lo ocurrido en Perú, que muchos de los españoles que han escrito sin lograr dar el significado correcto, porque él sí conoce y habla quechua “que es la lengua general del Cuzco”.⁴⁹⁸ En estas “Advertencias” ofrece unas explicaciones de índole lingüística sobre la lengua quechua. Y si en sus escritos se asume como indio, como mestizo y como español, es entendible, ya que contra los primeros veinte años que vivió en Perú, pasó más de cincuenta en España, lugar en donde desarrolló su cultura humanista. En sus propias palabras vemos que el Inca tuvo una conciencia mestiza, la cual le permitió identificarse fácilmente como indígena o como español y además de que su preparación intelectual le permitió también aprender el italiano y conocer el latín, y su larga estancia le permitió adaptarse como español y participar de la conciencia europea.

Años en España.

En 1560 el Inca Garcilaso dejó América y se fue al Viejo Continente. Durante el trayecto emprendido desde Cuzco hasta llegar al último puerto en donde saldría definitivamente rumbo a España, conoció otras regiones del Perú, ya que tuvo que recorrer muchos kilómetros y pasar los Andes antes de llegar al Callao, puerto en que se embarcó con rumbo a Panamá, en la costa del Pacífico. Probablemente tuvo que caminar a lomo de mula hasta llegar al puerto del Atlántico, llamado Nombre de Dios, para embarcarse hacia la península española. Aunque no se ha podido definir cuál fue la

⁴⁹⁶ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, p. 59.

⁴⁹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo IV.

⁴⁹⁸ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, “Advertencias acerca de la lengua general de los indios”, p. 5.

ruta exacta que siguió Garcilaso en este recorrido por el Perú, se tiene muy claro que pasó por el valle de Pachacámac para llegar a Lima, ciudad de la que, según Miró Quesada:

no le agradaron los techos de estera y barro, ni el clima cálido del verano limeño [...] ni los mosquitos que, de día y de noche, lo rondaban y lo mortificaban.⁴⁹⁹

Este autor comenta también el trazo hermoso y regular de la ciudad de los Reyes, que sorprendió al Inca al igual que las acequias de agua que regaban los campos y pasaban por la mayoría de las casas. El propio Garcilaso relata cuánta admiración le causó ver ciertas frutas que venían de España: “uvas, higos, granadas, melones, naranjas, limas”, que no conocía y que en el mercado vendían como “fruta nueva”.⁵⁰⁰ En el puerto del Callao, como ya mencionamos, tomó un navío rumbo a Panamá y fue seguramente en este recorrido cuando vio el valle de Santa, del cual dice, “hermosísimo en aquel tiempo de entre todos los de la costa”.⁵⁰¹ También en este viaje debió haber visto las islas guaneras de las que hace referencia, en los *Comentarios*, cuando dice:

En la costa de la mar, desde más abajo de Arequepa hasta Tarapaca (que son más de 200 leguas de costa) no echan otro estiércol sino el de los pájaros marinos, que los hay en toda la costa del Perú grandes y chicos [...] Crían en unos islotes despoblados y es tanto el estiércol que en ellos dejan, que también es increíble: de lejos parecen los montones de estiércol puntas de alguna sierra nevada.⁵⁰²

Una vez que llegó a Panamá descansó varios días y desde Nombre de Dios salió rumbo a España. Sin embargo, antes de arribar a su destino hizo otra escala en Cartagena de Indias, en el Reino de Nueva Granada y por fin de allí partió al Viejo Continente, pasando por las islas Azores. La entrada a España fue por Lisboa, en 1560, puerto en donde cincuenta años más tarde publicaría sus *Comentarios reales*. De aquí pasó probablemente a Sevilla, ciudad a la que se refiere en sus escritos con mucho aprecio. Llama la atención la memoria tan fresca del cronista al escribir sus *Comentarios* ya que fueron publicados muchos años después de que estos acontecimientos habían sucedido en España.

⁴⁹⁹ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios garcilasistas*, p. 82.

⁵⁰⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro IX, capítulo XXVII.

⁵⁰¹ *Ibid.* libro VI, capítulo XXXII.

⁵⁰² *Ibid.* libro V, capítulo. III.

La vida del Inca en España presenta dos períodos muy marcados: el primero transcurre en Madrid durante los años de 1561 a 1563, en los que se abocó a la tarea de obtener retribuciones por los servicios que su padre había prestado a la Monarquía durante la conquista del Perú y a tratar de rescatar unas tierras que pertenecían a su madre. Sin embargo, este asunto no resultó, ya que algunos personajes de la Corte intrigaron aduciendo que su padre había sido un traidor al rey facilitando la huida de Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina al prestarle su caballo para que se salvara. Esta opinión es también compartida por algunos historiadores como López de Gómara y el Palentino, asunto que ya mencionamos con anterioridad. Cuando Garcilaso se dio cuenta de que no conseguiría los privilegios que él creía merecer por los méritos de su padre, se cambió de nombre,⁵⁰³ en 1563, y adoptó el definitivo con el cual se le conoce en la historia. De este mismo año de 1563 es la cédula real en la que Felipe II le permite a Garcilaso regresar a Perú pero él ya había decidido quedarse en España.⁵⁰⁴ Poco después, en 1564, viaja a Montilla, ciudad que toma de residencia porque allí vivía un hermano de su padre. Ingresó a la milicia y se incorporó a las armas sirviendo al rey en diferentes lugares, aunque con regularidad volvía a Montilla. En este tiempo logró obtener el grado de Capitán y probablemente fue en las campañas de Italia bajo las órdenes de Don Juan de Austria, cuando inició su aprendizaje de la lengua toscana que le serviría más tarde para traducir los *Diálogos* escritos por León el Hebreo. Su estancia en el ejército fue corta y finaliza con algunos combates en la campaña de Alpujarras de 1568, en Granada, contra los moriscos. En esta década de los sesenta, se sabe que viajaba frecuentemente a Sevilla y es tal su encanto por esta ciudad que decide traer los restos de su Padre, desde la iglesia de San Francisco en Cuzco a enterrarlos aquí, como él dice:

Venido yo a España alcancé bula de Su Santidad para que me trajesen sus huesos, así los sacaron de aquel convento y me los trajeron, yo los puse en la Iglesia de san Isidro collación de Sevilla.⁵⁰⁵

Este acto permite suponer que ya no tenía intención alguna de regresar a vivir en Perú⁵⁰⁶. No podemos dejar de mencionar que la Sevilla de esa época era la ciudad más

⁵⁰³ Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 90-91, dice que el Inca de joven utilizaba su verdadero nombre Gómez Suárez de Figueroa el cual llevó durante toda su estancia en Perú y que fue hasta 1563 en Montilla, España que aparece con el nombre de Garcilaso de la Vega.

⁵⁰⁴ La cedula real está publicada por Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 91.

⁵⁰⁵ Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro VIII, capítulo XII.

⁵⁰⁶ Miró Quesada, Varner y Durand. ..., también suponen que una vez que el Inca cambió de nombre, tomó la decisión de no volver a Perú.

importante de España, en donde se desarrollaba una vida cultural muy rica. Esto lo deja ver Fermín del Pino Díaz en su artículo sobre el Inca; cuando dice: “cordobeses y sevillanos competían entre si por descubrir un pasado clásico más brillante”⁵⁰⁷.

Sin embargo, Garcilaso no se queda en esta ciudad. Tal vez, en esos tiempos necesitaba la tranquilidad de Montilla para adaptarse a su nueva vida y es por eso que al morir su tío Alonso Vargas y recibir su herencia, en 1570, decide quedarse y fundar su hogar en esta ciudad. Con la herencia que su tío le dejó, pudo dedicarse a las letras; tenía 31 años cuando se consagró a leer y a empezar a elaborar sus grandes obras, algunas de las cuales terminará en Córdoba. Al mismo tiempo que se dedicaba a las letras tenía como pasatiempo muy querido el cuidado de los caballos de su tío que tanto le gustaban desde muy niño y de los que continuamente hace referencia en sus obras, demostrando un gran conocimiento del tema. En Montilla, según Fermín del Pino Díaz:

la fama de esta tertulia ha llevado a postular a algunos cervantistas que la famosa “casa de placer” - o casa de campo - del Duque, que ocupa páginas jugosas de la segunda parte del Quijote, estaba inspirada en la de nuestro ilustre montillano.⁵⁰⁸

Durante sus años en Montilla, Garcilaso, además, conoce a varios religiosos jesuitas, lo que no sorprende, ya que en esta ciudad se encontraba el colegio jesuítico más antiguo de España.⁵⁰⁹ El legado de su tío, que ya mencionamos antes, fue un hecho fundamental en su vida que le permitió vivir para las letras y la gramática, materias de primera importancia para él. En Montilla fue en donde realmente alcanzó la madurez intelectual; hay que recordar que vivió en esta ciudad cerca de treinta años, y que fue aquí en donde el cronista se labra un porvenir de hombre de letras.

Posteriormente en 1591 se muda a vivir a Córdoba, donde permanece hasta su muerte en 1616. Esta Córdoba renacentista contaba con reuniones de gente muy docta y erudita, como la de Ambrosio Morales, de quien Fermín del Pino dice que tenía una tertulia de gente muy selecta en donde “fue aceptado el Inca al final de su propia vida”.⁵¹⁰ En todas estas ciudades mencionadas, Garcilaso vive y cultiva el humanismo de la época. Como ya vimos, las amistades con las que convivió, de gran valor literario,

⁵⁰⁷ Fermín del Pino Díaz, “El Inca Garcilaso entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose. (eds), *La formación de la cultura Virreinal, I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 393. (*Textos y estudios coloniales y de la Independencia: Vol.6.*)

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 394.

⁵⁰⁹ *Loc. cit.*

⁵¹⁰ *Loc. cit.*

fueron esenciales en su carrera de escritor e historiador, además de que allí se consolidó su incipiente formación humanista que venía preparando desde el Cuzco en la época de la Conquista, en medio de un ambiente de “entre armas y caballos”. Esto lo señala José Durand cuando dice:

lee a los humanistas italianos, a los clásicos de la antigüedad; lee también a los españoles prosistas, poetas, y también a los grandes humanistas de la España del siglo XVI: Nebrija, Vives, Vitoria, Domingo de Soto, Osorio da Fonseca etc.⁵¹¹

De manera sumaria podemos concluir que en estos años, fue cuando Garcilaso realmente inicia una preparación de alto nivel intelectual. En Sevilla, Montilla y Córdoba se vinculó con un grupo selecto de amistades, todas ellas muy doctas. Entre estas personalidades se encontraba el padre Pedro Sánchez de Herrera, lector de Artes en Sevilla, quien le fue muy útil para reafirmar el latín.⁵¹² También se relacionó con otros sacerdotes muy estudiosos, de gran cultura, muchos de ellos ya mencionados. Entre ellos destaca el padre Jerónimo del Prado, a quien el Inca consultaba frecuentemente para disipar las dudas cuando estaba trabajando en la traducción de los *Diálogos*. Miró Quesada nos dice que: “cuando preparaba en Montilla su traducción de León Hebreo recurrió al docto hebraísta jesuita, Padre Jerónimo de Prado, natural de Úbeda, para que le resolviera ciertas dudas”.⁵¹³ Posteriormente en Córdoba continuó sus relaciones con la elite intelectual del momento: el padre Juan Pineda, al que le prestó ciertos papeles que tenía ya redactados sobre el Perú; con el maestro Pedro Maldonado de Saavedra, quien aparentemente dio a Garcilaso los papeles del padre Blas Valera; con el padre Francisco de Castro, catedrático de retórica y prefecto del colegio de Santa Catalina de Córdoba, a quien tenía tanta confianza que le llegó a proporcionar información contenida en sus obras, antes de que éstas se publicaran. Miró Quesada nos dice, que fue él quien le prestó a Garcilaso las *Cartas Anuas de la Compañía de Jesús* el año 1602. En esta época de la Córdoba renacentista que vivió Garcilaso, otra vez haremos mención de Bernardo de Aldrete, insigne humanista andaluz con quien tuvo una amistad muy cercana, y al cual José Durand se refiere como uno de los mejores filólogos de la Europa del 1600. De este jesuita también hace referencia Miró Quesada. Dice que fue:

⁵¹¹ José Durand, “El Inca Garcilaso, clásico de América” en Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960, p. 38.

⁵¹² Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 91.

⁵¹³ *Ibid.* p. 167.

Arqueólogo, literato, canonista, numismático [...] la actividad más importante de Bernardo de Aldrete fue, sin duda, la relacionada con los estudios lingüísticos. Empeñado [...] en la valorización de las lenguas romances y su equiparación en riqueza y calidad con el latín [...] es uno de los hitos indudables de la investigación lingüística y filológica en España.⁵¹⁴

La relación tan cercana con estos ilustres sacerdotes debió haber influido para que Garcilaso se ordenara clérigo, dato que Francisco Carrillo confirma cuando dice que para 1597 “el Inca aparece cómo clérigo en una escritura en Córdoba”.⁵¹⁵ Me imagino que siendo clérigo le fue más fácil codearse con esta intelectualidad. Sin embargo, hay que recalcar que, si bien tantas amistades tan connotadas ayudaron en su preparación cultural, fueron los libros, de los cuales quedan evidencia, los que formaron a un personaje tan culto y diestro en el manejo de la pluma. La esmerada educación que como autodidacta se procuró Garcilaso en España, se nota en las lecturas que hizo y que, como ya se vio, permean toda su obra.

Con referencia al tema de sus lecturas se han hecho varios estudios; tres permiten la reconstrucción de lo que debió ser la biblioteca personal del Inca: el del escritor peruano, José de la Riva Agüero quien, basándose en las diferentes notas que el Inca menciona en sus obras, dedujo cuáles eran los libros consultados por este autor y que formaban parte de su acervo particular;⁵¹⁶ el segundo, el del español José de la Torre y del Cerro que presentó un ensayo⁵¹⁷ con diversas interpretaciones de sus títulos; y el tercero de José Durand, titulado “Catálogo de la Biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega”. Es en este estudio donde Durand investigó y trató de esclarecer los verdaderos nombres de estos volúmenes, ya que a la muerte del Inca tanto sus albaceas como su hijo Diego de Vargas tomaron nota de ellos con poco cuidado, lo que se ha prestado a confusiones. En la lista que publica Durand, en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vienen enumerados ciento ochenta y ocho libros que se consideran como los que constituyen la biblioteca personal de Garcilaso.⁵¹⁸ Entre esta cantidad de títulos, hay lecturas de toda índole: libros religiosos, históricos, filosóficos, de literatura, de poesía,

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 175.

⁵¹⁵ Francisco Carrillo, *Cronistas Indios...*, p.13.

⁵¹⁶ *Apud*, Carlos Daniel Valcárcel, *Garcilaso el Inca Humanista*, p.59.

⁵¹⁷ José de la Torre y del Cerro, *El Inca Garcilaso de la Vega*, (*Nueva documentación*).Estudios y documentos, publicado en Madrid, 1935. p. 222.

⁵¹⁸ José Durand, “Catálogo”..., *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año II, número I. México, El Colegio de México, 1948. p. 239-264.

diversos catálogos, otros de retórica, de romances, arquitectura etc. A continuación citaré solamente algunos de estos títulos, suficientes para imaginar la formación humanística de Garcilaso de la Vega y la solidez de su cultura. Solamente haré mención de algunos y sin seguir un orden especial, citados como aparecen en Durand:

una *Biblia* grande.

una *Biblia* en cinco cuerpos.

un *Brebiareo* de dos cuerpos.

El de Joseffo: *De antiquitatibus*; que probablemente era Flavio Josefo: *De Antiquitatibus Judaerum*. Había traducción al español.

un *Misal cristiano*.

Gotorum Suorum historia. Seguramente era el de San Isidoro de Sevilla: *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*.

Jacobus de Balencia, un cuerpo. Probablemente es Jacobus de Valentia, In Psalmos. Hay edición de Venecia, 1574.

Jerónimo Osorio: *De Nobilitate*. Jerónimo Osorio da Fonseca *De Nobilitate Civili*. Primera edición en 1543.

Problemas de Aristótelis; Los problemas de Aristótelis y de otros. CF. Irving A. Leonard, The Mexican Book trade en 1600, en H.R. IX, 1 número de inventarios 234. Miró Quesada supone erróneamente que estos problemas fuesen una edición del *Organum*.

Física especulazio; Fray Alonso de la Veracruz: *Phisica Speculatio Accessit Compendium Tractatus de Coelo*, México 1557.

Catálogos de libros proivydos. CF. Num. 15. Quizá este ejemplar sea el *Index expurgatorum*;

Quinto Curcio. *Vida de Alejandro*. Hubo traducciones españolas de Pedro Cándido, Sevilla 1496.

Suma de Bitoria (sic:)

Terencio D-epigramas. No se ha hallado ninguna edición de Terencio que justifique este título.

Comentarios de César. Había traducción española de Fr. Diego López Toledo.

Retórica de Castro. Francisco de Castro S. J. *De Rethorica*, Córdoba 1616. Dedicada al Inca.

Dialéctica Aristotelis. Aunque es posible que se trate de la *Dialéctica* misma - traducción de Boecio, también puede ser la de Domingo de Soto, *Dialectam Aristóteles*, Salamanca 1554. CF. Num. 17

Salustio. *La Conjuración de Catilina, o las guerras contra Yugurta.*

Obidio. *La Metamorfosis.*

Suetonio Tranquillo. *Suetonio-Vida de los doce Césares.*

Marcilio Fizino. Quizá un ejemplar de las obras de Marcilio Fizino, quizá alguna de sus obras en particular.

Retórica de Aristótelis, circulaba la versión italiana de Piccolo Mine (autor admirado por el Inca). De la *Retórica de Aristótelis tradotta*, Venecia 1571.

Arte Griega. No identificado. La posesión de muchos libros latinos e italianos y uno en francés (C.F. num. 188), y de esta gramática griega confirman los gustos humanísticos del Inca.

Arquitectura CF. Num. 108 seguramente uno de los dos volúmenes de Vitrubio, y la más difundida en el Renacimiento. Traducción Miguel Úrrea, Alcalá 1582.

León Hebreo CF. Num. 150, 161,170 y188. Uno de estos ejemplares corresponde a la edición italiana de que se sirvió el Inca para hacer la traducción de los *Diálogos*.

Esposiciones Morales de Sant Gregorio.

Autor de *Barias antigüedades*, al parecer Bernardo Aldrete *Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias*, Córdoba 1614. La Viñaza, *Biblioteca histórica de filología castellana*, Madrid 1893, col. 59.

Bocabulario de las dos lenguas Toscana e Castellana;

Ystoria de Lucano seguramente *La Farsalia*, como cree Miró Quesada.

Caída de Príncipes de Bocaccio, hay traducción española.

De la naturaleza de los caballos, Pedro Fernández de Aranda.

Silba de baria lezió. Pero Mexía, *Silva de varia lección*, primera edición, Sevilla 1540.

Primera parte del *Guzmán de Alfarache*. Mateo Alemán primera parte de la vida del pícaro *Guzmán de Alfarache*, primera edición Madrid, 1599. La segunda parte no la poseyó el Inca.

Bocabulario de Cristobal de las Casas. Sevilla, 1570.

Antigüedades de Roma. Sin duda Paulo Minuzio *Antiquitatum Romanorum liber*.

Rimas de diversos autores antología renacentista. *Rimi di diversi autori* recogidos por Ludivico Domenchie;

Celestina.

Corónica del Perú de Diego Fernández.

Ystoria de las Indias del Padre Acosta.

Ystoria de las Yndias del Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo.

Ystoria de las Indias de Francisco López de Gómara.

Corónica del Perú de Pedro Cieza de León.

Dos cuerpos de Plearca [Petrarca].

Orlando furioso.

La segunda parte de Plutarco.

Tucídides.

Alberto Magno.

De la imitación de Cristo.

La segunda parte de las Bidas de Plutarco.

Nabegación de Cristóbal Colón.

Obras de Dante.

Sátiras. Sin duda de Juvenal y Persio.

Las Eneidas de Birgilio. Virgilio *La Eneida*, varias traducciones en el siglo XVI, Gregorio Hernández, fue la más famosa, Toledo, 1528.

Como se observa en esta lista, parte de los libros son clásicos de la antigüedad, autores italianos y cronistas de Indias. Durand comenta en su “Catálogo” que Luis E.

Valcárcel en un libro publicado en Lima en 1939, titulado *El Inca Garcilaso visto desde el ángulo indio*:

ha creído ver en la escasez de autores españoles huellas de un sentimiento indigenista y antiespañol por parte de Garcilaso. Aunque cite a Ercilla y a su pariente, el poeta Garcilaso que era toledano, no hay grandes citas de grandes ingenios españoles contemporáneos del Inca. Los libros españoles que cita son más de índole científica más que recreativos o devotos, literarios pocos.

Sin embargo, considero pertinente aclarar que el Inca sí contaba en su acervo con varios autores españoles muy afamados y de gran prestigio como son: Fray Alonso de la Veracruz; Vitoria con *la Suma*; Francisco Castro con su *Retórica*; Bernardo Aldrete; Fernando Rojas con la *Celestina*; Mateo Alemán con *Guzmán de Alfarache*; así como varios de los cronistas españoles ya citados, con anterioridad, y muchos que no aparecen en esta lista pero que el Inca cita en sus obras como: *La Crónica* de Agustín Zárate, tal vez el cronista español más respetado por el Inca; *La Crónica de Castilla* y *Crónica General de Alfonso el Sabio* entre otros. Cabe la posibilidad de que muchos de los escritores españoles, que Valcárcel observa como ausentes, no es que el Inca no los conociera; si no los cita en sus obras, puede que se deba a que a Garcilaso le tocó vivir en la época que todo lo humanista venía de Italia, y como él era un hombre totalmente renacentista se apoyó más en estos autores clásicos. Además, cabe aclarar que en esa época no había tantos libros editados y que probablemente tenía manuscritos o copias de otros autores españoles que no fueron enumerados por sus herederos. Al margen de que no hay que olvidar que él empezó a formar su biblioteca cuando llegó a España, pero con los cambios de residencia pudo perder ejemplares. Por esto puede parecer pequeña la biblioteca del Inca, pero es importante señalar que era una época en que no era fácil adquirir libros, eran muy caros y las ediciones eran pequeñas.

Si hacemos una comparación de los libros del Inca con los que había en las bibliotecas del Nuevo Mundo veremos que sí se le puede considerar como un acervo aceptable el que tenía Garcilaso. Por ejemplo la Biblioteca del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlaltelolco contaba, aproximadamente, según un estudio que hizo el profesor Miguel Mathes,⁵¹⁹ con 377 volúmenes que conservan la marca de fuego de Santa Cruz y del convento adjunto de Santiago Tlaltelolco. Hay que pensar también en

⁵¹⁹ Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlaltelolco, La primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 99.

las dificultades que el Dr. León Portilla menciona en el “Prólogo” al citado estudio de Mathes como “los problemas que la humedad, las pérdidas y los hurtos, las prohibiciones o censuras, el abandono y aun la punible incuria [...], que causan estragos en toda biblioteca”. Recordaré también otra biblioteca de la época, la de Zumárraga, de la que también habla Mathes en este estudio y de la que afirma: “la colección completa del obispo alcanzó probablemente la cifra de 400 volúmenes al día de su muerte, el 3 de junio de 1548”.⁵²⁰

En 1616, cuando murió el Inca en Córdoba, sus albaceas, junto con su hijo Diego de Vargas, hicieron la lista de sus libros cometiendo muchos errores. Tal vez porque fue hecha de oído y en muchos casos se cita el nombre del autor y no de la obra o en otros, el nombre de la obra y no del autor. Hay nombres de libros, aparentemente traducidos al castellano; en otras ocasiones se pierde parte del título y así otros errores e imprecisiones. Sin embargo, la recopilación que hizo José Durand de los libros del Inca es lo más completa posible, si contamos con las dificultades que presentan los títulos, ya que en algunos cuesta trabajo decidir a que autor pertenecen, como el caso del catálogo titulado *De Rex Istituzione* que podría ser la obra del padre Mariana *De Regis institutione* o la del padre Jerónimo Osorio llamada *De Regis Institutione et disciplina*. El trabajo hecho por Durand de corregir y rectificar los títulos de los libros citados en dicha lista tanto en español como los que estaban en latín, es cosa de agradecer muchísimo. Todos estos libros son una prueba de la cultura universal que tenía el Inca Garcilaso de la Vega.

Un balance de los años que vivió este escritor en España, nos explica la formación que tuvo. Esta era resultado, en toda la extensión de la palabra de un aprendizaje constante y continuo que le proporcionó junto con sus viajes, dentro y fuera de la Península, una cultura muy amplia. El Inca, a diferencia de muchos de los cronistas españoles como Gómara, o de algunos peruanos como Huamán Poma de Ayala, tuvo la suerte de conocer y pertenecer a los dos países sobre los que escribió, así como de ser protagonista de muchas de las situaciones que en su gran crónica cuenta. Muchos de los datos históricos consignados en sus libros, con el tiempo se han podido comprobar dándole veracidad a la obra. Tal es el caso del hallazgo hecho por Miró Quesada del testamento de la madre del Inca, que vino a reforzar lo que él tanto había dicho en sus *Comentarios*, que era hijo de una princesa Inca sobrina de Huayna Cápac, último rey legítimo de los Incas. La manera tan poética del Inca y tan parcial en que

⁵²⁰ *Loc.cit.*

escribe sobre sus antepasados, dio pie a que se dudara de muchos datos, ya que parecía que tenía una visión idealizada de ellos. Pero eso no es lo importante a resaltar, sino el hecho de que su visión era producto de la tradición oral que conoció y con la que imaginó la historia que quiso construir; en muchos casos olvidando “defectos” de la cultura incaica de los que hablaremos más adelante, en particular en el segundo capítulo en el tema de la religión. Sin embargo no se le puede quitar el mérito de haber sido el primer autor americano en publicar en Europa “reivindicando a voz en grito su procedencia americana”⁵²¹ Y como escritor fue prolífico y muy influyente; sus escritos han producido efectos duraderos, hasta nuestros días, tanto en lo literario como en lo político, tanto en Perú como en todo el continente americano. Hoy día es considerado un clásico de la cultura universal.

Tomo unas palabras de las expresadas por José Durand en el “Estudio Preliminar” de la *Historia general del Perú*, para finalizar este capítulo:

En Córdoba andaluza, al parecer el 23 de abril de 1616 murió el Inca Garcilaso de la Vega príncipe de los escritores del Nuevo Mundo y uno de sus más grandes clásicos⁵²².

En esta ciudad pasó los últimos años de su vida junto a la gran mezquita árabe, después capilla de las ánimas, lugar en que habrían de reposar sus restos, hasta que recientemente los reyes de España depositaron una mitad en la Catedral del Cuzco.

He aquí, en unas cuantas páginas la vida de Garcilaso tal y como sus biógrafos la escribieron y, sobre todo, tal y como él la recordó en sus escritos. Es tiempo ya de adentrarnos en su obra y de buscar su contenido. Pero antes, veamos brevemente la génesis de la corriente historiográfica que surgió en Perú a raíz de la Conquista de la que él, el Inca, supo beneficiarse y utilizar como fuente de inspiración.

⁵²¹ Francisco del Pino Díaz “El Inca Garcilaso, entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds), *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 389.

⁵²² José Durand “Estudio Preliminar” a la *Historia general del Perú...*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1962, p.11.

El contexto historiográfico de Garcilaso.

La tercera década del siglo XVI fue un momento singular de la historia de la humanidad: los dos imperios más extensos del Nuevo Mundo, poseedores de civilizaciones refinadas, se hacían presentes en la historia universal. Los europeos pudieron seguir paso a paso las noticias que llegaban del otro lado del Atlántico difundidas a través de los libros que se publicaron en las ciudades con imprenta. Como ya se dijo en el capítulo II de esta tesis, se produjo una verdadera “revolución tipográfica” desde el año de 1522 cuando apareció en Sevilla la *Segunda Carta de Relación* de Hernán Cortés. A la *Segunda* le siguió la *Tercera*, 1523 y la *Cuarta*, 1525; un año después, Gonzalo Fernández de Oviedo, testigo presencial de los sucesos del Nuevo Mundo publicaba en Toledo el *Sumario de la natural historia de las Indias*.

Sin interrupción, las noticias seguían llegando de tierras cada vez más lejanas traídas por viajeros. Y es de nuevo Pedro Mártir de Anglería quien antes de morir, en 1526, alcanzó a dar noticias de la empresa descubridora de Perú en su ya citada obra *De orbe novo. Décadas del Nuevo Mundo*, Alcalá, 1530. Probablemente él recogió tales noticias de labios de los viajeros que regresaban de Castilla del Oro, hoy Panamá, lugar donde los españoles oyeron hablar por primera vez de las ricas “Tierras de Levante”, tierras que corresponden a Colombia, Ecuador y Perú. En realidad los rumores de riqueza de aquellas tierras, oro y plata en abundancia, movieron al tristemente famoso Pedrarias Dávila, suegro de Balboa, a trasladar la capital de Castilla del Oro. En 1519, Pedrarias deja la recién fundada Nuestra Señora de la Antigua del Darién y construye una nueva capital en el Pacífico, Panamá, con vistas a alentar las nuevas expediciones en el citado mar⁵²³. Muy temprano, en 1522, se realizó la primera al mando de Pascual de Andagoya miembro del cabildo de la recién fundada Panamá. Su expedición llegó a las costas de la actual Colombia y recogió noticias del Imperio incaico. Si bien en la historia en los descubrimientos, es considerado “como conquistador a medias”, tenía buena pluma y Gonzalo Fernández de Oviedo decía de él que era de “noble conversación e virtuosa persona”.⁵²⁴ Dejó una valiosa crónica titulada *Relación de los sucesos de Pedrarias de Ávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua*. Como el título, la crónica es extensa pues en ella recogió no sólo los sucesos de su

⁵²³ Datos sacados de Francisco Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, 2ª edición, Madrid, Editora Nacional, 1971, cap. V.

⁵²⁴ *Apud.* Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú, (1528-1650)*, Sanmartí y Cia. Impresores, 1962, 1962. p. 68.

expedición sino también los viajes de Francisco Pizarro e incluso las conquistas de Perú y las guerras civiles hasta la llegada del gobernador Vaca de Castro en 1541. Andagoya vio salir la primera expedición de Pizarro en 1524 después de los arreglos con Diego de Almagro y Hernando de Luque y vio también el regreso de los expedicionarios después de pasar jornadas difíciles en el que llamaron Puerto de Hambre.⁵²⁵ Fue testigo también del segundo viaje de Pizarro en 1527 y relata los pormenores de la aventura con el episodio famoso de la Isla de Gallo y la llegada a Tumbes, donde los expedicionarios entran en contacto con el Tahuantinsuyu. También relata el tercer viaje, 1531 y el encuentro en Cajamarca con Atahualpa en 1532, suceso que cambió la historia de Incario y del mundo. En fin, en esta primera crónica, muy completa, de las ricas “Tierras de Levante”, Andagoya no sólo recoge sucesos históricos; en ella se muestra el interés del autor por las costumbres de los pueblos indígenas, por lo cual el conocido historiador de Perú, Porras Barrenechea, lo considera “el primer cronista etnógrafo”.⁵²⁶ Aunque no se publicó en su tiempo se sabe que los textos históricos corrían manuscritos en el siglo XVI y eran aprovechados por otros.⁵²⁷

Con Andagoya se abre paso a una nueva corriente historiográfica en la que se recogen, interpretan y comentan hechos históricos que, como ya se dijo, cambiaron el curso del acontecer mundial. La conquista del Perú es, igual que la de México, un momento singular en la historia y como tal fue y sigue siendo tema de estudio, de interés, de controversia y de seducción, bien sea para exaltarla o denostarla.

Interesa destacar que, como en el caso de México, son los testigos presenciales los primeros que dan a conocer el choque de civilizaciones, la grandeza del imperio incaico, los sufrimientos y gozos de los españoles, las desventuras de los indígenas. Los testigos presenciales, muchas veces soldados, escriben de los hechos en forma lineal, cronológica, de un tiempo corto o largo y de manera extensa o sintética. El citado Porras Barrenechea habla de la “crónica soldadesca o cronistas de la conquista” nombre similar al que se usa en la historiografía novohispana de “soldados cronistas”. Señala el citado autor que “en muchos de ellos su estilo es rudo, exiguo, seco, realista”; a veces, afirma, “son vagos e imprecisos” en sus recuerdos y escriben con un “discurso impersonal”, es decir recordando muy pocos nombres propios. Por ello, prosigue el historiador peruano,

⁵²⁵ Sur de la actual Colombia.

⁵²⁶ Se sobreentiende de América del Sur. *Vid.* Raúl Porras Barrenechea, *op. cit.* p. 68.

⁵²⁷ La primera edición se debe a Martín Fernández de Navarrete en su *Colección de viajes y descubrimientos*, Madrid, 1825-1837. v.III, pp. 396-451.

“Garcilaso censura el descuido que tienen de nombrar y de loar los varones famosos, debiendo nombrarlos por su nombre, parentela y patria”.⁵²⁸

No son pocos los soldados que dejaron memoria de los sucesos que vivieron, testimonios directos de sus vivencias, intensas, a veces muy personales pero atrayentes para el lector. Recordaré tres nombres de relieve: Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez. De Pizarro se conserva un informe, *Carta a la Audiencia de Santo Domingo* en la que cuenta los hechos que vivió. Conocida por Fernández de Oviedo, la incluyó en la *Historia general de las Indias*.⁵²⁹ Más suerte tuvo el capitán Cristóbal de Mena quien logró imprimir en 1534 en Sevilla su crónica *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla*. Aunque breve, 12 folios, es un relato personal, directo, en el que se pone de manifiesto el choque de la conquista. Pronto se publicó en italiano, Venecia, 1534 y en francés, Paris, 1545. Tres meses después de publicada la relación de Cristóbal de Mena, otro testigo presencial logró imprimir su *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*, en la ciudad de Sevilla. Era Francisco de Xerez, compañero de Pizarro desde el primer viaje. Su relato además de ser apologético, se considera más completo y apegado a los hechos con un estilo sobrio y conciso; como cuando relata las penurias que pasaron con Pizarro en “el puerto que bautizaron con el nombre de Hambre en donde permanecieron por más de cuarenta días y se alimentaron “con un marisco que cogían de la costa de la mar con gran trabajo [...] y con unos palmitos amargos”.⁵³⁰ Tuvo mucha aceptación y en 1535 se publicó en italiano, en Milán y Venecia, y poco después salía de nuevo impresa junto con la *Historia* de Oviedo.⁵³¹ Esta *relación*, es un documento humano de primera.

En suma, los nombres de Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez representan lo mejor de la “crónica soldadesca” en la que se recoge la memoria del encuentro de españoles e incas de una manera directa, sencilla, llena de experiencias personales. En la “crónica soldadesca” aparece también una geografía nueva y singular con cordilleras y desiertos nunca antes vistos por españoles. En ella se pone de

⁵²⁸ Raúl Porras Barrenechea, op. cit. pp. 24-28. la cita de Garcilaso está tomada de los *Comentarios reales* 2ª. parte, libro I, capítulo IX.

⁵²⁹ Oviedo publicó la primera parte de su historia en 1547 en Salamanca. La carta de Pizarro no está en esta parte y sólo apareció a la luz en 1885 cuando la academia de Madrid publicó la *Historia* de Oviedo completa, en tres volúmenes. De Hernando Pizarro hay que recordar que era el hermano mayor de los Pizarro.

⁵³⁰ Francisco Xerez, *Conquista del Perú y provincia del Cuzco, Llamada La Nueva Castilla*, en “Crónicas de la Conquista del Perú” textos [...] revisados y anotados por el Dr. Julio Le Riverend, México, Editorial Nueva España, pp.29- 124.

⁵³¹ El título de la obra de Oviedo es *Crónica de las Indias. La historia general de las Indias ahora nuevamente impressa, corregida y enmendada 1547Y con la conquista del Perú*, Salamanca. Un recuento de las muchas ediciones de la Crónica de Xerez lo ofrece Raúl Porras Barrenechea, op. cit. pp. 90-92.

manifiesto la grandiosidad de la naturaleza americana, la deslumbrante cultura de los incas y desde luego el duro choque de civilizaciones centrado en los hechos de las armas que culminaron con la conquista del Incaio en 1532. Podemos imaginarnos el impacto que todo ello causó en Europa y no es extraño que las crónicas que se publicaron en España se tradujeran pronto a otras lenguas europeas para gozo de los humanistas, ávidos de saber de aquellas tierras lejanas habitadas por hombres creadores de culturas inimaginables.

Ahora bien, a diferencia de la Nueva España, el final de la conquista, no fue el final de un choque cultural trascendente: sabido es que pronto comenzó un nuevo periodo de guerras entre los partidarios de Almagro y los de Pizarro. De 1538 al 1550 el país se incendió en una contienda sangrienta y trágica y esto repercutió en el nuevo orden social que empezaba a gestarse. “Faltaron letras y sobraron armas”, decía Garcilaso al recordar el ambiente que vivieron él y sus compañeros de generación.⁵³² Esta situación violenta y militarista del Perú fue determinante también en la evolución de la historiografía y retrasó el interés por rescatar la cultura incaica. Raúl Porras Barrenechea lo dice con estas palabras: “En las crónicas de el Palentino y de Cieza se siente el ruido de la guerra civil: trote interminable de caballos de Charcas a Lima y de Lima a Quito con las banderas alzadas de la rebelión”.⁵³³

Las guerras civiles marcaron el nacimiento del nuevo orden y dejaron una huella en la historiografía: cartas, informes, memoriales y relatos reflejan la preocupación por describir estas guerras y buscarles un sentido. De entre un conjunto grande de cronistas recordaremos brevemente sólo a cuatro: Zárate, Gutiérrez de Santa Clara, El Palentino y Cieza de León todos ellos testigos presenciales de lo que narran sus escritos.⁵³⁴

Agustín de Zárate era contador y tuvo a la mano muchos documentos para escribir su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada en Amberes en 1555. Amigo de los Pizarro, su relato es minucioso equilibrado y quizá por eso gustó al público europeo. Pronto se publicó su *Historia* en italiano, en Venecia 1563 y un año después se tradujo al holandés, francés e inglés. Su coetáneo Pedro Gutiérrez de Santa Clara también tuvo a la mano muchos documentos y logró hacer una narración detallada, amena, de estilo vivaz y fluido con retratos intensos y cuadros en los que

⁵³² La cita está tomada de *La Florida del Inca*, primera parte del libro II, capítulo XXVII. Más adelante se describirá esta crónica de Garcilaso.

⁵³³ Raúl Porras Barrenechea, *op.cit.* p. 189.

⁵³⁴ Ver la nota 355, correspondiente al apartado *Vida de Garcilaso sus años en Perú* del tercer capítulo de la tesis.

presenta un escenas como lo haría un pintor...”Narrador pictórico”lo llama Porras Barrenechea. Su obra se publicó tardíamente en Madrid en 1904 con el título de *Historia de las guerras civiles de Perú*.

A diferencia de Santa Clara, Diego Fernández el Palentino vio impresa su obra, *Primera y segunda parte de las guerras del Perú*, Sevilla, 1571. Llegó como soldado y se hizo escribano, muy allegado al virrey Marqués de Cañete. En su obra se muestra enemigo de Gonzalo Pizarro, a quien acusa de querer ocupar el lugar del rey, y de su lugarteniente, Francisco de Carvajal, apodado el Demonio de los Andes. Mérito del Palentino es su interés por el pasado del Imperio incaico.

Finalmente debemos a Pedro de Cieza de León la obra más completa y acabada sobre este turbulento y dramático periodo. Cieza llega a Perú en 1548 acompañando a Pedro de La Gasca, encargado de pacificar el recién creado virreinato. Le toca presenciar la batalla de Xaquixaguana, 1549, en la que Gonzalo Pizarro y Carvajal son derrotados y muertos. Quizá este hecho influyó en su deseo de recoger su presente. En su *Crónica del Perú*, escrita entre 1548 y 1552 se respira la armonía del que ha sido testigo de los hechos y los describe con veracidad y moderación, afirma que sólo cuenta lo que vio o sabe por fuentes muy precisas, es muy minucioso con su relato. Todo lo que vio le interesó: la geografía, la historia, las costumbres, siempre con un sentimiento de simpatía hacia los incas particularmente en la segunda parte de la obra. En el siglo XIX, Marcos Jiménez de la Espada lo llama “el príncipe de los cronistas del Perú” y Raúl Porras Barrenechea considera que su obra es “la primera crónica mestiza” ya que en ella Cieza incorporó el testimonio oral de los orejones y quipucamayos. Como otros cronistas del Nuevo Mundo, Cieza fue conocido pronto en Europa. En 1553 se publicó en Sevilla la primera parte de la *Crónica del Perú*. Al año siguiente apareció otra edición en Amberes; en 1555, en italiano en Roma y poco después se hicieron cinco ediciones en Venecia.⁵³⁵

La obra de Cieza es cardinal en el desarrollo de la historiografía peruana, no sólo por la rica información recogida sino también por la nueva actitud de revalorización del Incario y sus gentes. El camino abierto por Cieza fue seguido por otros cronistas entre los cuales recordaré a Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina y Miguel Cabello de Balboa. Betanzos aprendió quechua y como Cieza fue amigo del dominico fray

⁵³⁵ En el siglo XIX rehicieron otras ediciones y se tradujo al inglés y al francés. Importante es señalar que en 1873 se publicó la segunda parte de la *Crónica*, titulada *El señorío de los incas*, así como la tercera y cuarta partes relativas a las guerras civiles.

Domingo de Santo Tomás, el autor de la primera gramática y vocabulario quechua. Posiblemente esta amistad despertó el interés por la lengua y por la cultura incaica. Betanzos, además, fue intérprete de los Pizarro y de la Audiencia y casó con una hija de Huayna Cápac, el padre de Huáscar y Atahualpa. En su obra, *Suma y narración de los incas* toma vida el gran conquistador Pachacutic. Gracias a la lengua pudo penetrar en lo más íntimo de la espiritualidad inca.

De Cristóbal de Molina, el cuzqueño, puede decirse algo similar: fue párroco de Los Remedios en Cuzco, predicador de indios y hombre de grandes intereses por la historia y la lingüística. En su obra *Fábulas y ritos de los incas* recogió ceremonias, cultos, idolatrías y mucha poesía. Su amigo y seguidor Miguel Cabello de Balboa reunió una multitud de datos históricos en su *Miscelánea Antártica*, terminada en 1586. Aunque su crónica está teñida de amor por Atahualpa y los quiteños, Cabello es autor muy considerado en la historiografía peruana.⁵³⁶

En definitiva, una vez terminadas las guerras civiles, puede decirse que la historiografía peruana entra en una fase en la que predomina el interés por la naturaleza, la historia, la lengua y las culturas del Incario; por el Imperio, sus leyes, los ritos y creencias de los pueblos que integraban el Tahuantinsuyu. Esta nueva forma de escribir esconde un gran significado: por una parte, la recuperación de una cultura, dueña de un pensamiento propio que venía a enriquecer la historia universal; por la otra, la del surgimiento de un nuevo paradigma historiográfico en el que se empezaba a moldear la gran síntesis del pasado incaico con el nuevo orden colonial: la historia de los incas con la de los españoles que poco a poco se iban haciendo a las costumbres de la tierra. En una palabra el nuevo paradigma era la expresión de una historia integral del Perú y, como veremos, alcanzó su momento culminante con Garcilaso de la Vega.

Ahora bien en la creación de este nuevo paradigma historiográfico no sólo se incluyeron los cronistas hispano - peruanos citados como Cieza, Betanzos o Cabello de Balboa. Hubo también un grupo de cronistas generales de Indias que fueron abriendo camino en la comprensión de la naturaleza de las nuevas tierras y de los hombres que las habitaban. Dentro de este contexto ya ha sido citado Gonzalo Fernández de Oviedo, viajero incansable y según las Casas, hombre poco escrupuloso para hacer negocios con los indios. A pesar de ello, los peruanistas lo consideran como el hombre interesado en

⁵³⁶ Las obras de estos tres cronistas no se publicaron hasta el siglo XIX. La de Betanzos apareció en Madrid, 1880, publicada por Marcos Jiménez de la Espada; la de Molina, por la Hakluyt Society de Londres en 1873; y la de Cabello apareció por primera vez en París, 1840 en la colección de viajes impresa por Henry Ternaux Compans. Actualmente de todas hay muchas ediciones.

allegar datos acerca de la historia de Perú de boca de testigos presenciales autor de páginas de gran valor histórico.⁵³⁷

En la segunda mitad del siglo XVI la crónica general se enriquece con la obra de dos religiosos: el dominico fray Bartolomé de las Casas y el jesuita José de Acosta. De Las Casas ya se ha comentado su pensamiento a lo largo de esta tesis y su lucha pro indígena. Desde sus primeros años en las Antillas, el dominico no descansó de escribir cartas y memoriales al Emperador y a su hijo. Alrededor de 1539, redacta su primer libro amplio, titulado *De unico vocationis modo omnium gentium*, Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, en el que expone el diseño de una conquista pacífica basada en la predicación.⁵³⁸ Para el conocido lascasista Ángel Losada, en este tratado aparecen las principales ideas con las que forjó sus propuestas para sus obras mayores, en especial la *Historia general de las Indias* y la *Apologética historia sumaria*.

Respecto de la historia del Perú cabe recordar que el dominico proporcionó cuantiosos datos sobre aquellas tierras que nunca visitó.⁵³⁹ Puede decirse que las tierras incaicas están presentes e sus principales obra incluyendo la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Particularmente en la *Apologética historia sumaria* abundan los capítulos sobre el Perú, a tal grado que el americanista Marcos Jiménez de la Espada los reunió en un volumen titulado *De las antiguas gentes del Perú*, Madrid 1892. Pero hay que decir también que fray Bartolomé, al final de su vida terminó dos obras dedicadas exclusivamente a aquellas tierras *De thesauris* y las *Doce dudas*⁵⁴⁰. La primera de ellas traducida como los *Tesoros del Perú* incluye cuantiosas reflexiones acerca de la ética de la conquista y de las encomiendas. La segunda contiene doce dudas acerca de la opresión y servidumbre que padecen los indios del Perú.

En definitiva, Bartolomé de las Casas contribuyó en sus obras al conocimiento del pasado incaico y con mayor fuerza aún, al mundo indígena que luchaba por abrirse

⁵³⁷ Raúl Porras Barrenechea, *op. cit.* p. 144. como ya se dijo los capítulos dedicados al Perú no fueron publicados hasta la edición completa de la Historia general de las Indias, Madrid, Academia de la Historia, 1851-1855.

⁵³⁸ En este tratado reúne además todos los decretos de la Iglesia sobre la relación con los indígenas y desde luego la bula *Sublimis Deus* de Paulo III. *Vid.* Ángel Losada, Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la crítica moderna, Madrid, Editorial Tecnos, 1970, p. 338. El tratado *De unico vocationis modo*, fue traducido por primera vez por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

⁵³⁹ En uno de sus viajes a España, el Emperador le ofreció un obispado en Cuzco y él lo rehusó; poco después, en 1543 le ofreció el de Chiapas y sus hermanos de Orden de Valladolid le convencieron de que lo aceptara.

⁵⁴⁰ *Los tesoros del Perú* fue terminada en 1563. La primera publicación es de Ángel Losada, Madrid, 1958. *Las Doce dudas* fueron publicadas por primera vez por Juan Antonio Llorente, Paris, 1822.

paso en el nuevo orden colonial. Aunque muchas de sus obras - la mayoría - no se publicaron hasta el siglo XIX, es importante señalar que sus manuscritos influyeron e la historiografía del siglo XVI y fueron conocidos y aprovechados por los cronistas generales como Gómara y Herrera y por su casi contemporáneo el jesuita José de Acosta.

Acosta llegó al Perú en 1572, un año después que lo hiciera la Compañía de Jesús de la que era miembro. Formado en los colegios jesuíticos de España e Italia tuvo importante papel en la organización de los nuevos colegios de Lima. Se quedó en Perú hasta 1585, después pasó tres años en México y en 1588 regresó a España. Con los datos reunidos en el Perú, más el cúmulo de papeles que para fin de siglo existía sobre el Nuevo Mundo, logró redactar una de las obras generales más completas del XVI titulada *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerra de los indios*, Sevilla, 1590. En el título se dice la extensa materia que cubre Acosta como geógrafo, naturalista, físico, historiador, etnólogo y narrador ameno de todo cuanto vio. No es extraño que el libro tuviera gran éxito y que antes de terminar el siglo se tradujera al italiano, francés, holandés y alemán y, a principios del XVII al inglés y al latín.⁵⁴¹

Amigo y jesuita también es el padre Blas Valera, mestizo hijo de Luis Valera conquistador y fundador de Chachapoyas, lugar de nacimiento del jesuita, ubicado en el departamento de Amazonas en la parte norte de las tierras peruanas, y de una indígena Francisca Pérez; Valera estudio latín en Trujillo y en 1573 fue ordenado sacerdote; y autor de una obra perdida, en latín *Historia Indica u Occidentales* empezada en 1578.⁵⁴² Por su dominio de las lenguas latín, quechua y aymara pronto fue representante de la nueva corriente incaista trazada por Cieza de León y seguida por los historiadores citados que recuperaron la memoria y el sentir del Incario. También estuvo presente en la redacción de catecismos en quechua y aymara encargados a un grupo de quechuistas por el Concilio de Lima 1583. Escribió una *Historia de los incas* y se embarcó a España para publicarla, con tan mala fortuna que al llegar a Cádiz, la ciudad fue saqueada por los ingleses y sus papeles desaparecieron. A través de un amigo jesuita los papeles llegaron a manos de Garcilaso y he aquí lo que el Inca dice de ellos:

⁵⁴¹ En realidad la edición de Sevilla estuvo precedida por otra de Salamanca, 1589, en latín: *De natura novi orbis*.

⁵⁴² Inca Garcilaso de la Vega *Comentarios reales*., *op.cit.* Índice analítico y glosario, p. 869.

Esto puse aquí por enriquecer mi historia porque cierto, sin lisonja alguna, se puede decir que todo lo que el P. Blas Valera tenía escrito, eran perlas y piedras preciosas: no mereció mi tierra verse adornada dellas.⁵⁴³

En suma, al finalizar el siglo XVI existía un cúmulo de escritos sobre Perú, muchos de ellos publicados e incluso traducidos a otras lenguas; existía, puede decirse un universo de crónicas escritas por gentes de diversos intereses y para diversos fines, como ya se ha visto. Existía dentro de este universo una corriente historiográfica de recuperación del pasado incaico, de revaloración de su cultura, de su pensamiento. Garcilaso tuvo a la mano este universo de crónicas cuando comenzó a escribir sus *Comentarios reales* en Córdoba hacia 1591. En ellas y en su *Historia general del Perú* cita frecuentemente a Cieza, Xerez, El Palentino, Acosta, Varela, entre otros. De todos ellos extrajo información que él transformó en creación. Además poseedor de una cultura clásica firme y profunda, supo situar la civilización incaica en un lugar protagónico entre las grandes culturas de la humanidad. En él predomina el proceso de acercamiento al otro, de conocimiento etnológico de las culturas, el estudio y registro del pasado del Imperio. Nadie como él logró elaborar una síntesis de comprensión cultural de dos mundos que chocaron sin denostar a ninguno de los dos.

Mientras redactaba su obra en Córdoba una nueva generación de historiadores quechuas recogía, en su propia lengua, la memoria histórica de su pueblo y el pensamiento que sobre lo divino y lo humano lograron imponer los incas en los Andes. Entre ellos destacan Tito Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacutic y Felipe Huaman Poma de Ayala⁵⁴⁴. Tito Cusi era hijo de Manco Inca, el rebelde que se alzó a la caída de Cuzco en 1533. Tito Cusi, que prosiguió la rebelión de Vilcapamba, finalmente pactó con los españoles y en 1568 dictó al agustino Marcos García un *Memorial* o *Instrucción* a modo de crónica en el que cuenta la conquista desde la perspectiva de los gobernantes incas.

Juan de Santa Cruz Pachacutic era indio principal de Collasuyo, población cercana a Cuzco. Escribió una relación de Antigüedades de estos reinos del Perú. Reconstruye la historia de los incas y de sus gobernantes con orgullo, sentido de clase,

⁵⁴³ *Ibid.* libro III, cap. XI. La posesión de los papeles de Valera por Garcilaso dio origen a la polémica Riva Agüero - González de la Rosa ya comentada en el capítulo III de esta tesis.

⁵⁴⁴ La obra de Tito Cusi Yupanqui así como los dos cronistas que siguen, Santa Cruz y Poma de Ayala sólo se publicaron en época moderna, siglos XIX y XX, en parte por Marcos Jiménez de la Espada. De Poma de Ayala hay muchas ediciones recientes.

con detallada información que hoy llamaríamos antropológica. Por último Felipe Huamán Poma de Ayala (Waman Puma) mestizo peruano, escribió su famosa *Buena Coronica y buen gobierno* a principios del siglo XVII, cuando Garcilaso publicaba en España, en la que deja un retrato de la sociedad colonial de Perú lleno de protesta, sátira y burla de lo español. Sin embargo, en su viaje de recorrido por todo el Perú, junto con su hijo, le escribe a Felipe III no sólo lo que ve, y conoce sino también las estructuras, divinidades espíritus y criterios que fundamentaron la tradición autóctona que aún estaba viva. Pretendió armonizar el cristianismo y la cosmología nativa y resalta la similitud entre instituciones incas y españolas para proponer una cosmología universal que fuera válida para todos los pueblos del mundo. Los tres autores mencionados constituyen lo que Raúl Porras Barrenechea llama “crónica india”, en la que se refleja el punto de vista del vencido, la derrota de una civilización que no había conocido derrotas. Con ellas termino esta breve exposición del “Contexto historiográfico de Garcilaso”, necesaria para comprender lo que el Inca recibió y asimiló en sus obras y sobre todo, lo que aportó y creó como historiador y literato.

El Inca Humanista: sus primeros escritos.

Como ya se dijo en las páginas anteriores, la obra escrita del Inca abarca dos temas; por un lado tenemos su traducción de los *Diálogos de Amor*, de índole filosófica. Y por el otro, sus escritos de índole histórica que son tres: *La Florida del Inca*, *Los Comentarios reales* y la *Historia general de Perú*. Veamos en primer lugar su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, considerada una obra de carácter filosófico y humanístico.

Desde niño, el Inca tuvo oportunidad en Cuzco de entrar en el humanismo clásico, al estudiar gramática es decir latín. El hecho de que escogiera traducir los *Diálogos* de León Hebreo del italiano al español, muestra que dominaba la lengua italiana. Algunos biógrafos de Garcilaso piensan que nunca vivió en Italia. Tal es el caso de Aurelio Miró Quesada quien afirma que nuestro cronista no tuvo tiempo de estar allá,⁵⁴⁵ contradiciendo a José de la Riva Agüero. Sin embargo, el escritor Carrillo Espejo, en un reciente libro de 1996⁵⁴⁶, escribe que Garcilaso estuvo, durante su

⁵⁴⁵ Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega y...*, p. 451.

⁵⁴⁶ Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos III, el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. p.35, (*Enciclopedia histórica de la literatura peruana*, 8.)

³⁶⁶ *Loc.cit.*

estancia en la milicia, aproximadamente un año en una guarnición militar en la Toscana. Carrillo dice: “El año de 1564 no está documentado en Montilla y sugiere más de un biógrafo que durante este año estuvo en las guarnición de Navarra en Italia”,⁵⁴⁷ suposición que me parece razonable ya que esto explica más fácilmente que el Inca tuviera un mayor acercamiento al idioma italiano. El viaje a Italia, en un momento de esplendor del Renacimiento, fue fundamental en la formación del Inca y lo marcó de manera especial. En ese tiempo indudablemente aprendió algo de italiano aunque este idioma lo perfeccionó y dominó gracias a su capacidad de estudio, de disciplina, a sus lecturas y sobre todo, a su interés por el humanismo. El hecho es que la traducción de los *Diálogos*, le abrió las puertas a la cultura universal.

De manera sucinta haré a continuación una descripción de esta gran obra titulada: *La Traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reynos y provincias del Pirú.*

La traducción del libro de Jehudah Abarbanel o León Hebreo constituyó su primera obra, y la primera de un peruano en el ámbito universal. La dedicó al Rey Don Felipe, y se publicó en Madrid, en casa de Pedro Madrigal en 1590. El Inca escogió esta obra probablemente porque León Hebreo era un filósofo renacentista en un tiempo en que el Renacimiento estaba en su esplendor. En ella se presenta el amor a la manera neoplatónica, como algo espiritual que emana de Dios y al que se llega a través de la belleza y es el goce estético lo que permite la comunicación con lo espiritual universal. Miró Quesada dice que la traducción de estos *Diálogos* hecha por el Inca “fue la tercera versión al castellano, venció y eclipsó a poco a las dos anteriores, por lo claro y lo puro de su estilo, su fidelidad ceñida al texto y su admirable fluidez literaria”.⁵⁴⁸

El mismo Garcilaso ha dejado constancia del motivo que tuvo para realizar esta traducción:

Por no estar de ocioso, que cansa más que el trabajar, he dado en otras pretensiones y esperanzas de mayor contento y recreación del ánimo que las de la hacienda, como fue traducir los *Tres Diálogos de Amor* de León Hebreo.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Miró Quesada, *El Inca Garcilaso...*, p. 463.

⁵⁴⁹ Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, “Proemio al lector”, p. 9.

También vuelve a tocar este tema en otro texto, una de las cartas que envió a su amigo, el anticuario Juan Fernández Franco, y que cita Carlos Daniel Valcárcel, en su libro titulado *Garcilaso el Inca Humanista*:

Nos pasamos mis condiscípulos y yo al ejercicio de la jineta, de caballos y armas, hasta que vine a España, donde también ha habido el mismo ejercicio, hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey me encerraron en mi rincón. Y por la ociosidad que en él tenía, di en traducir al León Hebreo, cebado de la dulzura y suavidad de su Filosofía.⁵⁵⁰

Con esta traducción empezó su oficio de escritor y en ella demuestra los vastos conocimientos filosóficos con que contaba, indispensables para lograr darle sentido muy exacto a la versión de una lengua a otra. No voy a profundizar en este tema de la filosofía neoplatónica, tema muy bien tratado por José Durand en su “Estudio Preliminar”, a la ya citada edición de la *Historia general del Perú*, de Garcilaso, de 1962.

Brevemente haré un repaso del contenido: la obra está escrita a manera de diálogo, técnica muy usada en el Renacimiento y se construye sobre dos interlocutores que son Sofía y Filón. Está dividida en dos partes: la primera consta de dos Diálogos, “Diálogo primero del Amor” y “La comunidad del Amor”. En ella Filón y Sofía hablan sobre diferentes tópicos del amor: el deseo, la felicidad, el arte, la sabiduría, la belleza y la sapiencia de la cual, ella, dice:

es el hábito del principio y la conclusión de todas las cosas que tienen ser. Sola ésta sube al conocimiento más alto de las cosas espirituales, y los griegos la llaman teología, que quiere decir ciencia divina, y se llamó primero filosofía porque es cabeza de todas las ciencias y nuestro entendimiento se ejercita en ella en el último y más perfecto ser suyo.⁵⁵¹

Filón contesta de forma muy acertada, explicándole que para amar algo es necesario conocerlo y también nombra las virtudes que hace falta tener para lograr que lo que se quiera sea bueno. Le dice que sólo se ama lo bueno y que esto puede ser de tres formas: deleitable, provechoso, y honesto, aunque lo deleitable corrompe; por lo tanto el amor verdadero es el que es honesto y provechoso. La segunda parte continúa con la misma tónica y está formada por un sólo diálogo titulado “El Origen del Amor”, en el que se

⁵⁵⁰ Carlos Daniel Valcárcel, *El Inca Humanista...*, p. 73.

⁵⁵¹ *Apud*. Francisco Carrillo Espejo, *Cronistas indios y mestizos...*, p. 98.

habla sobre el amor corporal y el amor espiritual como un todo unido por el amor de Dios que es la fuente de donde emana toda la perfección.

Estos diálogos de León Hebreo son el equivalente a un compendio de estética ya que tratan sobre lo bueno y lo bello, el amor y la felicidad y las virtudes y hábitos que se deben alcanzar para lograr elevar el espíritu hacia el origen divino del amor de Dios. Al traducir un tema como éste, de filosofía clásica, Garcilaso entró al círculo de los literatos de moda. Los *Diálogos* llevaron al Inca a acercarse a maestros y a tener por amigos a gente de alto nivel intelectual entre ellos Ambrosio de Morales de quién Miró Quesada dice:

Honra de la ciudad, cronista del Reino bajo el patrocinio de Felipe II, intelectual consagrado hondamente, y hasta absorbentemente, a las actividades literarias [...] quien tuvo en sus manos la traducción de León Hebreo [...] [de quien Garcilaso] en sus postreros días iba a escribir “Merecí besarle las manos, y fue tanta la merced que me hizo, que me adoptó por hijo, y tomó por suyos mis trabajos”.⁵⁵²

Sin duda la traducción que hizo Garcilaso fue excelente y sigue siendo la más reconocida hasta el día de hoy porque el traductor logró hacer suyos los pensamientos de León Hebreo.

El Inca Historiador: La Florida del Inca.

Después de acabar la traducción de los *Diálogos* de León Hebreo, el Inca tomó otro tema: la elaboración de obras históricas. Entre paréntesis aludiré, en primer lugar, a un ensayo ológrafo escrito por él de veintiocho páginas, cuyo original se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Este documento fue publicado por Miguel Laso de la Vega, en 1929,⁵⁵³ y vuelto a transcribir por Raúl Porras en 1951. Dicho documento había sido escrito con el propósito de servir de prólogo a la obra *La Florida del Inca*, pero el autor no lo incluyó. Se titula *Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas, con algunos pasos de historias dignas de memoria*. Es un tipo de genealogía muy usual en el siglo XVI, que demuestra el deseo de Garcilaso por dar a conocer sus raíces tanto españolas como indígenas. En él es notorio el interés por la historia que muestra ya el Inca y se observa el cuidado que puso el autor en la cronología al rastrear e hilvanar la ascendencia de sus apellidos, cosa que hace después

⁵⁵² Aurelio Miró Quesada, *op. cit.* p. 126.

³⁷² *Apud.* Francisco Carrillo Espejo, *op. cit.* p. 48.

con los hechos que relata en las otras obras históricas, siempre cotejando textos e investigando en busca de la verdad de los acontecimientos narrados.

Su sentido de la historia se manifiesta con más fuerza en la ya famosa obra *La Florida del Inca. Historia del adelantado Hernando de Soto, Gobernador y Capitán General del Reino de La Florida, y de otros heroicos cavalleros españoles e indios; escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de Su Magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de los reynos y provincias del Perú*. Por causas y trámites diversos, *La Florida* vio la luz por primera vez en 1605, en Lisboa, impresa por Pedro Crasbeek. La segunda edición de esta obra, fue la publicada en Madrid, dirigida a la Reyna Nuestra Señora, el Año de 1722 a costa de Nicolás Rodríguez Franco, 2 volúmenes.; una tercera, es la de 1803, editada en Madrid, por Villalpando; la cuarta es la de 1829, Madrid, imprenta de los hijos de Doña Catalina Piñuela, 2 volúmenes. Siguiendo a Durand añadiré que también se ha traducido a diferentes idiomas: francés, alemán, inglés y flamenco. Durand menciona además algunas antologías de *La Florida* en español.⁵⁵⁴

La Florida es la narración de la epopeya que llevó a cabo un grupo de españoles, bajo el mando del adelantado Hernando de Soto en el territorio americano que ellos mismos denominaron Florida, debido a que fue descubierto el día de Pascua Florida. Este hecho histórico fue narrado a Garcilaso por un testigo presencial, Gonzalo Silvestre, quien fue la fuente principal de donde el Inca tomó los datos para redactar dicha obra. Silvestre formó parte de esta expedición y según Garcilaso, “fue muy buen soldado y muchas veces fue caudillo, y se halló en todos los sucesos de este descubrimiento, y así pudo dar la relación de esta historia tan cumplida como va”.⁵⁵⁵ Garcilaso lo menciona constantemente en los diferentes capítulos de este libro. Dicho testigo había colaborado también en la conquista de tierras peruanas y vivió sus últimos años en una ciudad de España llamado Posadas, cerca de Córdoba, lugar en donde coincidió con el Inca. El cronista, de manera honesta, continuamente hace alusión a que él fue simplemente el conducto para relatar esta historia, ya que consideraba no debía perderse. El Inca coteja esta narración oral con otras dos crónicas que tratan sobre el mismo tema, de otros dos testigos de vista. Una de las crónicas se llama *Las peregrinaciones*, escrita por Alonso Carmona quien, también había participado en esta expedición a la Florida. El propio Inca recuerda que Alonso de Carmona pasó seis años

⁵⁵⁴ José Durand, "Estudio bibliográfico", en Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. LXXI-LXXXV, (*Serie Cronistas de Indios*).

⁵⁵⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida...*, p. 6.

peregrinando por la Florida y que, una vez vuelto a su patria gustaba recordar aquella peregrinación.⁵⁵⁶

La otra crónica con la que el Inca comparó su obra fue la llamada *La Relación*, de Juan Coles. Esta le sirvió para abundar en datos y comparar, una vez más, la información que ya tenía sobre la expedición de Soto. Garcilaso confiesa que gracias a Carmona y Coles pudo volver a redactar con más amplitud el texto, a tal grado que afirma “que se vea como tres relaciones son una misma”.⁵⁵⁷ Estos comentarios que proporciona el autor, permiten darnos cuenta que las fuentes consultadas para la elaboración de *La Florida*, fueron de primera mano y el hecho de que las cotejara entre sí demuestra el gran sentido histórico que se estaba desarrollando en Garcilaso. Existe otra fuente, la cuarta, que probablemente leyó, a la cual Miró Quesada hace referencia en el “Prólogo”⁵⁵⁸ que escribió a la obra *La Florida del Inca*; es la narración escrita por un hidalgo portugués, en la ciudad de Evora en 1557 y titulada *La Relaçom verdadeira dos trabalhos q'ho Governador don Fernando de Souto y certos fidalgos portugueses passaram no descubrimento da provincia de Florida*. Miró Quesada presume que el Inca leyó esta fuente por la semejanza que hay en muchos de los pasajes narrados, aunque comenta que el propósito con que ambas fueron escritas es diferente. Hay que resaltar que, a diferencia de las tres anteriores, Garcilaso nunca la cita.

En el “Proemio al lector” de *La Florida*, el Inca explica la intención que tuvo al escribir este libro. Dice que, conversando con un caballero que participó en la expedición de la Florida y al oírle narrar las hazañas tan grandes que allí habían ocurrido, no quiso que éstas cayeran en el olvido; y recuerda su identidad: “porque soy hijo de un español y de una india, importuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, sirviéndole yo de escribiente”⁵⁵⁹. Sin embargo, no fue fácil llevar a cabo esta tarea de rescate de la historia por lo que la obra quedó terminada más de veinte años después. Añade que otro de los objetivos que pretendía era que la nueva tierra fuera colonizada: “se esfuerce España a la ganar y poblar [...] donde envíe a habitar a sus hijos, como hacían los antiguos romanos cuando no cabían en su patria”.⁵⁶⁰ El Inca pensaba que las tierras que se iban descubriendo no sólo fueran exploradas sino

⁵⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁵⁷ *Ibid.* p. 7.

⁵⁵⁸ Aurelio Miró Quesada, “Prólogo”, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. L I. *Serie Cronistas de Indias. (Biblioteca Americana)*.

⁵⁵⁹ Inca Garcilaso de la Vega *La Florida...*, p. 9.

⁵⁶⁰ *Ibid.* p. 6.

también habitadas ya que, de esta manera, sería más fácil y provechoso que se lograra una mejor y firme evangelización de infieles.

El autor divide su obra en seis libros, “conforme a los seis años que en la jornada se gestaron”,⁵⁶¹ del año 1538 al 1543, con un total de ciento setenta capítulos. En la portada de cada libro escribe una pequeña sinopsis de lo que trata. El libro primero contiene quince capítulos: La descripción de ella [La Florida] las costumbres de sus naturales; quién fue su descubridor, y los que después acá han ido; la gente que Hernando de Soto llevó; lo que en la Habana ordenó y proveyó, y cómo se embarcó para la Florida.

Lo más relevante de este libro son los grandes preparativos que tuvo que hacer Soto para llevar a cabo esta difícil empresa así como su viaje a Valladolid para conseguir la licencia de Carlos V. Soto fue nombrado por el rey adelantado y capitán general de la Florida y gobernador, cargo que también recibe para la isla de Santiago de Cuba. Hay un suceso que se narra en el capítulo XII en el que quiero detenerme ya que es un hecho a mi parecer muy terrible y que Garcilaso solamente refiere como un caso notable. El Inca, en este capítulo, narra cómo después de que ellos salieron de Santiago de Cuba en 1538, “tierra próspera y rica y muy poblada de indios”, éstos dieron en ahorcarse todos. El motivo que el autor atribuye como causa de este suceso pavoroso fue que en:

toda aquella región de tierra sea muy caliente y húmida, la gente natural que en ella había era gente regalada y floja para poco trabajo [...] por la mucha fertilidad [...] que por poco maíz que sembraran cogían por año más de lo que habían de menester para el sustento de la vida natural [...] y, como no conociesen el oro por riqueza ni lo estimasen hacíaseles de mal el sacarlo de los arroyos [...] y sentían demasiadamente, por poca que fuese, la molestia que sobre ello les daban los españoles [...] se ahorcaron de tal manera y con tanta priesa[...]era lástima del mundo verlos colgados [...] como pájaros zorzales cuando les armas lazos.

Este “caso notable” para el Inca, a mí me parece uno de los pasajes más sombríos que se han escrito sobre las repercusiones de la Conquista en el Nuevo Mundo pues denuncia que, a pesar de que ya habían pasado más de cuarenta y tantos años del descubrimiento, el sentir de los indígenas por el abuso que los españoles hicieron de ellos no había cambiado y cómo la irrupción tan violenta que sufrieron, causó un cambio en sus

⁵⁶¹ *Loc. cit.*

costumbres y su manera de vivir que no soportaban, al grado que prefirieron matar a sus hijos y morirse.

El cronista dividió el segundo libro de esta obra, en dos partes para que no fuera tan tedioso. La primera parte contiene treinta capítulos, cuyos principales tópicos Garcilaso enumeró de la siguiente manera:

Relata cómo el gobernador llegó a la Florida y halló rastro de Pánfilo Narváez y un cristiano cautivo al que atormentaban los indios; los tormentos y la cruel vida que los indios le daban; las generosidades de un indio, señor de vasallos; y los sucesos que acaecieron en las primeras ocho provincias que descubrieron.

En esta parte de la obra me parece importante la descripción que geográfica que hace el Inca y el discurso soberbio y erudito que pronuncia el cacique Vitachuco:

Bien parece que son mozos y que os falta juicio y experiencia para decir lo que acerca de estos españoles decís [...] y que son muy valientes y hijos del Sol [...] ¿No miráis que estos cristianos no pueden ser mejores que los pasados, que tantas crueldades hicieron en esta tierra, pues son de una misma nación y ley?⁵⁶²

Por la elocuencia y las palabras que conforman este discurso, es obvio que Garcilaso lo puso en boca del cacique. Es un discurso, muy bello hecho al estilo de los clásicos, que tan en boga estaban en esa época.

La segunda parte contiene veinticinco capítulos, que Garcilaso organizó alrededor de los siguientes temas: Donde se verán las muchas y bravas peleas que, en pasos dificultosos, indios y españoles tuvieron en la gran provincia de Apalache; la prisión de su cacique, su extraña huida y la fertilidad de aquella gran provincia.

En ellos relata las vicisitudes y luchas a que los españoles se enfrentaron al tratar de conquistar estas tierras de la Florida, en busca del oro y plata que era su motivo fundamental, al igual que capturar esclavos. El Inca hace hincapié en aclarar que el territorio, que Hernando de Soto llama provincia de Apalache era diferente al que había descubierto Pánfilo de Narváez y que en la crónica *Comentarios [Naufragios]* había descrito Alvar Núñez Cabeza de Vaca.⁵⁶³ Esto da una visión de lo bien documentado que estuvo el Inca al hacer esta historia de *La Florida* y lo bien que logró eslabonar los acontecimientos, dándole al relato gran continuidad y fluidez. También narra que llegaron a la bahía de Aute y encontraron restos arqueológicos de la expedición de Pánfilo de Narváez.

⁵⁶² *Ibid.* libro II, primera parte, capítulo XXI.

⁵⁶³ *Ibid.* libro II segunda parte, capítulo IV.

El libro tercero contiene treinta y nueve capítulos en los que se narra, entre otros sucesos, las peripecias de los españoles a veces bien acogidos y a veces muertos de hambre; las generosidades de la señora Cofachiqui y de otros caciques, señores de vasallos; algunas batallas y ciertas costumbres de los indios respecto de las mujeres adúlteras y un motín que intentaron hacer algunos soldados.

En este libro se destaca una vez más, cómo la ayuda que los indígenas prestaron en algunos momentos a esta expedición, evitó que todos los españoles murieran, al igual que sucedió en otras partes de América que se conquistaron antes. Garcilaso resalta, en este libro III, la codicia de los españoles, quienes con el impulso de buscar oro y plata, se adentraron en la región, aunque en ocasiones sólo encontraron cobre muy amarillo y otro metal llamado margajita o marcasita. Este hecho, dice el cronista, empezó a decepcionar a los españoles.

El libro cuarto contiene dieciséis capítulos entre los cuales destaco: la muerte de muchos españoles por falta de sal; cómo llegan a Chisca y pasan el Río Grande; procesión que indios y españoles hicieron para adorar la cruz, pidiendo a Dios mercedes; y cómo hallan los españoles invención para hacer sal.

De este libro quiero destacar dos sucesos: el primero, cuando un cacique de la región le pidió al gobernador Soto que rezara a su Dios para que lloviera. Es comprensible este pensamiento de simpatía hacia el Dios de los españoles ya que éstos eran más poderosos, simpatía que debe haber aumentado después de que hicieron una procesión ante la cruz implorando que lloviera y llovió “por más de quince días”.⁵⁶⁴ Y el segundo episodio, que quiero mencionar, es la desesperación y rabia que sintió el adelantado porque algunas de sus gentes tramaban desertar y abandonar la expedición y que Garcilaso recoge en el siguiente discurso:

¿A qué deseáis volver a España? ¿Dejastes en ella algunos mayorazgos que ir a gozar? ¿A que queréis ir a México? ¿A mostrar la vileza y poquedad de vuestros ánimos, que, pudiendo ser señores de un tan gran reino donde tantas y tan hermosas provincias habéis descubierto [...] iros a comer a mesa ajena, pudiéndola tener propia? [...] nadie presuma ausentarse por preeminencias que tenga, que le cortaré la cabeza [...] mientras yo viviere nadie ha de salir de esta tierra, sino que la hemos de conquistar y poblar o morir en la demanda.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ *Ibid.* libro IV, capítulo VI.

⁵⁶⁵ *Ibid.* libro IV, capítulo XI.

Además de ser un discurso valiente y profético, el gobernador lo cumplió al pie de la letra ya que murió antes de que terminara la expedición sin que nadie saliese.

El libro quinto está dividido en dos partes. La primera contiene ocho capítulos en los que el Inca narra varias aventuras de los castellanos en su travesía por ocho provincias; y la muerte lamentable del gobernador Hernando de Soto con sus dos entierros.

Parte importante de este libro son las proezas de los españoles y algunas hazañas de los indígenas. También hay párrafos en los que se narra cómo el adelantado se da cuenta que su empresa se estaba desmoronando y que no lograría sus objetivos por lo que recapacita en la necesidad de poblar:

Porque no dejaba de entender que si él se perdía o moría sin dar principio al poblar la tierra que en muchos años después no se juntaría tanta y tan buena gente y tantos caballos y armas como él había metido en la conquista.⁵⁶⁶

Quiero destacar el cuidado que Garcilaso daba a la relación de esta historia, ya que en este mismo capítulo pide disculpas por no exponer con exactitud los datos geográficos, cuando es más bien de maravillar la similitud con que describió los lugares y la capacidad de documentarse del cronista, quien sin haber estado nunca por esas regiones, logró hacer una buena relación geográfica.

En esta primera parte no se puede dejar de hacer mención de la muerte del gobernador Hernando de Soto, que Garcilaso narra en el capítulo VII, de manera muy emotiva. Todo el capítulo es una alabanza hacia su persona, lo compara en destreza con la lanza con Gonzalo Pizarro que era reconocido como el mejor: “y pocas tan buenas, y ninguna mejor, si no fue la de Gonzalo Pizarro, a la cual de común consentimiento, se le dio siempre honra del primer lugar”. Tampoco podemos dejar de destacar el entierro de Hernando de Soto ya que sus soldados, que lo querían como a un padre, para protegerlo de que fuera ultrajado por los indígenas, intentaron esconder su sepultura y al no lograrlo, desenterraron su cadáver y lo metieron en una encina, a la que le habían hecho un hueco:

Y pusieron en el trozo de la encina con tablas clavadas que abrazaron el cuerpo [...] y con muchas lágrimas y dolor [...] lo pusieron en la

⁵⁶⁶ *Ibid.* libro V, primera parte, capítulo III.

corriente del río encomendando su ánima a Dios, y le vieron irse luego al fondo.⁵⁶⁷

Comprobamos otra vez, en este capítulo VIII, la amplia cultura histórica, del cronista que compara el entierro del adelantado con el funeral de Alarico, el godo bárbaro que invadió Roma y quien también fue sepultado en el lecho de un río, el Bisento. Vale la pena subrayar que este entierro según dice el Inca sucedió “mil ciento treinta y un años antes” del tiempo en que está escribiendo su obra o sea fue en el año 410. Este dato traído a la memoria por el cronista, aparte de hablar de sus conocimientos históricos, demuestra su buena memoria y lo oportuno de su remembranza.

La segunda parte del libro quinto, contiene quince capítulos, en los cuales el núcleo principal de la narración es la retirada de los españoles y todos los peligros a que se enfrentaron hasta su llegada a la costa.

De esta segunda parte sólo resaltaré el descontrol y el desánimo que hubo entre los expedicionarios una vez muerto el adelantado Hernando de Soto y que terminó con el abandono de la empresa. Este hecho de abandonar las tierras sin poblar, fue muy criticado por el cronista, ya que los españoles habían perdido, según él, una oportunidad única de colonizar esta región para la Corona de España, además de grandes honores y fama. Actualmente nos extraña la manera de pensar del Inca porque él pertenecía a un pueblo conquistado. Sin embargo, tal parece que conquistar para él era algo usual y en cierto sentido una obligación de los países, en este caso de España. Esta actitud extraña para nosotros, deja ver que en esos siglos conquistar territorios era una hazaña y se juzgaba con otra moral.

El último libro de esta gran obra es el sexto y contiene veintiún capítulos que versan sobre los problemas que los españoles enfrentaron con los indígenas en los últimos días de su travesía por el río; la llegada de los españoles a la mar; y los sucesos de cincuenta y cinco días de navegación hasta llegar a Pánuco; la buena acogida que la imperial ciudad de México les hizo y cómo se derramaron por diversas partes del mundo. Uno de los hechos a mencionar es el que viene en el capítulo V de este libro, donde cuenta que al desembarcar, para proveerse de comida y agua en un poblado a orillas del río Mississippi, un grupo de españoles, bajo el mando de Gonzalo Silvestre fue atacado por los naturales de la región, los cuales casi los matan, logrando escapar por minutos, pero perdieron los últimos caballos que les quedaban y que habían bajado de los bergantines con ellos: “perecieron los caballos que para este descubrimiento y

⁵⁶⁷ *Ibid.* libro V, capítulo VIII.

conquista de la Florida habían entrado en ella”. También relata en el capítulo VII la muerte de un grupo de soldados que en el “decimosexto día de navegación perdieron la vida “cuarenta y ocho hombres de los mejores y más valientes que en la armada iban”.

En resumen en este último capítulo Garcilaso hace una comparación de los hombres que llegaron a la Florida: “mil hombres toda gente lucida, apercebida de armas y arreos de sus personas y caballos, [trescientos cincuenta] tanto que hasta entonces [...] no se ha visto tan buena banda de gente y caballos”, con los que se embarcaron de regreso hacia México, alrededor de trescientos cincuenta españoles y unos treinta indios. Algo que me llamó la atención fue que en este último libro, Garcilaso utiliza un vocabulario marino al narrar la huida de estos hombres, por río y mar; no utiliza palabras comunes como son: proa, popa, estribor, babor, sino que usa otras como ciar, que significa remar hacia atrás, zabordar, que quiere decir varar o encallar el barco en tierra. Es loable el conocimiento del lenguaje que tenía este escritor y el uso que hace de él.

A lo largo de estos seis libros, el lector puede darse cuenta del oficio de historiar que tiene el Inca, cómo hila y teje la narración de los hechos que va presentando; retoma ciertos pasajes a los que hizo alusión en otros capítulos del libro, en el momento preciso en que se habla de algo ligado con el tema; por ejemplo: en el capítulo XVIII de este último libro, al narrar la acogida tan esplendorosa que les dio el Virrey Antonio de Mendoza y sus gentes a los soldados que llegaron a México de la Florida, retoma Garcilaso un pasaje, que ya cité textualmente, del capítulo XI del libro IV, en el que habla de la amonestación que Soto había hecho a sus gentes durante la expedición, cuando éstas se habían amotinado en la provincia de Mauvila y les recrimina el porqué se querían venir a México a dar lástima y a comer en casa ajena cuando podrían tener la suya propia. Lo trae magistralmente a colación al escribir que estos soldados, al notar lo mucho en que se valoraban las pocas perlas, aljófares, gamuzas y pieles que habían traído de la Florida, se arrepentían de haber dejado pasar la oportunidad de haberse hecho de tierras en donde había abundancia de todo.

En *La Florida* se afianza la vocación de historiador y de escritor de primera categoría de Garcilaso. Es una narración de gran estilo literario y por eso se le ha llamado *La Araucana* en prosa,⁵⁶⁸ que muestra los grandes recursos estilísticos con que contaba el Inca. Aquí es claro cómo inserta, en algunos capítulos, aspectos típicos de la novela italiana como son, el recrear “la cortesía medieval y renacentista” en estas tierras

⁵⁶⁸ Miró Quesada *El Inca Garcilaso...*, p. 151.

americanas. Algunos estudiosos resaltan que también introduce en esta obra el relato en primera persona, “la nota más distintiva de los orígenes literarios hispanoamericanos”.⁵⁶⁹ Es una obra de mucho mérito, y que será puerta de entrada para las siguientes.

El Inca historiador: Los Comentarios reales.

La obra histórica más extensa e importante del Inca Garcilaso de la Vega se refiere al Perú. Como ya se ha dicho es un relato que abarca desde el inicio del imperio incaico, hasta el siglo XVI. Esta obra se publicó en dos libros: los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú* que fueron pensados por el Inca como una gran crónica. El título exacto de los *Comentarios* es: *Primera parte de Los Comentarios reales que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles pasaran a él*, dirigidos a la Serenísima princesa doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bragança e impresos en Lisboa en las oficinas de Pedro Crasbeeck, MDCIX. Dicha obra, pronto se hizo universal, traducida a varias lenguas como ya se ha dicho al hablar de *La imagen del Inca Garcilaso a través de sus biógrafos*. Mencionaré la segunda edición, en la que me voy a basar para esta investigación y es la que se publicó en Madrid, en 1723, enmendada: y añadida de la vida de Inti Cusi Tituiupanqui, penúltimo Inca; con dos tablas una de los Capítulos y otra, de las Cosas Notables. En la Oficina Real y a costa de Nicolás Rodríguez Franco. Entre las ediciones modernas más destacadas que se han hecho nombraremos la que estuvo a cargo de Angel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, Editores, S.A. 1943, 2 Vols.; y la que hizo la Universidad Nacional de San Marcos en 1959, con prólogo de José Durand Flores. Por último, quiero mencionar dos ediciones recientes la de Dolores Bravo de 1982, de la Secretaría de Educación Pública y otra, la del Fondo de Cultura Económica de 1995, con edición, índice analítico y glosario de fue Carlos Aranibar, la cual me ha sido de mucha ayuda, particularmente por contar con un lenguaje muy accesible y un glosario muy completo.

Empezaré por mencionar las principales fuentes consultadas por el Inca para elaborar los *Comentarios*, fuentes que él mismo cita a lo largo de su obra. Entre ellas tenemos: la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara; la *Historia*

⁵⁶⁹ Raquel Rodríguez Chang, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, Siglos XVI y XVII*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982, p. 117. (*Studia Humanitatis*.)

del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú, de Agustín de Zárate; la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León; la *Historia Natural y moral de las Indias* de José de Acosta; la *Historia del Perú* de Diego Fernández y desde luego el padre Blas Valera, cuyos papeles se perdieron en el saqueo de Cádiz de 1596 por los ingleses, hecho que ya mencionamos, y de quien dice el Inca que “escribía la historia de aquel Imperio en elegantísimo latín”. Los papeles escritos por tan notable autor quedaron tan destrozados que, comentaba el Inca, “falta lo más y mejor”.⁵⁷⁰ Garcilaso recibió dichos escritos del jesuita Pedro Maldonado de Saavedra. Estos cronistas fueron las fuentes principales a las que el Inca recurrió en su obra, más no las únicas. En varios de los aspectos que trata en su crónica mucho se apoya en ellos, pero siempre los cita e inclusive, como él dice, “los glosa y comenta”. Además contó con la ventaja de conocer la lengua quechua, lo que le proporcionó abundancia de fuentes orales. Aclara que va a escribir sobre el origen de los Incas basándose en la historia oral, “lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y a otros sus mayores acerca de este origen y principio”.⁵⁷¹ Muchos de los pasajes de la antigüedad inca sobre los que escribió el cronista, los escuchó directamente de parientes maternos, tíos, primos y amigos, que le relataron el comienzo del imperio incaico, el origen divino de los incas, sus tradiciones, su religión y su historia. Muchas de estas creencias cosmogónicas se las platicaron y él las recibió como partícipe de aquella cultura.

El conocimiento de la lengua quechua fue un hecho determinante para la comprensión e interpretación del pasado incaico, ya que la lengua fue un instrumento que le permitió penetrar a fondo en el pensamiento de ese pasado. Subraya el lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino que “el Inca es recordado, no sólo por su prosa y por la visión apasionada de sus antepasados, sino también por sus preocupaciones lingüísticas. Para Cerrón Palomino, las disquisiciones lingüísticas de Garcilaso, son un hilo conductor de su discurso y parte indiscutible de la argumentación histórica.”⁵⁷²

Es importante hacer hincapié en algo que ya mencioné con anterioridad, y es que la visión que Garcilaso proporciona del mundo antiguo incaico se basa en este tipo de fuentes primarias adquiridas, repito, en su propia lengua, el quechua. Aprovecho para subrayar que en el imperio incaico, el quechua era obligatorio para todos. Garcilaso en

⁵⁷⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo VI.

⁵⁷¹ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

⁵⁷² Rodolfo Cerrón Palomino ha reconstruido los conceptos gramaticales que el Inca esboza a lo largo de su obra, especialmente en los *Comentarios reales*. Subraya los correspondientes a fonología, morfosintaxis y semántica del quechua. Vid. “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”, en *Amerindia. Revue d’Ethnolinguistique Américaine*, Paris, A.E.G. 1995, v. 19-20, p. 191-202.

el capítulo I del libro VII, refiere que: “mandaron aquellos reyes aprender la lengua general para cuya enseñanza pusieron en cada provincia maestros Incas.” Esta fungía como una lengua franca entre todos los pueblos. Pero el Inca en este capítulo, informa que había otra lengua, que sólo hablaban los de sangre real, entre ellos, “como lenguaje divino” y que no entendían, ni era lícito que la aprendieran los demás indios. Y que, para cuando el Inca estaba viviendo en España, le informaron sus amigos peruanos que dicha lengua ya no existía pues “como pereció la república [...] también el lenguaje de ellos”. Recordemos que los incas también tuvieron los *quipus*, un sistema de nudos que tejían, y al que tenían acceso los *quipucamayus* [especie de contadores] que utilizaban éstos para llevar en orden las cuentas de la administración económica. Los *quipus* también servían para, a través de nudos, marcar ciertas claves que les ayudaban a traer a la memoria determinados hechos históricos. El Inca supo utilizar los *quipus*: “yo traté los *quipus* y nudos con los indios de mi padre”.⁵⁷³ Dicha cita comprueba que en Perú el Inca, tuvo conocimientos que le dieron acceso a sus tradiciones.

En el Proemio de los *Comentarios reales*, el Inca especifica los motivos que lo movieron a escribir esta obra:

Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del nuevo mundo, como la de México y la del Perú [...] no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar [...] Que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales como natural de la ciudad del Cuzco [...] tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado [...] Por lo cual forzado del amor natural de la patria me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles.

En las “Advertencias que siguen al “Proemio” insiste en el tema diciendo que escribe porque él conoce la lengua y la historia de su tierra con mayor profundidad que los historiadores españoles.

Los *Comentarios reales* constan de nueve libros con un total de doscientos sesenta y dos capítulos que tocan distintos temas, algunos de disciplinas modernas como arqueología, etnografía, sociología, y otros como la religión, flora, fauna e historia, todos ellos referentes a los incas y al Nuevo Mundo.

⁵⁷³ *Ibid.* libro VI, capítulo IX.

El primer libro contiene veintiséis capítulos, que resumo: “Donde se trata del descubrimiento del nombre del Perú. La idolatría y manera de vivir de antes de los reyes Incas. El origen de ellos. La vida del primer Inca y lo que hizo con sus primeros vasallos. Y la significación de los nombres reales”.

Me parece importante resaltar de este primer libro los datos que proporciona sobre la redondez de la tierra, así como la aclaración que Garcilaso hace de que el nombre de Perú y el de Nueva Castilla fueron impuestos por los españoles, y su intención de decir la verdad en esta narración:

Y aunque algunas cosas de las dichas [...] parezcan fabulosas me pareció no dejar de escribirlas, por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y menores que de su imperio cuentan. [...] que yo protesto decir llanamente la relación que mamé en la leche [...] y prometo que la afición de ellos no sea parte de dejar de decir la verdad del hecho.⁵⁷⁴

También considero que en este libro en que habla de los orígenes de los incas, hace una reflexión muy acertada ya que deja ver que esta base primordial de la historia es nebulosa en todos los pueblos pero que no por eso hay que menospreciarla.

El segundo libro contiene veintiocho capítulos, de los cuales cito algunos: “sobre la idolatría de los Incas. Y que intuyeron a nuestro Dios verdadero, que creyeron la inmortalidad del ánima y la resurrección universal. Dice sus sacrificios y ceremonias. Y que para su gobierno registraban sus vasallos por decurias: el oficio de los decuriones. La vida y conquistas de Sinchi Roca, segundo rey y las de Lloque Yupanqui, rey tercero. Y las ciencias que los Incas alcanzaron”.

Llama la atención el énfasis con que el Inca quiere demostrar en este segundo libro las coincidencias que existían entre los incas y los españoles en cuanto a creencias religiosas. En el capítulo III, dice que en Perú desde antes que los españoles llegaran, se veneraba la cruz y por lo mismo la cruz cristiana fue muy bien recibida. En el capítulo V también defiende a los incas idólatras porque no “eran viciosos como los de la antigua gentilidad del mundo viejo”⁵⁷⁵ aunque no siempre disculpa a los naturales, pero en su afán de contar la verdad aclara cuando algo es auténtico o no.

El libro tercero está formado por veintiocho capítulos: “contiene la vida y hechos de Maita Cápac, rey cuarto. El primer puente de mimbre que hubo en el Perú, la

⁵⁷⁴ *Ibid.* libro I, capítulo XIX.

⁵⁷⁵ *Ibid.* libro II, capítulo V.

admiración que causó. La vida y conquistas del quinto rey, llamado Cápac Yupanqui. El famoso puente de paja y enea que mandó hacer en el Desaguadero. La descripción de la casa y templo del sol y sus grandes riquezas”.

Además de estos temas que el Inca menciona, vale la pena destacar la descripción que hace de la grandeza de las construcciones de Tiahuanaco al decir: “destaca un cerro [...] hecho a mano tan alto que causa admiración [...] fundado en grandes cimientos de piedra, no se sabe para qué fue hecho ese edificio”. También cuenta de una gran muralla de piedra y cómo sorprende el que pudieran subir éstas ya que no había ninguna cantera cerca del lugar. En otro párrafo habla de unas portadas de piedra y alaba la forma en que están labradas: “las portadas son de una sola pieza, las cuales obras no se alcanza ni se entiende con qué instrumentos o herramientas se pudieron labrar”.⁵⁷⁶

Es interesante el comentario que hace el autor al hablar de la arquitectura de su tierra y subraya que los naturales de la región decían que los edificios de Tiahuanaco eran anteriores a los incas. Datos de estas maravillosas construcciones, dice el Inca, vienen citados en la obra de Cieza de León y de otro sacerdote, discípulo de él, llamado Diego de Alcobaza. A lo largo de este libro III, en casi todos los capítulos habla de las conquistas y la expansión que hicieron los diferentes reyes Incas, siempre recalando que éstos, antes de atacar a sus enemigos les pedían que se rindieran y conforme los pueblos se iban sometiendo, por paz o guerra, los trataban muy bien, dándoles sustento, vestido y cuidados.

El libro cuarto contiene veinticuatro capítulos: “Trata de las vírgenes dedicadas al sol. La ley contra los que las violasen. Cómo se casaban los indios en común y cómo casaban al príncipe heredero. La manera de heredar los estados. Cómo criaban los hijos. La vida de Inca Roca, sexto rey; sus conquistas, las escuelas que fundó y sus dichos. La vida de Yahuar Huácac, sétimo rey. Y de un extraño fantasma que apareció al príncipe, su hijo”.

En este libro continúa hablando de las conquistas de los reyes Incas, quienes seguían expandiéndose por todo el Perú, bajo el pretexto de la religión. Éstos estaban convencidos que tenían que civilizar a los demás pueblos para atraerlos a su dios, el sol. Garcilaso resalta en el capítulo XIX el buen gobierno que llevó el sexto rey Inca Roca. Narra que el gobierno del Yahuar Huácac no fue bueno, ya que era enemigo de atacar a

⁵⁷⁶ *Ibid.* libro III, capítulo I.

las poblaciones, era un poco más pacifista. Este acobardado rey reinó poco tomando el poder su hijo quien fue un gran conquistador.

El libro quinto está formado por veintinueve capítulos: “como se repartían y labraban las tierras. El tributo que daban al Inca. La provisión de armas y bastimentos que tenían para la guerra. Qué daban de vestir a los vasallos. Que no tuvieron mendigantes. Las leyes y ordenanzas en favor de los súbditos, con otras cosas notables. Las victorias y generosidades del príncipe Inca Huiracocha, octavo rey. Su padre privado del Imperio. La huida de un gran señor. El pronóstico de la ida de los españoles”.

En estos capítulos Garcilaso reafirma que el sistema Inca era muy autoritario y paternalista. Como ejemplo menciona el tema de la tierra en el capítulo II en donde explica que, cuando era tiempo de sembrar, había gente especial, destinada por el estado para trabajar las parcelas de los que estaban impedidos o eran viudas o niños. El gobierno determinaba los días que los regidores de cada pueblo tenían que dedicar para esta ayuda: “Labradas las tierras de los pobres labraba cada uno las suyas ayudándose unos a otros como dicen, a tornapeón, luego labraban las del curaca”; si no seguían este orden los ahorcaban. También se destaca en este libro V, capítulo IX, el énfasis que pone el Inca en aclarar que no había pobres ni mendigantes aquí en Perú, ya que les proporcionaban la lana y el algodón necesario para que se vistieran los vasallos y sus familias.

El libro sexto consta de treinta y seis capítulos: “contiene el ornamento y servicio de la casa real de los Incas. Las obsequias reales. Las cacerías de los reyes. Los correos y el contar por nudos. Las conquistas, leyes y gobierno del Inca Pachacútec, noveno rey. La fiesta principal que hacían. Las conquistas de muchos valles de la costa. El aumento de las escuelas del Cuzco y los dichos sentenciosos de este Inca Pachacútec”.

De estos capítulos quiero hacer alusión al XX, ya que revela la solemnidad con que los Incas preparaban la fiesta principal del sol a la llamaban *Intip Raimi*, pascua solemne del sol; se celebraba el mes de junio, pasado el solsticio. El cronista describe que, en dicha fiesta, el Inca rey estaba presente y oficiaba como sumo sacerdote. Era una fiesta tan importante que se practicaba el ayuno y la abstinencia sexual desde días antes. En otro capítulo, el XXI, habla que en dicha celebración hacían sacrificios de ovejas machorras, carneros y corderos de todos colores, “el ganado natural de aquella tierra es de todos colores como los caballos en España”; a los carneros y a los corderos

les abrían el costado izquierdo y les sacaban el corazón, pulmón y gazgorro”. El ganado, ovejas, carneros y corderos a que el Inca se refiere son las llamas y los huanacus, tema del que hablaré más adelante, cuando llegue al libro octavo.

El libro séptimo contiene veintinueve capítulos: “En el cual se da noticia de las colonias que hacían los Incas. De la crianza de los hijos de los señores. De la tercera y cuarta fiesta principal que tenían. De la descripción de la ciudad del Cozco. De las conquistas que el Inca Yupanqui, décimo rey, hizo en el Perú y en el reino de Chile. De la rebelión de los Araucus contra los españoles: de la muerte de Valdivia. De la fortaleza del Cozco y sus grandezas”.

En este libro Garcilaso se detiene en un tema que ya mencioné en el apartado de las fuentes orales. Es el que se refiere a las dos lenguas que hablaban los Incas, una que era obligatoria para todo el pueblo y otra para la nobleza, de la cual poco se sabe. La del pueblo, lengua cortesana, como ya se dijo, el quechua, llegó a ser lengua general, que debían saber todos los incas así como los pueblos conquistados. El Inca cita a Valera, quien dice que el quechua se habló desde “Quito hasta el reino de Chile y hasta el reino de Tucma”, y él añade lo siguiente:

por este artificio domesticaron y unieron los Incas tanta variedad de naciones diversas y contrarias en idolatría y costumbres como las hallaron y sujetaron a su imperio. Y los trajeron mediante la lengua.⁵⁷⁷

No hay que olvidar, que lengua e imperio van juntos. La lengua ha sido un instrumento de dominación cultural hasta nuestros días. Una vez más se cumple el dicho de Antonio de Nebrija de que “siempre la lengua fue compañera del imperio; e de tal manera lo siguió, que juntamente començaron, crecieron e florecieron, e después junta fue la caída de entrambos”.⁵⁷⁸ Aunque en esta frase, Antonio de Nebrija se refiere a la antigüedad clásica, de hecho se ha venido aplicando al imperio español, pero se puede utilizar en muchas otras situaciones históricas. También quiero aclarar que la frase proviene del humanista florentino Lorenzo Valla, quien la acuñó en sus *Elegantiae*, y de quien la tomaron Nebrija y el gramático portugués Fernando de Oliveira.⁵⁷⁹

El libro octavo contiene veinticinco capítulos: “Donde se verán las muchas conquistas que Tupac Yupanqui, undécimo rey, hizo. Y tres casamientos que su hijo

⁵⁷⁷ *Ibid.* Libro VII, capítulo III.

⁵⁷⁸ Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quillis, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 97.

⁵⁷⁹ Sobre esta frase y su trascendencia, puede consultarse el estudio de Eugenio Asensio, “La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”, *Revista de Filología Española*, Madrid, C.S.I.C., 1960, v. XLIII, p. 309 – 413.

Huaina Cápac celebró. El testamento y muerte de dicho Tupac Inca. Los animales mansos y bravos. Mieses y legumbres. Frutas y aves. Y cuatro ríos famosos. Piedras preciosas, oro y plata. Y, en suma, todo lo que había en aquel imperio antes de que los españoles fueran a él”. Con mucho orgullo, se refiere en el primer capítulo de este libro, a Túpac Yupanqui, a sus muchas conquistas y al ejército de cuarenta mil hombres que éste levantó para seguir expandiendo su imperio”. Para sacar a los vencidos de las bestialidades”.

En algunos de estos capítulos el Inca proporciona una excelente información sobre los productos originales del Perú, anteriores a la llegada de los españoles como la papa y la coca, entre otros muchos. También narra que existía en Perú una gran diversidad de fauna, dentro de la cual destaca el puma, que es el león típicamente americano. Respecto del ganado vale la pena destacar que utiliza nombres castellanos como carneros, ovejas y corderos en lugar de lo que eran: llamas y huanacus; también menciona a las vicuñas con el nombre de venados. Es interesante el comentario que hace acerca de que no había aves domésticas, sino sólo una especie de pato. También habla del cóndor y de las águilas, animales muy nombrados en la literatura peruana.

El libro noveno contiene cuarenta capítulos: “Las grandezas y magnanimidades de Huaina Cápac. Las conquistas que hizo, los castigos en diversos rebelados, el perdón de los Chachapuyas. El hacer rey de Quito a su hijo Atahuallpa. La nueva que tuvo de los españoles: la declaración del pronóstico que de ellos tenían. Las cosas que los castellanos han llevado al Perú, que no había antes de ellos. Y las guerras de los dos hermanos reyes Huáscar y Atahuallpa. Las desdichas y las crueldades del uno y del otro”.

En este libro narra el final del gran imperio incaico a la muerte de Huaina Cápac, el doceavo rey para los Incas. Describe su vida, sus hazañas y las conquistas que alcanzó. En el capítulo X deja ver que dicho rey ya percibía la existencia de un solo Dios que era superior al sol. Dice que si Huaina Cápac hubiera estado vivo cuando llegaron los españoles, fácilmente habría aprendido la doctrina cristiana. En el capítulo XIV, comenta que desde 1515, Huaina Cápac supo que los españoles estaban en la costa del Perú, así que vivió ocho años, hasta 1523 que murió, con el conocimiento del arribo de éstos. Cuenta de algunos acontecimientos que los agoreros interpretaban como el final del imperio, por ejemplo, el episodio del águila que cayó en plena celebración de la fiesta del sol y se murió; o los temblores y terremotos, que se sintieron con mayor intensidad que otras veces; o la aparición de varios cometas que fueron vistos en el

espacio y de los tres círculos, que una noche, dice el Inca, se vieron alrededor de la luna: “el primero de color sangre, el segundo de color negro que tiraba a verde y el tercero parecía de humo”. Según los adivinos que consultó el rey, estos presagios vaticinaban guerras civiles entre los incas, la destrucción de su religión y la enajenación del imperio. Todos ellos eran agüeros que Huaina Cápac fingió no creer por no alarmar a su pueblo. Llama la atención que algo similar pasó en México con Moctezuma. En los capítulos finales de este libro narra la lucha, por reinar en todo el imperio, entre los dos hijos de Huaina, Huáscar y Atahualpa, y la crueldad de Atahualpa, quien fue el vencedor. Una vez que venció se vengó de toda la descendencia de su medio hermano y ello dio como resultado que se dividiera el imperio, hecho que ayudó a los españoles a conquistar el Perú.

En suma, los nueve libros que conforman los *Comentarios reales*, son una amplia secuencia histórica en la que se narra los distintos mitos de origen, el pasado de los incas como los civilizadores de los demás pueblos que vivían en la región y la vida de cada uno de los doce reyes que hubo hasta la llegada de los españoles con todas sus conquistas y las expansiones que hicieron en su territorio, sus leyes y el orden de su gobierno, en paz y en guerra. Además de estos hechos históricos quiero recalcar que los *Comentarios* son un arsenal de saber enciclopédico: rasgos geográficos, flora, fauna, pueblos, culturas y lenguas, costumbres y modos de vida. Algo que considero necesario destacar es que, a mi parecer, el título de *Comentarios reales* se refiere, desde luego, a los reyes Incas, pero también él mismo deja ver, en algunos pasajes de su obra, que son reales porque son genuinos y verdaderos frente a las crónicas de los historiadores españoles.

El Inca Historiador: La Historia general del Perú.

La *Historia general del Perú* es la segunda parte de la gran crónica que Garcilaso escribió sobre el Perú, aunque como ya comenté, *La Historia* se publicó una vez muerto éste, como un libro independiente de los *Comentarios*. El título completo es el siguiente: *Historia General del Perú. Trata El Descubrimiento Del; y cómo lo ganaron, los españoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo, y levantamiento de Tiranos: y otros sucessos particulares, que en la Historia se contienen.* Escrita Por El Inca Garcilasso de la Vega; capitán de su Magestad. Dirigida A La Limpissima Virgen María, madre de Dios, y Señora nuestra. Con privilegio real. Editado En Córdoba, por la viuda de Andrés Barrera, y a su costa.

Año MDCXVII. La segunda edición enmendada, y añadida con dos tablas, una de los capítulos y otra de las materias se publicó en Madrid en la Oficina Real, y a costa de Nicolás Rodríguez Franco, en 1722. Entre las modernas del siglo pasado sólo mencionaré la *Historia general del Perú*, hecha por Angel Rosenblat, de la universidad de Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1944, 3 Vols. Y por último la que se publicó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, 1962, con un “Estudio Preliminar” de José Durand Florez.

Las fuentes a que el Inca recurrió para escribir esta historia fueron casi las mismas que consultó para los *Comentarios*: Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*; Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias*; Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*; Diego Fernández, *Historia del Perú*; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*; Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*; Ariosto, *Orlando Furioso*; Alonso de Ercilla *La Araucana*. Utilizó también fuentes no publicadas, ya que contó con información indirecta de muchos hechos contenidos en los papeles de Pedro la Gasca, que el Inca leyó en la obra de Diego Fernández, alias el Palentino. Existe un tercer tipo de fuente que no podemos dejar de mencionar y es la experiencia obtenida como resultado de sus vivencias y participación en muchos de los hechos que relata, tanto de sus años que pasó en Perú, como de los que pasó en España. Además que siempre estuvo en contacto con compañeros y amigos que le aportaron valiosos datos.

Los motivos que impulsaron al Inca a escribir la *Historia*, los manifiesta en el “Prólogo”, en donde comenta que fueron tres las causas que le movieron a escribir: la primera, “por dar a conocer al universo nuestra patria”; la segunda, “conmemorar a los conquistadores españoles que con su valor, destreza e inteligencia ganaron, para Dios, para su Rey y para sí, aque ese imperio, cuyos nombres, dignos de cedro viven en el libro de la vida y vivirán inmortales en la memoria de los mortales”; y, la tercera “por querer hacer algo de provecho con su tiempo y no estar de ocioso, que no conduce a nada”.

La *Historia* está dividida en ocho libros con un total de 268 capítulos, en los que se narra un tiempo histórico que abarca un espacio temporal de aproximadamente cuarenta años, desde la Conquista del Perú por los españoles, hasta la muerte del virrey Francisco Toledo en España en 1582. A continuación los describiré brevemente.

El primer libro contiene cincuenta y un capítulos entre los cuales destacaré los siguientes: la formación de un triunvirato que tres españoles hicieron para ganar el

imperio del Perú; los trabajos que pasaron en su Descubrimiento; Cómo llegaron a Túmpiz. La prisión de Atahuallpa. La muerte de los dos Reies Incas.

De manera particular quiero hacer mención del capítulo XXVI, titulado: “Coteja el Autor lo que ha dicho, con las Historias de los Españoles”, en el cual, de manera muy clara, muestra su método de trabajo, contrastando la interpretación de los datos. Aquí se ve cómo el Inca compara la descripción que hizo Gómara sobre la aprehensión de Atahuallpa con la de otros cronistas españoles. Todos coinciden en que a la captura de este rey Inca los soldados indígenas, aunque estaban armados, no pelearon contra los españoles, cuando tomaron preso a su rey, ya que éste así lo había ordenado, porque pensaba que los conquistadores eran los hijos del dios Viracocha. Garcilaso, por su parte, desde una perspectiva providencialista, comenta que en esta orden se nota la mano de Dios, quien así, en un acto de misericordia divina, había evitado que se acabase con los españoles y que se continuara con la misión de a estos infieles. En este capítulo critica además a los historiadores españoles por abreviar en sus historias ciertos acontecimientos que él considera importantes, y comenta que ello se debe a que dichos escritores basaron su información en las relaciones que habían mandado a España los capitanes que estuvieron presentes, informes arreglados para recibir mercedes a cambio de sus proezas: “que las habían de dorar y esmaltar lo mejor que supiesen y pudiesen”.⁵⁸⁰

Un capítulo importante de este primer libro es el encuentro de Francisco Pizarro con Atahuallpa en Cajamarca; cómo éste es hecho prisionero y mueren muchos de los soldados incas, “alanceados” por los españoles. “Don Francisco Pizarro y sus infantes acometieron al rey Atahualpa con grandísima ansia, porque ganada aquella joya, pensaban tener en su poder todos los tesoros del Perú”.⁵⁸¹ Y así fue porque Atahualpa “viéndose preso en cadenas de hierro, trató de su rescate”⁵⁸² y prometió que si lo soltaban, llenaría el cuarto de la prisión en donde se encontraba de vasijas de oro y plata, lo que despertó una mayor codicia entre sus captores, pero sin ningún resultado ya que fue ejecutado al igual que tiempo antes él había logrado, desde su prisión, la muerte de Huáscar. Como ya se ha dicho antes, Garcilaso deja ver que el Perú se perdió en manos de los españoles por la división que existía en el imperio inca como consecuencia del pleito tan grande que había entre sus dos gobernantes, los hijos de Huayna Cápac. Además deja ver que los incas creían en la profecía que había hecho este

⁵⁸⁰ Garcilaso de la Vega, *Historia general...*, libro I, capítulo XXVI.

⁵⁸¹ *Ibid.* libro I, capítulo XXVII.

⁵⁸² *Ibid.* libro I, capítulo XXVIII.

duodécimo rey, que vaticinaba que los extranjeros que habían llegado al imperio serían los nuevos gobernantes del reino e impondrían su religión y habían de obedecerlos. En este momento, los naturales pensaban todavía que los extranjeros eran hijos de su dios Viracocha por la semejanza que tenían con su fantasma en cuanto a sus barbas y vestimenta, y porque sus armas de fuego, el relámpago, el trueno y el rayo “que ellos llamaban Yllapa pensaban se las había dado el sol”. En pocas palabras, como diríamos hoy, la tecnología descontroló a los incas.

El libro segundo, contiene cuarenta capítulos entre los cuales cito: La ida de D. Pedro de Alvarado, al Perú. Batallas entre indios y españoles. La fundación de la ciudad de los Reies, y la de Trugillo. La ida de Almagro a Chili, su vuelta al Perú. El levantamiento del Inca. La cruel batalla de las Salinas. La muerte de Almagro. La venida de Hernando Pizarro a España, y su larga prisión.

De gran interés en este libro son las capitulaciones de paz, y amistad, que los indios pidieron a los españoles, cuando estaban prisioneros, después de la muerte de su rey Atahuallpa. En dichas capitulaciones se encuentran varias propuestas interesantes. Los indígenas querían que se olvidaran las guerras pasadas y se perdonaran todos los estragos que había habido entre ambos bandos. Pedían que se reconociera como rey de los Incas a Manco Cápac legítimo heredero de Huayna Cápac. También pretendían que convivieran juntos en el Perú indígenas y españoles confederados y que las leyes de antes, que no fuesen en detrimento de las cristianas, se siguiesen respetando. Y, por último demandaban la libertad de los indígenas, que no tuviesen cadenas, y fueran libres de trabajar en cualquier cosa.

Explica Garcilaso que las humildes e ingenuas capitulaciones que pidieron los indígenas a los españoles, obviamente no fueron aceptadas, con excepción de que a Manco Inca, el heredero al trono, sí le devolvieron la Monarquía, pero fue sólo de manera simbólica, al darle la borla roja que usaban en la cabeza los reyes incas, como emblema del poder real. Hay que recordar que este acto fue solamente durante el tiempo que lo tuvieron preso en Cuzco. De este mismo libro, destacaré otro capítulo, el XXXIX, en el que narra cómo una vez terminada la batalla de Salinas, en 1538, que ganaron los del bando de Pizarro contra los del bando de Almagro, éste fue juzgado y degollado en la plaza del Cuzco por decisión de Hernando Pizarro, hermano de Francisco. Relata Garcilaso que Almagro murió en condiciones paupérrimas y tuvo que ser enterrado de limosna en la iglesia de las Mercedes.

El libro tercero, contiene veintidós capítulos cuyo contenido se resume de la siguiente manera: La conquista de las Charcas. La ida de Gonzalo Pizarro a la conquista de la Canela. Una conjuración en contra del Marqués D. Francisco Pizarro, y cómo le mataron. La ida del Licenciado Vaca de Castro, al Perú. Gonzalo Pizarro vuelve a Quito. La cruel batalla de Chupas. La muerte de Diego de Almagro-el Mozo. Nuevas Leyes y Ordenanzas.

En el capítulo VII, se narra la muerte del marqués Francisco Pizarro en Lima en 1541, a manos del grupo que capitaneaba Diego de Almagro el Mozo. El Inca recuerda el hecho con estas palabras: “Espiró el famoso sobre los famosos D. Francisco Pizarro, el que tanto enriqueció, y engrandeció, y oi engrandece la Monarquía española y a todo el mundo, con las riquezas del Imperio que ganó”.

Es interesante destacar que después de la muerte de estos dos grandes conquistadores, llegaron los nombramientos del Rey de España, que de hecho significaba la ratificación de lo que ellos ya se habían repartido. A Francisco Pizarro le llegó el nombramiento de Marqués y gobernador de Nueva Castilla [Perú], y a Diego de Almagro, la Gobernación de la Nueva Toledo [Chile] y el título de Adelantado. Es curioso ver los triunfos que obtuvieron, ya que como comenta Garcilaso, ninguno sabía leer ni escribir “ni aun firmar”. Otros de los acontecimientos importantes que se narra en este libro es la llegada del gobernador Vaca de Castro al Perú. El Inca señala que entre las personas que fueron a recibir al nuevo gobernador estaba Garcilaso de la Vega, su padre, quien para estos tiempos consolidaba su vida política. Después de ganar la batalla de Chupas contra los almagristas, el gobernador mandó ejecutar, en 1542, en Cuzco, a Diego de Almagro, el Mozo y, por fin, logró tener al Perú en paz y tranquilidad. Pero esta paz se perdió a causa de las Nuevas Leyes de 1542, que favorecían a los indígenas americanos. Sorprende que el propio Garcilaso se confiesa contrario a estas Ordenanzas y se muestra hostil a la actitud tomada por Bartolomé de las Casas al haber conseguido que Carlos V las firmase⁵⁸³.

El libro cuarto contiene cuarenta y dos capítulos que sintetizo: La ida de Blasco Núñez de Vela al Perú. Lo que hizo antes y después de llegado al Perú. El recibimiento del Visorrei. La Prisión de Vaca de Castro. La prisión del Visorrei, y su libertad. Nombran a Gonzalo Pizarro Gobernador del Perú. La guerra que entre los dos hubo. La muerte del Visorrei Blasco Núñez de Vela, y su entierro. De estos capítulos de manera breve hago referencia al primero, porque en él se narra un episodio muy cruento en la

⁵⁸³ *Ibid.* libro III, capítulo XX.

historia del Perú. Me refiero a la actitud del virrey Blasco Núñez quien de forma muy rigurosa empezó a aplicar, desde su llegada a Panamá, las Nuevas Leyes de 1542, con objeto de ir quitando las encomiendas y repartimientos a muchos españoles, que tenían indígenas a su servicio. Estas disposiciones levantaron el enojo de los conquistadores y sus familias al igual que el de los oficiales de la Corona. También el virrey Núñez de Vela pidió al gobernador Vaca de Castro que renunciara a su cargo. Todos estos sucesos ocasionaron que, a su llegada a la ciudad de los Reyes, Lima, se le recibiera de manera muy desairada, cosa que lo enojó e imaginó que había un motín en su contra organizado por el Lic. Vaca de Castro. Esta situación hizo que el virrey mandara apresar al gobernador.

Otro relato que vale la pena destacar es la muerte de Manco Cápac (hijo de Huáscar), acaecida durante su retiro voluntario en las montañas, a manos de un español al que él había dado albergue en Uillcapampa. En el relato se aprecia la labor crítica que hace el cronista, que es uno de los propósitos que lo movieron a escribir esta gran obra. El Inca narra que su versión de la muerte de este príncipe heredero, haciendo gala de sus recuerdos, es la real, ya que él escuchó la información de manera directa de uno de los Incas: “Yo lo supe de los Incas que habían estado presentes [...] los parientes, que salieron con el Sayri Tupac, hijo de este desdichado príncipe”. El libro termina con los sucesos principales de la batalla de Quito en 1546, en la que se enfrentaron Gonzalo Pizarro y el virrey Blasco Núñez de Vela, quien perdió la vida. Al ganar esta guerra Gonzalo Pizarro, quedó como la máxima autoridad del Perú.

El libro quinto contiene cuarenta y tres capítulos que resumo: La elección de Pedro de la Gasca, para la reducción del Perú. Cómo entregaron al Presidente la Armada de Gonzalo Pizarro sus propios amigos, y capitanes. Niegan a Gonzalo Pizarro los suyos, y se huyen al de la Gasca. De la cruel batalla de Huarina. La victoria de Pizarro. Su ida a Cozco. La batalla de Sacsahuana. La muerte de Gonzalo Pizarro y sus capitanes.

De este libro, voy a mencionar en particular tres momentos: el primero se refiere a hechos de la historia universal que están sucediendo en su presente, recurso muy utilizado por el escritor; en este caso informa que el príncipe Felipe gobernaba en España, desde Valladolid en donde residía la Corte, mientras el emperador Carlos V, peleaba personalmente contra los luteranos y por lo tanto, vivía en Alemania. Es en Valladolid, nos dice, a donde llegaron embajadores de Gonzalo Pizarro y del virrey Núñez de Vela, a informar de los conflictos tan grandes que se habían desatado en el

Perú como consecuencia de la puesta en práctica de las Nuevas Leyes de 1542. Como medida para calmar la situación tan problemática que se suscitó en el continente americano, el Rey nombró al Lic. Pedro La Gasca “Clérigo, Presbytero, del Consejo de la General Inquisición” como su representante y lo envió a Nueva Castilla, Perú, a revocar dichas leyes y a evitar que se perdieran estas tierras; el segundo momento, relatado en el capítulo XIX es la descripción de la batalla de Huarina, según la información que le proporcionó Gonzalo Silvestre quien estuvo en esta batalla y fue su coautor en la narración de *La Florida*. La batalla de Huarina es un ejemplo más de las luchas fratricidas entre españoles, en la que Gonzalo Pizarro salió victorioso sobre La Gasca. De nuevo la victoria duró poco porque a ella siguió la de Sacsahuana en donde Gonzalo Pizarro se quedó casi solo, ya que la mayoría de sus gentes se pasaron al escuadrón real. Al respecto el Inca dice que Francisco Carvajal cantaba: “Estos mis cabellicos, / madre, dos a dos/ me los lleva el aire”. Después de la batalla fueron ejecutados Gonzalo Pizarro y Francisco Carvajal. Y el tercer momento es el contenido en el capítulo XLIII en donde una vez más, se refleja la admiración que el Inca tuvo por los Pizarros, especialmente por Gonzalo. Dice que estos hermanos terminaron sus días en la mayor de las pobreza, a un grado que el mismo Gonzalo le pidió, antes de morir, a sus deudores y a todos los que les había otorgado mercedes, que le pagaran su entierro y sus misas. Garcilaso en forma muy emotiva dice de éste:

enterráronlo en el Convento de Nuestra Señora de las Mercedes, en la misma capilla donde estaban los dos Don Diego de Almagro, padre e hijo, porque en todo fuesen iguales [...] degollados todos tres y ser los entierros de limosnas y las sepulturas una sola [...] no presumiese alguno más que el otro ni todos tres más que el Marques Don Francisco de Pizarro [...] enterraron así mismo de limosna [...] Paga general del mundo [...] a los que más y mejor le sirven, pues así fenecieron los que ganaron aquel Imperio llamado Perú.

El libro sexto contiene veintinueve capítulos: El castigo de los de Gonzalo Pizarro. La paciencia del Presidente La Gasca, con soldados insolentes. La entrada del presidente a Panamá. Su llegada a España. La ida del Virrey Antonio de Mendoza, al Perú. La rebelión del Don Sebastián de Castilla.

Es muy interesante el relato contenido en el capítulo IV, en el cual Garcilaso refleja de forma muy atinada lo conflictivo de las pasiones humanas, que dejan insatisfechos a los hombres. Comenta que, después de la victoria de Sacsahuana, el

presidente La Gasca hizo un repartimiento de mercedes, tierras e indios a los que habían participado en la contienda. Sin embargo, muchos de los participantes no quedaron contentos. Entre los quejosos el Inca señala a Francisco Hernández Girón, a quien La Gasca, por quitárselo de encima, mandó a continuar la conquista por su costo y cuenta de regiones que aún faltaban por conquistar sin imaginar que él habría de ser el causante de varios de los levantamientos que sacudieron al Perú. Debido a estas rebeliones y al desorden generalizado que había en la región, la Monarquía mandó a Antonio de Mendoza como virrey gobernador y capitán general, quien ya había ocupado este cargo en México a pesar de que ya estaba viejo y muy “alcanzado de salud”, pero el Rey quiso aprovechar su experiencia. En el capítulo diecinueve narra la llegada de éste en 1551, en compañía de su hijo Francisco, y se refiere a él como un gobernante justo, nada ambicioso ni despilfarrador, y, añade Garcilaso, que después de su muerte “se celebraron sus obsequias con mucho sentimiento y con toda solemnidad”.

El libro séptimo contiene treinta y un capítulos: La rebelión de Francisco Hernández Girón. Su ida en busca de los Oidores. La venida del Mariscal Alonso de Alvarado, con ejército, en busca del enemigo. Los sucesos de aquella jornada, hasta la batalla de Chuquynca, que el mariscal perdió. La ida de los Oidores, en seguimiento del tirano. La huída de Francisco Hernández, y de los suyos, por aver errado el tiro de la batalla. La prisión, y muerte de todos ellos.

De este libro voy hacer hincapié en un relato que hizo el Palentino⁵⁸⁴, y que Garcilaso cita en el capítulo primero; en él se cuenta que en el Cozco: “se alborotaron todos los vecinos por un pregón acerca de quitar el servicio personal de los Indios junto con Francisco Hernández Girón”. El Inca corrige este relato al decir:

Porque no es razón que contradigamos tan al descuberto lo que éste escribe que en muchas partes debió de ser relación vulgar; y no auténtica, será bien que lo dejemos y digamos lo que conviene a la Historia y a lo que sucedió en el Cozco, que lo vi Yo todo personalmente El escándalo de la Justicia, que se hacia de la Tiranía que hubo en las Charcas, no tocó a otro vecino del Cozco, sino a Hernández Girón, por lo dicho, y por la mucha comunicación que tenía con soldados, y ninguna con vecinos.

En esta cita, observamos que el Inca otra vez censura el texto del Palentino, al aclarar que no todos los habitantes de una ciudad tienen la categoría de vecinos y dice los

⁵⁸⁴ El Palentino era Diego Fernández, de Palencia, España, del que hemos hablado en páginas anteriores.

requisitos que se necesitan para poder serlo: ser Señor de Vasallos, y tener repartimiento de indios. El hecho de que Garcilaso se dé el lujo de hacer este tipo de correcciones a otros historiadores, basándose en su memoria, es muy importante, porque le da más veracidad al relato.

En el capítulo II, prosigue el Inca con la historia anterior acerca del levantamiento de Hernández Girón en 1553, contra el Corregidor de la ciudad de Cuzco al irrumpir en una boda, a la que había asistido la mayoría de los vecinos. Garcilaso recuerda: “Yo fui a la boda casi al fin de la cena, para volverme con mi padre y mi madrastra, cuando llegó Hernández Girón causando mucho alboroto”. Y explica cómo su padre Garcilaso huyó por la parte trasera de la casa y cómo el Corregidor no lo quiso seguir; fue apresado por los amotinados. De manera reiterada vemos, en esta narración amena y bien escrita, cómo el cronista intercala sucesos que vivió en su juventud, al escribir la *Historia*. Al final del libro, en el capítulo XXX cierra esta información al afirmar que el levantamiento de Hernández Girón duró trece meses, hasta que en 1554 lo mataron y lo degollaron. Aquí también da una reseña muy macabra sobre cómo colgaron la cabeza de este rebelde en una jaula de hierro, en el rollo del Cuzco, “a mano derecha de la de Gonzalo Pizarro, y la de Francisco Carvajal” y el robo de estas cabezas por un amigo de la viuda de Girón, y dice que fueron enterradas en secreto en un convento.

En realidad el libro séptimo además de la rebelión de Hernández Girón, trata de varias traiciones que sufrió este insurrecto y del descontento que había entre muchos españoles que se sentían decepcionados por haber recibido una recompensa menor de la que esperaban, por sus luchas a favor de la Corona.

Del último libro, el octavo que contiene treinta y un capítulos, sólo nombraré algunos: La elección del Marqués de Cañete, por Visorrey del Perú. El destierro de los pretendientes a España. La salida de las montañas, por vía de Paz, del Príncipe Eredero de aquel Imperio, y su muerte breve. La elección del Conde de Nieva, por Visorrey del Perú. La elección del Lic. Castro, por gobernador del Perú. Y la de Francisco de Toledo, por Visorrei. La Prisión del Príncipe Tupac Amaru, Eredero de aquel Imperio. Y la muerte que le dieron. La venida del Visorrei a España, su fin, y muerte.

Un relato atractivo del capítulo IV es la llegada a Perú, a Paita, del nuevo Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete: “El Visorrey pasó adelante en su camino con la mayor blandura y halago que pudo mostrar” y explica cómo el gobierno de éste quería otorgar mercedes a quienes no las habían recibido aún. Conviene

subrayar la manera cómo Garcilaso sitúa al lector en la historia universal, por ejemplo en el siguiente párrafo en que relata la toma de posesión de dicho Virrey en 1557:

Al nombrarlo el Rey Felipe Segundo (al virrey Cañete) por renunciación que el Emperador Carlos Quinto hizo en su Majestad de los reinos y Señoríos que tenía[...]por falta de salud para poder gobernar Imperios y Reinos tan grandes y tratar negocios tan importantes y dificultosos como los que se ofrecen en semejantes gobiernos.

El cronista, al evocar la abdicación de Carlos V, centra un suceso del Perú en la historia universal. En otro capítulo el VII, critica al virrey, Marqués de Cañete, por desterrar a la metrópoli a los capitanes y vecinos que todavía esperaban repartimientos de indios y mercedes reales como pago por su lealtad a la Monarquía, sin reparar que todos eran gente de bien y de vivir largo tiempo en Perú. Tal es el caso de Gonzalo Silvestre: “de cuyos trabajos y servicios se hizo larga relación en nuestra historia de *La Florida*”. Este capítulo es importante porque señala el comienzo de una época nueva en el Perú, en la cual los descendientes de los conquistadores perdieron poder.

Esto sucedía al mismo tiempo que también perdían poder los pretendientes al trono incaico, como puede verse páginas después en el capítulo XI en donde el Inca relata la salida de Uillcapampa, de Sayri Tupac⁵⁸⁵, a quien el Virrey Hurtado de Mendoza había convencido de abandonar las montañas, a cambio de algunas mercedes reales. Garcilaso describe, de forma conmovedora, la llegada de este príncipe al Cuzco y su encuentro con él. Este episodio tan emotivo ya lo mencioné anteriormente.

Otro relato importante, contenido en el capítulo XII, es el que el Inca dedica a su padre. En él narra la muerte, que por vía natural, tuvieron cuatro de los conquistadores que llegaron al Perú con Pedro de Alvarado, uno de los cuales era Sebastián Garcilaso de la Vega. El cronista aprovecha este relato para alabar a su progenitor, por la labor que había hecho para España. Utiliza, como recurso histórico, poner en boca de un sacerdote anónimo una oración fúnebre, dedicada a su padre, que es un resumen de todas las buenas acciones de las que fue autor, acciones que el Inca constantemente destaca a lo largo de la *Historia*.

Me parece importante resaltar el final de la resistencia inca en Uillcapampa, narrado en el capítulo XV. Correspondió al virrey Francisco de Toledo, quien duró dieciséis años en el poder, reducir a los indígenas nobles de una vez por todas. El Virrey pidió al príncipe Inca Tupac Amaru, hermano de Sayri Tupac, que saliera de las

⁵⁸⁵ Heredero al trono del imperio incaico, hijo de Manco Cápac que estaba recluido en las montañas.

montañas y se rindiera. El príncipe no aceptó, por lo que fue aprehendido. Sin embargo, pensó que iba a ser recompensado con algunas mercedes, al igual que había sucedido con su hermano, pero no fue así ya que se le levantaron cargos por asaltar en los caminos a los españoles cuando pasaban cerca de las montañas. Por más súplicas que hizo el Inca al Virrey éste no las escuchó y lo mandó degollar. Los demás Incas que se encontraban en Uillcapampa con Tupac Amaru, “treinta seis varones de sangre real”, fueron trasladados a Rimac, la Ciudad de los Reyes, en donde en poco tiempo perecieron, debido a causas climáticas, según Garcilaso, ya que no era lo mismo vivir en la sierra que en los llanos.

El Virrey también culpó a los mestizos, hijos de conquistadores, que estaban inconformes ya que no habían recibido ninguna recompensa por la labor realizada por sus padres, y los culpó de haberse unido a Tupac Amaru. Temiendo que se rebelaran, los mandó aprehender. Gracias al clamor general en contra de estas órdenes, no los mataron, sino sólo los desterraron. Al final del libro, Garcilaso relata el regreso a España del virrey Toledo y cómo Felipe II lo corrió de la Corte y le confiscó sus bienes por haber matado al Inca y exiliado a los hijos de los conquistadores.

En resumen la *Historia general del Perú*, es muy rica y compleja. Aunque abarca un tiempo corto, en ella se detalla la mayoría de las guerras que hubo en ese país contra los indios, las batallas fratricidas que hubo entre los conquistadores y la serie de levantamientos que siguieron ocurriendo en el Perú, por causa de algunos resentidos que no recibieron los repartimientos y las mercedes que esperaban por sus hazañas a favor de la Monarquía. También informa de algunas rebeliones de los grandes Incas. Es un relato sangriento porque los hechos que narra son muy violentos. La *Historia* es rica por la mucha información que Garcilaso proporciona: todos los nombres de los lugares, de los capitanes indígenas y sus subordinados, los capitanes españoles junto con su relación de descendencia y linaje, el nombre de las batallas, el de los caballos, su color, así como datos geográficos, sociales, etnológicos etc., que ya comentamos antes. Es importante leer esta *Historia* entre líneas, ya que en muchas partes aparecen reclamos al Rey de parte de Garcilaso, pero hechos de manera sutil para no tener problemas con la censura. Es también una historia muy colorida, aunque en ciertos momentos es reiterativa. Repite determinados hechos en distintos personajes, tal es el caso del Marqués de Cañete y Francisco Toledo, que tomaron decisiones muy semejantes. Considero que de los indígenas, en general, dice poco, los pinta muy obedientes y sumisos a los españoles y no resalta demasiado las rebeliones de los propios Incas.

Habla más del levantamiento de los indios Araucos en Chile, que duró cincuenta y ocho años, a partir de 1553. Esto tal vez se deba a que, como veremos más adelante, él no descalifica la Conquista; es más con su obra pretende integrar las dos culturas. La crítica histórica hacia los demás cronistas es uno de los puntos esenciales en que se apoya Garcilaso para escribir y analizar los textos que consulta. Particularmente critica a Gómara en los primeros cuatro libros, ya que a Zárate le concede más veracidad por haber estado en el Perú. Y a Diego Fernández, el Palentino, en quien apoya la narración de los últimos cinco libros, lo corrige y critica mucho. Considero que sus críticas son acertadas porque él le da más validez a sus propios recuerdos que utiliza como fuentes o los de algún testigo de vista.

En suma, tanto los *Comentarios reales* como la *Historia general del Perú* son las dos fuentes más importantes de la historiografía peruana, no sólo por la cantidad de información que en ellas se guarda sino también por haber sido escritas por un hombre que vivió intensamente la historia que en ellas se narra: “Obra colosal concebida por el amor de un humanista”, dice de ella Dolores Bravo en la “Introducción” citada.⁵⁸⁶ Su autor además, no sólo registró nombres, batallas y fechas sino la esencia y grandeza de las dos culturas que se enfrentaron en Perú: sobre ellas y sus hombres dejó cuantiosos datos y reflexiones que hoy nos permiten buscar conceptos con los cuales rehacer una mirada que hoy podemos calificar de antropológica. Este es el tema del capítulo que sigue.

⁵⁸⁶ Dolores Bravo Arriaga, *op. cit.* p. 20.

CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE GARCILASO DE LA VEGA.

Introducción

En estricto sentido, es delicado hablar de conceptos antropológicos en el pensamiento de Garcilaso de la Vega ya que, como se dijo al valorar la figura de Mendieta, la antropología es una disciplina relativamente joven, surgida en el siglo XIX. Pero también es verdad que, como historiador de pueblos y culturas, el Inca describe, interpreta y valora a los hombres que conoció, asunto propio de la antropología. Verdaderamente conoció a muchos y muy diferentes y los hizo protagonistas de sus obras históricas. Al contar las vidas de hombres tan interesantes y sus hazañas, los enmarcó en un espacio y un tiempo determinado, es decir los introdujo en sus propios contextos y dentro de la totalidad de la historia universal. Mérito del Inca es dibujar imágenes de hombres y pueblos, a veces con simpatía y a veces con dureza, pero siempre tratando de presentarlos como actores del pasado que interpretó y del presente que le tocó vivir.

Muchos de estos hombres y pueblos eran ajenos para él y quizá por ello, su acercamiento no siempre es tan comprensivo como lo sería para un historiador de nuestros días, influido por la antropología y dispuesto, casi *a priori*, a entender y valorar al otro. No podemos pedir a Garcilaso una actitud abierta e incluyente hacia la alteridad, actitud propia de nuestro tiempo y poco frecuente en los tiempos pasados. Pero aun así, su discurso tan importante para la historia y la literatura, lo es también para la antropología ya que, por encima de críticas e incomprensiones, el Inca se manifiesta como el hombre integrador de culturas radicalmente diferentes, según se verá adelante. Por ello vale la pena considerar algunos conceptos que se desprenden de la lectura de su obra y que, repito, hoy son asuntos de la antropología. Entre ellos, escojo los anunciados en el “Capítulo Introductorio”, referentes a la naturaleza del indígena, racismo o etnocentrismo, indigenismo e hispanismo, policía y barbarie, y, religiosidad e idolatría; los mismos que fueron analizados al hablar de Mendieta. Pero antes de analizar en sus escritos los conceptos citados vale la pena volver sobre la figura del Inca y contemplar su personalidad en el contexto histórico del siglo XVI, en la cual se puede descubrir el origen de su capacidad para armonizar pueblos y culturas.

Personalidad de Garcilaso en el contexto histórico del siglo XVI.

El Inca Garcilaso fue hijo de su siglo, un siglo lleno de acontecimientos históricos en el que las civilizaciones de Europa y América sufrieron choques y cambios nunca vistos en el devenir histórico, como ya hemos comentado. Al Inca le tocó vivir y sufrir aquellos acontecimientos que él supo incorporar a su vida para hacerla más rica y en cierta manera, singular. Supo él incluso, transformar los sucesos y vivencias negativas y es por ello que hoy lo vemos como el humanista que aportó a la literatura y a la historia un pensamiento propio en el proceso de comprensión y entendimiento de las culturas, capaz de forjar actitudes nuevas y conceptos dignos de un moderno antropólogo.

Gómez Suárez de Figueroa nace en Cuzco en 1539, hijo de ñusta quechua y de conquistador. Pasa su niñez en el seno de la nobleza incaica, en una ciudad donde persistía el aire de capital imperial. En el capítulo III de esta tesis vimos cómo Garcilaso manifiesta en sus escritos un complaciente gusto al recordar aquellos primeros años, marcados por la presencia de su madre y de sus tíos; se complace también en recordar los juegos con otros niños en los que persistían las costumbres incaicas, como la de espantar la mala suerte con los *pancunco*. Habla también de sus primeros amigos hijos de españoles y de sus clases de gramática, es decir de latín; y, aunque se queja de que “faltaron letras y sobraron armas” y de que pocos indígenas aprendían el español, deja ver que él tuvo la fortuna de estar en contacto con tres lenguas y dos culturas.

Entre todos sus recuerdos sobresale el de su encuentro con Sayri Túpac, el hijo rebelde de Manco II quien se bautizó en Cuzco en 1558 como Diego de Mendoza⁵⁸⁷ después de resistir muchos años en Vilcabamba. En el encuentro, Garcilaso se presenta como interlocutor maduro, muy estimado por Sayri Tupac, a pesar de que aún era sólo un adolescente. En la escritura de este episodio narrado con emotividad en la *Historia general del Perú* libro VIII, cap. XI, Garcilaso pone de relieve la importancia de su pasado incaico.⁵⁸⁸

Estos recuerdos agradables y nostálgicos de su niñez en el Cuzco, en donde Gómez Suárez de Figueroa enaltece su raíz materna y se asoma a la latinidad, tienen su contraparte en las guerras civiles. Recordemos que él nació en 1539, fecha cercana al asesinato de Francisco Pizarro en Lima en 1541, por los almagristas; y, aunque finalmente éstos fueron derrotados por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro en la batalla de Chupas, 1542, el Perú no se tranquilizó. Gonzalo Pizarro se negó a acatar las

⁵⁸⁷ Dato sacado del índice analítico y Glosario de los *Comentarios reales op.cit.* p.839.

⁵⁸⁸ el episodio está comentado en el capítulo III de esta tesis en el subtítulo: “Vida de Garcilaso: sus primeros años en Perú”

Leyes Nuevas y se rebeló contra el primer virrey Blasco Núñez de Vela. Fueron momentos muy difíciles para los simpatizantes de los Pizarros y la casa del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega en Cuzco fue cañoneada y sitiada durante meses. Aunque el capitán no estaba dentro, Isabel y sus dos hijos, Gómez Suárez de Figueroa (el Inca) y Francisca, hija del capitán con otra Palla, María Pilcosisa,⁵⁸⁹ estuvieron muy acosados. Sólo tras la batalla de Huarina, ganada por los Pizarristas, la familia del capitán pudo respirar⁵⁹⁰.

Pero poco duro el alivio. El dolor volvió y esta vez hasta lo profundo: su padre se casa con Luisa Martel, hecho que cambió su armoniosa vida familiar para siempre. A pesar de ello, el joven Suárez de Figueroa no pierde el equilibrio y sigue viviendo con su padre; incluso le sirve de secretario. Lee, escribe, se forma en el manejo de la pluma. No se deja ganar por la amargura de los sucesos que pesaban sobre él: la conquista, las guerras civiles, el nuevo orden político y social, la gran asimetría entre conquistadores y conquistados, la falta de una familia completa. Finalmente en 1559, el capitán Garcilaso muere y el hijo, con la herencia recibida, decide marcharse a España.

Los biógrafos del Inca ya citados en su mayoría insisten en que llegó a la corte, entonces en Madrid, para reclamar mercedes debidas a su padre, mercedes que la Monarquía nunca le concedió. Quizá también le atrajo conocer un mundo diferente al del Cuzco, reconstruir el mundo perdido de su padre, ahondar en la latinidad. El hecho es que después de dos años de estancia en la Corte, y de una lucha infructuosa por recibir mercedes que le otorgaban tierras en Perú, ya que la merced concedía el título legal necesario para la propiedad privada, individual o de grupo,⁵⁹¹ decide no regresar más y quedarse en España. Gómez Suárez de Figueroa se cambia de nombre y se une a las tropas de don Juan de Austria. Es decir se une a los carros del Imperio Español y además hace traer los restos de su padre a Sevilla, lo cual indica que llega a España para quedarse.

Participa como es sabido en las campañas de Italia y en la guerra de Alpujarras en Granada contra los moros, consigue el título de capitán. Pero pronto deja las armas y vuelve a la pluma. Las armas no eran su vocación aunque supo aprovechar al máximo todo lo que Italia podía ofrecer a un espíritu fino del siglo XVI: la lengua toscana, el

⁵⁸⁹ Francisco Carrillo Espejo, "El Inca Garcilaso de la Vega" en *Cronistas indios y mestizos*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, p. 72.

⁵⁹⁰ El episodio puede consultarse en Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú 1528-1650*, Lima Sanmartí y Cía. 1964, p. 308.

⁵⁹¹ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. (1909) Prólogo de Arnoldo Córdova, México, Editorial Era, 1978. p. 37. En este libro se afirma que las mercedes implicaban títulos de propiedad de la tierra.

humanismo, los clásicos, el Renacimiento viviente y en plena creación, mucho más de lo que entrevió en sus clases de gramática en el Cuzco. Italia le enriqueció para siempre y cabe pensar que allí descubrió una cara nueva del Imperio Español: la de estar presente en aquellas tierras en las que se renovaba y recreaba el pensamiento europeo. Él podía sentirse protagonista en su espacio.

Con todo ese equipaje cultural se retiró a Montilla, ciudad en la que vivía su tío, quien al morir le legó una herencia y donde tendría una casa desde 1561. Así recuerda Garcilaso este momento en una de sus cartas. “La ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey, me encerraron en mi rincón”.⁵⁹² En Montilla comienza una intensa vida de lecturas, de meditación, de reflexión: primero como humanista, sutil traductor de la obra de León Hebreo, como ya se dijo. Después se mete de lleno en la historia y comienza a entretejer su relato sobre el adelantado Hernando de Soto, según había anunciado al escribir el “Prólogo” a los *Diálogos* en 1586.

El valor de esta obra ya ha sido resaltado. Pero, cabe preguntarse: ¿por qué escribió esta historia que hoy lleva su nombre en la portada? ¿Que pretendió al escribirla? Él mismo deja ver una primera razón: la de salvar la memoria de una tan grande empresa, quizá emocionado ante el relato de Gonzalo Silvestre y Juan Coles. Pero puede haber algo más: la recuperación del mundo español, una vez que el Inca se había identificado con su raíz paterna, “porque soy hijo de español y de india” y porque se esfuerce España a la ganar y poblar (la tierra) donde envíe a sus hijos como lo hacían los antiguos romanos”.⁵⁹³

Tal recuperación le reconcilió quizá con los momentos difíciles de su niñez familiar y política en el Cuzco y proporcionó un espacio nuevo en el que dio cabida a la tierra que ya no pensaba dejar.

Pero ha otro dato más que posiblemente motiva su vocación histórica y es que, al llegar a España, en 1561 aún se respiraba el ambiente del gran debate surgido a raíz de la conquista, como ya se ha visto en esta tesis. Es más, estaba muy fresca la memoria de la Junta de Valladolid convocada por el Emperador en 1550-1551 en la que Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda se enfrentaron públicamente sobre el derecho de conquista no sólo de España sino de cualquier pueblo.⁵⁹⁴ Un año más tarde, en 1552, fray Bartolomé publicó *La Brevísima* en Sevilla y el ambiente se carga aún más de polémica en torno al derecho de conquista y a la justificación de la guerra. Este mismo año, Felipe II mandó

⁵⁹² *Apud.* Carlos Daniel Valcárcel, *El Inca humanista*, p. 73.

⁵⁹³ “Proemio” a *La Florida del Inca*.

⁵⁹⁴ Las discusiones de la Junta de Valladolid pueden consultarse en *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, de Ángel Losada, Madrid, Editorial Tecnos, 1960 capítulo XIII.

retirar de la circulación la *Historia general de las Indias*, de López de Gómara a instancias de Las Casas, como ya hemos comentado. En suma, en un ambiente tal, el Inca tenía mucho que pensar y comentar recordando simplemente su propia vida.

Pero hay más: para la mitad del siglo XVI ya existía un cuerpo de publicaciones sobre la historia del Perú, encabezadas como ya vimos en el capítulo III por las crónicas de Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez, a las que le siguieron las de Cieza y Zárate en la década de 1550. Unos años después, en su retiro en Montilla, el Inca pudo leer la obra del Palentino y ya en Córdoba, la magna *Historia* de José de Acosta. En definitiva, existía en el ambiente una fuerte conciencia de mundo americano, del peruano en concreto, y no es extraño que un Inca noble, humanista y enamorado de la historia, de su patria y de su cultura quisiera dar a conocer, con veracidad y gran conocimiento el pasado de su pueblo y la grandeza de su civilización.

El hecho es que en 1591 se traslada a Córdoba, se hace clérigo, tiene un hijo y se vincula con el ambiente intelectual de la ciudad andaluza, como ya se vio. El casi adolescente que salió del Cuzco a los veinte años era ya un escritor maduro, buen conocedor de los clásicos, hablante de lenguas y traductor, espectador de culturas y dueño de vivencias que pocos de sus contemporáneos poseían. Podía recuperar plenamente el mundo americano, tanto el incaico como el español que se abría camino entre las culturas de los Andes. Con serenidad y erudición se abocó a escribir sus dos grandes obras, los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*.

En definitiva, pocos como él adquirieron una doble experiencia integradora de dos culturas totalmente diferentes e incluso, a veces, opuestas. A lo largo de su vida, su personalidad se fue enriqueciendo con hechos históricos, vivencias, sucesos particulares, lecturas, enseñanzas de hombres y mujeres. Asimiló todo lo que le tocó vivir, lo positivo y lo negativo; aprendió de todo y de todos: de la conquista, de las guerras civiles, de la ingratitud de la Monarquía, de las guerras de Italia, del Renacimiento, del presente español y, sobre todo, del pasado inca. Todo lo hizo positivo y productivo, lo hizo saber y lo proyectó en un pensamiento que enriqueció el gran debate de la legitimidad de la conquista y de la naturaleza y papel histórico de los conquistados. Su pensamiento se hizo escritura y con ella recuperó al hombre americano y su cultura, tema del presente capítulo, en el que, como ya se anunció indagaremos en las apreciaciones que Garcilaso nos dejó sobre hombres y culturas de su tiempo.

La naturaleza del indígena.

Cuando Garcilaso nació, en 1539, el Perú tenía ocho años de estar bajo el dominio español. En la primera parte de esta investigación, subrayé que desde 1537, el papa Paulo III había proclamado la Bula *Sublimis Deus*, en la que declaraba “que a los indios americanos y a todos los pueblos que pudieran ser descubiertos en el futuro no podía privárseles de su libertad y sus bienes, pues eran verdaderos hombres”, medida que fue necesario tomar debido al mal trato que muchos de los españoles daban a los indígenas y con ella despejar para siempre tan absurdo argumento. Es decir que dos años antes de que Garcilaso naciera, se había reconocido oficialmente la naturaleza humana de los hombres del Nuevo Mundo por la máxima autoridad de la cristiandad. Es más cuando él escribió sus dos obras sobre la historia del Perú, varios autores, en especial Bartolomé de las Casas, habían escrito muchas páginas en defensa de los indígenas americanos y de sus civilizaciones y culturas. La actitud de Bartolomé, causante de una gran polémica, había dado como resultado la formación de una elite académica que se planteó la defensa de los derechos humanos. Esta elite conformó la escuela de Salamanca, como ya se dijo.

Pero la nueva actitud de considerar a los otros, vencidos pero con derechos, se fue abriendo camino en la historia de las mentalidades con oposición y lentitud. No es extraño pues, que, a primera vista, Garcilaso no sea consistente al valorar la naturaleza de los indígenas. Se puede decir incluso que es desigual ya que cuando juzga a sus congéneres Incas habla de ellos como seres humanos de gran preparación y gobierno, pero al referirse a otras etnias, no lo hace de la misma manera. De los pueblos anteriores a los incas decía que algunos eran “poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas”;⁵⁹⁵ en cambio, a los Incas, les concedía un origen divino: el sol envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos, y los puso en el lago Titicaca y de allí se fueron al Norte. Con tal origen mítico, el Inca quiso destacar la grandeza de su pueblo. Garcilaso, a los indios anteriores a los Incas les concede poca capacidad de abstracción mental; en el libro I, capítulo IX de sus *Comentarios* dice que:

No supieron como los gentiles romanos hacer dioses imaginados -como la Esperanza, la Victoria, la Paz y otros semejantes- porque no levantaron los pensamientos a cosas invisibles.⁵⁹⁶

A pesar de expresiones tan peyorativas sobre los indígenas preincas, el cronista no pretendía negar la naturaleza humana de los peruanos ya que, aunque dijera que eran

⁵⁹⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales...*, libro I, capítulo IX:

⁵⁹⁶ *Loc. cit.*

“seres simplísimos [...] ovejas sin pastor”, los compara con las grandes civilizaciones para exculparlos:

Mas no hay que admirarnos que gente tan sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas, pues es notorio que los griegos y los romanos - que tanto presumían de sus ciencias - tuvieron cuando más florecía su imperio, más de 30 mil dioses.

El hecho de que compare a los indígenas con los griegos y los romanos refleja que percibe a los naturales como a seres humanos, incluso a los antecesores de los Incas, a los que situaba en otra etapa de la evolución humana, en una edad más temprana, asunto del que hablaré más adelante. A mi modo de ver, llama la atención que juzgara de manera tan pobre a los indígenas que no eran incas y que en cambio, a los indios de la Florida, que también eran muy poco desarrollados, los exaltara, al grado de equipararlos con los caballeros españoles de su tiempo; recordemos cuando en *La Florida* dice:

Este nombre de caballero en los indios parece impropio porque no tuvieron caballos [...] mas, porque en España se entiende por los nobles, y entre los indios los hubo nobilísimos se podrá decir por ellos.⁵⁹⁷

Este parecer de respeto en que tenía a los indios de la Florida, que pondera tanto en la obra del mismo nombre, se puede apreciar claramente cuando narra las atenciones que tuvo con el gobernador Hernando de Soto un cacique de un pueblo llamado Coza, de quien dice:

Este señor era de edad de veintiséis o veintisiete años, muy gentil hombre, como lo son los más de aquella tierra y de buen entendimiento [...] parecía haberse criado en una corte de toda buena doctrina.⁵⁹⁸

Además de llamarlos caballeros y gentiles llega a poner en la boca de algunos caciques de esta región discursos que podrían haber salido de los griegos y romanos y en muchos otros casos alaba el nivel de policía que dichos pueblos habían alcanzado. El hecho de ensalzar tanto a un grupo de indígenas a los que nunca conoció, ya que nunca estuvo en la Florida y todo el conocimiento que tenía de ellos era a través de Gonzalo Silvestre, nos habla de un escritor quizá influido por las tesis renacentistas del buen salvaje. Como muestra destacaré el capítulo XXVII, primera parte del libro II, de *La Florida* en donde viene escrita una defensa que hizo Garcilaso de los indios, cuando recuerda que fue criticado por decir que los de la Florida, sí eran racionales, tenían ideas y retórica como los demás hombres del mundo. Para hacer esta afirmación, se apoyó en lo que el padre

⁵⁹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca...*, primera parte del libro II, capítulo I.

⁵⁹⁸ *Ibid.* Libro III, capítulo XXIII.

José de Acosta, había escrito en 1590, en su *Historia natural y moral de la Indias*, libro VI, capítulo I en donde Acosta aclara, al referirse a los indígenas de México, [que algunas personas] por estar equivocadas en la comprensión que se tiene de éstos, él quiere escribir este capítulo con la finalidad de:

deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [indios], como de gente bruta, bestial y sin entendimiento o tan corto que apenas merece ese nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos [...] agravios sirviéndose de ellos poco menos que de animales.

Quiero subrayar que Garcilaso, al aceptar esta opinión de Acosta, está haciendo una defensa de los indígenas en general. Me parece importante mencionar aquí la respuesta que dio a las críticas que le hicieron al publicar *La Florida*. En ella deja ver que le faltaron palabras para expresar el grado de nivel cultural de los indios:

Pues decir que escribo encarecidamente por loar la nación porque soy indio, cierto es engaño, porque, con mucha vergüenza mía, confieso la verdad: que antes me hallo con falta de palabras necesarias para contar y poner en su punto las verdades que en la historia se me ofrecen, que con abundancia de ellas para encarecer las que no pasaron. Y esta falta causó la infelicidad del tiempo de mis niñeces, que faltaron escuelas de letras y sobraron las de armas.⁵⁹⁹

A pesar de la aclaración en defensa de los naturales, no por eso deja de extrañar la forma en que Garcilaso juzga a los indígenas en sus obras. Considero que las aseveraciones tan desiguales que hace con respecto a ellos, son un reflejo de las varias identidades que asumió a lo largo de su vida y que se reflejan en la manera en que se identificaba con estas culturas: unas veces se consideraba indio como lo expresa en el título de *Los Diálogos*; en éstos, al igual que en *La Florida*, los *Comentarios* y la *Historia*, firma con el nombre de Garcilaso de la Vega Inca; además se enorgullecía de ser mestizo y todas sus actitudes reflejan esto.

Quizá el motivo de esta doble valoración de los indígenas se debe a su manera de ver la historia. Según afirma en los *Comentarios*, divide a los naturales del Perú en dos categorías simbolizadas por dos edades: la primera correspondía a los indios anteriores a los incas y la segunda, a los Incas. A los de la primera edad, que para él eran idólatras o gentiles, los pintaba como bestias que adoraban al demonio y, como ya dijimos, llegó a decir que eran poco menos que animales. Quiero aclarar que, a pesar de

⁵⁹⁹Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XXVII.

estos juicios tan terribles sobre los no incas, Garcilaso no les quitó nunca la categoría de seres humanos, como veremos más adelante. A todos los naturales por más atrasados que estuvieran siempre los vio perfectibles de salvación divina. En este proceso de salvación divina, nuestro autor consideró que los Incas eran el pueblo elegido por Dios para llevar a cabo esta misión en la historia. El no sólo veía a los Incas como hijos del sol y de sangre divina, sino también como civilizadores de otros pueblos del Perú de costumbres más bárbaras; incluso pensaba que habían rescatado a otros indígenas peruanos de las manos del demonio y del estado salvaje. Así lo deja ver cuando dice:

permitió Dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural [...] y el respeto que debían los hombres tenerse unos a otros [...] Para que cuando ese mismo Dios [...] tuviese por bien enviar sus rayos divinos a aquellos idólatras los hallase no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y las enseñanzas de nuestra santa madre Iglesia Romana.⁶⁰⁰

En esta cita, de manera muy clara, confirma nuestro cronista su pensar sobre la naturaleza humana de los indígenas americanos. Además, en este pasaje y en otro cercano, aplica la metáfora “lucero del alba” a Manco Cápac, primer rey Inca. Según él, este rey que salió de ellos mismos [se refiere a los Incas del Cuzco], fue el indicado para enseñar a los hombres cómo mejorar sus costumbres y mostrarles al verdadero Dios. Esta expresión, “lucero del alba”, recuerda un poco a la usada por el cristianismo para referirse a la figura de Cristo, si bien Garcilaso no usa esta comparación.

Como vemos, en el pensamiento de Garcilaso, los Incas se tomaron muy en serio su papel de maestros salvadores al dominar a casi todos los demás indígenas de la región andina, conquistarlos y enseñarles su modo de vivir, labor que llevaron con mucho empeño, ya que redujeron a muchísimos de estos pueblos “irreverentes” y crearon su gran imperio. El Inca también coincide con muchas de las afirmaciones que Pedro Cieza de León, hizo en su obra, *La Crónica del Perú*, publicada en 1553,⁶⁰¹ al referirse a los indígenas de otras provincias no incas. Cieza también pensaba que tales pueblos habían mejorado con el gobierno incaico. Incluso Garcilaso, recomienda a sus lectores que lean la obra este cronista para que se cercioren que las torpezas que

⁶⁰⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XV.

⁶⁰¹ Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1932, cuyo título original fue: *Parte primera de la crónica del Perú, que trata de la demarcación de sus provincias; la descripción de ellas; las fundaciones de las nuevas ciudades; los ritos y costumbres de los indios y otras cosas dignas de ser sabidas*, Sevilla, 1553.

hicieron los indios del Perú, anteriores a los Incas, realmente fueron hechas por el demonio y no por ellos.

Con lo cual los disculpa y les abre paso a una redención. Queda claro que para Garcilaso, el imperio Inca, sirvió de puente entre indígenas y españoles para que éstos logaran de manera más fácil la tarea evangelizadora, que permitiría a los habitantes del Perú, a través de la religión católica, acceder al plan divino de salvación. El discurso de Garcilaso sobre el indígena que no era Inca, el otro para él, fue muy común en siglo XVI. Para Garcilaso era una manera de justificar las conquistas incaicas y las españolas (la de Perú y la de los moros de Las Alpujarras en la que participó) bajo la tesis de la conversión al cristianismo. Pero también hay que resaltar la explicación que Garcilaso hace del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la Conquista y es que ambos acontecimientos fueron posibles gracias a la Divina Providencia. La gran crónica, es decir sus dos grandes obras, fue el espacio donde creó un relato en el que incorporó a los indígenas peruanos a la historia universal. Desde el capítulo I de los *Comentarios* afirma que tanto el Nuevo Mundo como el Viejo son uno solo: “el nombre de Viejo Mundo es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros y no porque sean dos, sino todo uno” y éste es creación divina. Lo mismo hace cuando se muestra, una vez más, identificado con las ideas que el Padre Acosta, a quien menciona con frecuencia en sus *Comentarios*, expresa en la citada obra⁶⁰² sobre las posibles maneras en que el indígena americano llegó a este continente.

En suma, en las obras del Inca Garcilaso se aprecian tres perspectivas distintas acerca de la naturaleza del indígena americano: a), la primera es la perspectiva de él como indígena del Nuevo Mundo que se refleja en su obra *La Florida*, cuando hace reflexiones sobre la bondad de la naturaleza de los indios y ensalza a los naturales del lugar, comparándolos con los griegos y los romanos; b), la segunda perspectiva es la que se advierte en los *Comentarios reales*, la de un Inca. Aquí Garcilaso para hablar de los indios del Perú, cae en una dicotomía: por un lado está su apreciación de los no incas y por otro la de los Incas. A éstos los diviniza; para él son los hijos del sol que vinieron del cielo y que considera puente de salvación. A los no Incas los menosprecia; y c), una tercera perspectiva es la de un Garcilaso mestizo que justifica a todos, tanto a

⁶⁰² Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, libro I, capítulo XX. El padre Acosta fue el primero que expuso en su obra que los habitantes de este continente llegaron por tierra, y dice: “Y por decir mi opinión, tengo para mí días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o al menos se avecinan y allegan mucho[...]. Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra”.

indígenas como a españoles; inclusive a los no incas, por estar bajo la hegemonía del demonio y porque no les había llegado la revelación de Dios. Al final de su crónica su punto de vista es ya el de un cristiano. Desde su triple perspectiva, en realidad concede la misma naturaleza a los Incas y a los no incas, ya que, aclara, que todos pertenecen a este mundo y que el mundo es creación de Dios.

Racismo o etnocentrismo.

Como ya vimos al analizar este concepto en el pensamiento de fray Jerónimo de Mendieta, el racismo se ha definido de diversas maneras, quizá porque no es fácil dar una definición universal, ya que en la práctica, el racismo adquiere rostros variados. Por una parte, tenemos las definiciones de los *Diccionarios* ya comentados, el de Thomas Barfield y el de Grijalbo; por la otra la de los famosos antropólogos como Melville Herskovits y Claude Lévi – Strauss, quienes, como ya vimos, se han dedicado a demoler el concepto de raza como un concepto estrictamente biológico y lo consideran en conexión estrecha con la historia y el quehacer del hombre.

Para muchos, esta palabra denota una manera de ver a los hombres, una ideología. Esta ideología tomó cuerpo en el siglo XIX en forma de una doctrina en la que se exponían razones que permitían, con visos de justicia, explotar y dominar a pueblos considerados inferiores por sus caracteres biológicos, tales como una capacidad craneal inferior, una histología del cerebro menos desarrollada o caracteres somáticos concretos que se interpretaban menos logrados en unos hombres que en otros.⁶⁰³ Se considera al Conde de Gobineau como el que planteó en forma sistemática esta doctrina, que ha tenido seguidores en los siglos XIX y XX.⁶⁰⁴ Pero es conveniente aclarar que tal doctrina ha tenido también opositores. Médicos, antropólogos y prehistoriadores, desde sus diversas disciplinas se han encargado de demolerla y hoy se considera a las razas como un “episodio evolutivo”⁶⁰⁵ en el que entran en juego la biología, la evolución, la selección natural, el medio ambiente, la capacidad de adaptación y desde luego, la cultura como ya se dijo al comentar la obra del famoso antropólogo Melville J. Herskovitz en el capítulo II de Mendieta.

⁶⁰³ Juan Comas, *Razas y racismo. Trayectoria y antología*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, capítulo V.

⁶⁰⁴ Sobre la historia del racismo, *Vid.* Françoise de Fontette, en su libro *Racismo*, Barcelona, Oikus-Tau ediciones, 1978. En este libro se explica la doctrina racista de Houston Steward Chamberlain, cuyo propósito especial era la conservación de la sangre germánica. Entre los autores presentados en este libro de Fontette se encuentra Vacher de L'Apouge, que fue uno de los grandes creadores de la escuela antropológica, que giraba alrededor del criterio del índice cefálico fines del siglo XIX, p. 63.

⁶⁰⁵ *Apud.* Juan Comas, *op. cit.*, p. 25.

Es también importante recordar que en la lucha contra el racismo existen medidas antirracistas de gran valor a partir de 1948, una vez firmada en San Francisco la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Tales medidas están plasmadas en una serie de documentos jurídicos, algunos de ellos declarados por la UNESCO en 1964 y 1967 y firmados por muchos países.⁶⁰⁶ En suma, el racismo es hoy palabra importante en los *Diccionarios*, que todo ser humano debe conocer desde la escuela. Una definición escolar es la ya citada del *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, “racismo es una doctrina que afirma la superioridad de una raza sobre las demás”.⁶⁰⁷ Abundando más, en el *Diccionario de Antropología* de Thomas Barfield, Faye Harrison lo define como:

Un fenómeno social históricamente específico e históricamente cambiante con dimensiones cognoscitivas, emocionales y materiales que permean el dominio económico, político y sociocultural.⁶⁰⁸

Y la antropóloga Eugenia Shanklin, quien ha retomado este campo, dice: “que es una clase especial de prejuicio, dirigido contra quienes se piensa poseen características biológicas o socialmente inherentes que los distinguen”.⁶⁰⁹ En otras palabras, el racismo aparece cuando a un grupo racial se le diferencia y se le minusvalora con base en características físicas o biológicas. Esta idea es la que encontramos en la obra de Melville J. Herskovitz, al decirnos que “al ocuparnos del problema de la superioridad racial estamos ya fuera de los límites de la ciencia, porque en este caso la cuestión es de valoración”.⁶¹⁰

Etnocentrismo, recordando también la definición hecha por Melville J. Herskovitz, es “el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible al de los demás”.⁶¹¹ Es pertinente aclarar que las sociedades racistas casi siempre son etnocentristas pero las sociedades etnocentristas no siempre son racistas. Los conceptos de racismo o etnocentrismo, no son excluyentes, pero tampoco incluyentes.

Después de todas estas consideraciones no es posible pensar en un Garcilaso racista, aunque no valora a todos los hombres como iguales. Más bien puede hablarse de un Garcilaso con sentido de discriminación hacia el otro, manifestado en diferentes formas, que distribuyo en cuatro clases: la primera se refiere a la superioridad de la

⁶⁰⁶ Juan Comas, *Ibid.* p. 49, 200, 207 y 217.

⁶⁰⁷ *Diccionario Enciclopédico Grijalbo*, Barcelona, 1991.

⁶⁰⁸ Faye Harrison, “Racismo” en Thomas Barfield, Editor, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo Veintiuno, 2000, p. 429.

⁶⁰⁹ *Loc. cit.*

⁶¹⁰ Melville J. Herskovitz, *El Hombre y sus obras*, México Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 169.

⁶¹¹ *Ibid.* p. 82

familia real Inca, “mejorada” por un proceso de selección de sangre que obedecía a un postulado religioso. Muestra también una discriminación de clase, de género y de evolución cultural de los pueblos, que podríamos llamar discriminación étnica. A continuación muestro algunos ejemplos de los muchos que aparecen en sus obras. El primer tipo de discriminación basada en la selección de sangre está claro en la obra del cronista, especialmente en los *Comentarios* donde encontramos varios testimonios. En tales testimonios Garcilaso atribuye la superioridad de los Incas sobre los demás pueblos de la región, con base en su mito de creación, según el cual ellos tenían un origen divino porque procedían del sol. Este relato, lo recoge de la narración verbal que sus parientes le hicieron al respecto y que voy a reproducir aunque sea un poco largo. En el libro I, capítulo XV narra que, cuando él era joven, le preguntó a su tío, el más anciano de sus parientes Incas:

Inca Tío: pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿que noticias tenéis del origen y principio de nuestros reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcas, como tienen historias divinas y humanas saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus reyes y los ajenos [...] hasta saber cuantos mil años ha que Dios crío el cielo y la tierra [...] ¿quién fue el primero de nuestros Incas? ¿Cómo se llamó? ¿Qué origen tuvo su linaje?

A lo que el tío respondió:

Sobrino: yo te lo diré de muy buena gana [...] Sabrás que en los antiguos siglos toda esta región [...] las gentes vivían [...] sin religión ni policía [...] como acertaban a juntarse en las cuevas [...] Nuestro padre el sol viendo los hombres como te he dicho se apiadó y tuvo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol para que adorasen y tuviesen por su dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad.

Y, en párrafos más adelante, en este mismo capítulo confirma lo anterior al decir que dicha relación, del origen de los reyes: “me la dio aquel Inca tío de mi madre” y comenta que él la tradujo de su lengua materna al castellano. Lamenta no haberle preguntado a su pariente más cosas: “sacadas de tan buen archivo”, que le hubieran servido después para escribirlas. Pero esta narración familiar tan emotiva se desvanece

en el capítulo XXV, de este mismo libro en que Garcilaso explica que no creía que los Incas, eran hijos del sol y dice:

Lo que yo conforme a lo que vi, [...] puedo conjeturar del origen de este príncipe Manco Inca [...] es que debió ser un indio de buen entendimiento, prudencia y consejo y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural [...] para ser estimado fingió aquella fábula diciendo que él y su mujer eran hijos del sol [...] sus vasallos lo adoraron como tal, como hicieron otros gentiles antiguos, con ser menos brutos, a otros.

En este pasaje vemos que la tradición familiar quechua está rebasada por la mente racionalista del hombre del Renacimiento. Aunque quiero subrayar que al final del capítulo, Garcilaso aclara que los Incas, al referirse al mito de la creación, insisten en darse un origen divino.

he dicho esto porque ni los Incas de sangre real ni la gente común no dan otro origen a sus reyes sino el que se ha visto en sus fábulas historiales las cuales se asemejan unas a otras y todas concuerdan en hacer a Manco Cápac primer Inca [...] hijo del sol venido del cielo.⁶¹²

Sin embargo, se puede pensar que el autor al decir lo anterior lo hace desde su presente en donde ya ni los incas ni los no incas creían en el origen divino de la familia real, aunque en esta cita vuelva a hacer una diferencia entre los Incas de sangre real y la gente común. Diferencia que se observa en varios pasajes de los *Comentarios*. Dicha actitud evidencia discriminación, ya que para él los Incas auténticos eran los que descendían del primer rey, Manco Cápac y su esposa hermana Mama Ocllo poseedores de pureza de sangre. Esta sangre real sólo se lograba cuando se casaban entre hermanos, hijos de los mismos padres y la mezcla era lo que los hacía superiores a los demás incas. En su libro refiere que estos matrimonios se hacían con el fin de preservar la sangre del sol y de que no se mezclase ésta con la sangre humana. A los otros indígenas peruanos, aún dentro de la comunidad inca, que no pertenecían a esta nobleza de sangre, tan privilegiada, que inclusive contaba con su propia lengua para comunicarse entre ellos, los segregaba. Prueba de ello se encuentra en el libro IV, en el capítulo IX, en donde dice que los reyes Incas podían tener concubinas, y que si éstas no eran sus parientes, al menos en un cuarto grado, les llamaban alienígenas; “esta limpieza de sangre se

⁶¹² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XXV.

procuró, no sólo entre los reyes sino también entre todos los de sangre real”. Para los Incas, el hijo del rey con una joven extranjera era considerado como bastardo y no lo adoraban como a los de sangre real ni como a dioses. Este fue el caso de Atahualpa.

Otro ejemplo de esta discriminación se encuentra en la descripción que hizo de la esposa de Sayri Tupac, uno de los últimos emperadores Incas en el exilio; en ella demuestra ciertos juicios discriminatorios aun para los de su propia raza. Dice:

La infanta era hermosísima mujer, y fueralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de su hermosura, como lo hace a las mujeres de aquella tierra, que por la mayor parte son de buenos rostros.⁶¹³

En esta descripción muestra poco aprecio somático, de color, sobre una mujer Inca de sangre real lo que mueve a pensar que es muy exagerado en sus juicios.

El segundo tipo de discriminación que ya mencionamos es la que llamamos de clase, en donde el cronista demuestra superioridad social hacia los que no pertenecen a su familia. El se consideraba parte de la nobleza Incaica a la que nos hemos referido y esto se aprecia cuando dice: “los nombres reales que yo alcancé y vi llamarse a los Incas y a las *Pallas* [mujer de sangre real] porque mi mayor conversación en mis niñeces fue con ellos”,⁶¹⁴ en donde se está identificando con esta clase privilegiada. En el primer libro de los *Comentarios*, capítulo XXVI, critica a Don Alonso de Ercilla y Zúñiga por equivocarse - en sus versos - sobre el significado de los vocablos indianos y pone, como ejemplo el que Ercilla dijera que el nombre de *Palla* significaba: “señora de muchos vasallos y haciendas” y comenta que lo que sucedía era que:

cuándo este caballero pasó allá [Perú] ya estos nombres (Inca y Palla) en muchas personas estaban impuestos impropriamente [...] los apellidos ilustres y heroicos son apetecidos de todas las gentes por bárbaras y bajas que sean.

En este contexto justifica y presume de su linaje; en el libro IX, capítulo XXXVIII, de los *Comentarios* en donde afirma:

que él conoció Incas y Pallas de la misma sangre real [...] hijos de Huaina Cápac [...] Mi madre fue su sobrina porque fue hija de un hermano suyo legitimo de padre y madre llamado Huallpa Tupac Inca Yupanqui.

Después de los ejemplos que mencioné es posible apreciar que Garcilaso creció con una conciencia de clase muy marcada, algo normal entre los Incas, donde la jerarquía social

⁶¹³ *Ibid.* libro VII, capítulo XI.

⁶¹⁴ *Ibid.* libro I, capítulo XXVI.

jugaba un papel muy importante y él pertenecía por su madre a lo más alto de ella. Al hablar, prácticamente se refiere al grupo que estuvo en el poder en Cuzco hasta la llegada de los españoles; sabemos que todos los habitantes del imperio inca, aunque fueran de la clase dominante de habla quechua, no pertenecían a esta elite formada por los nobles, la familia, “que venía del sol”.

Un tercer tipo de discriminación es la de género, concretamente de misoginia. Esta se encuentra reflejada en algunos pasajes de los *Comentarios*. Uno de ellos cuando narra la actitud de generosidad que Manco Cápac tuvo con los dirigentes de los pueblos conquistados, a los que concedía dádivas como la de nombrarlos “Incas para siempre”, título que en apariencia los igualaba con los verdaderos Incas. Sin embargo, Garcilaso, se encarga de aclarar que este rey Inca, no quería que:

las mujeres conquistadas ni sus hijas se llamasen Pallas (como las de sangre real), porque no siendo las mujeres como los hombres, capaces de las armas para servir en la guerra, tampoco lo eran de aquel nombre y apellido real.⁶¹⁵

Tal manera de pensar, en la que no se expresa ninguna crítica, demuestra que a las mujeres las veía en inferioridad como muchas sociedades tradicionales. Otro comentario, en donde este desprecio de género es claro viene en el libro I, capítulo XXVI, al hablar de los nombres que los Incas daban a la descendencia de la sangre real por línea de varón:

que de la descendencia femenina no hacían caso los Incas, por no bajar su sangre real de la alteza en que se tenía. Que aun la descendencia masculina perdía mucho de su ser real por mezclarse con sangre de mujer extranjera y no del mismo linaje - cuanto más la femenina.

Los ejemplos puestos hasta aquí muestran una discriminación de clase y de género dentro de los Incas: los de sangre real y los del pueblo. Pero hay otros ejemplos que muestran la discriminación hacía los demás pueblos no quechuas. Esto lo expresa muy claro desde el primer libro de sus *Comentarios*, en donde en el capítulo XXIII, dice que el origen de la mayoría de los incas que existía en Perú, [se está refiriendo a su presente] el “día de hoy”, procedía de los pueblos conquistados por los primeros Incas,- por Manco Cápac-y comenta que a sus mujeres les llaman *Pallas* y *Coyas* porque los españoles les hicieron el favor de igualarlos. El afirma que ya casi no quedaban Incas de sangre real, lo que se debía a que Atahuallpa, medio hermano por línea de padre y no de

⁶¹⁵ *Ibid.* libro I, capítulo XXIII.

madre, había diezmado el linaje que venía del Cuzco en la guerra con su hermano Huáscar. Con esta nobleza cuzqueña se identificaba Garcilaso. En otra parte de los *Comentarios* dice que sus parientes veían en Atahualpa a un bastardo por ser hijo de una extranjera, “alienígena”. Para Garcilaso su tío materno, Huáscar, era el príncipe legítimo hijo de Huaina Cápac, penúltimo rey Inca, y de su propia hermana. A pesar de que no reconoce a Atahualpa como miembro de su familia, aclara que éste fue el hijo preferido de Huaina Cápac, quien le pidió a Huáscar, su hijo de sangre real, que permitiera a su medio hermano también llevar el nombre de Inca y que le concediera como reino las tierras de Quito.

Pasando a otro aspecto de este tema, conforme se va leyendo la obra del Inca, queda muy claro que a los españoles no los veía inferiores. En su obra no hay rastro de comentarios que manifiesten los tipos de discriminación o menosprecio que mencionamos antes. A éstos inclusive, los equiparaba con los Incas. Respecto de los mestizos dice:

Y es de advertir que todos son descendientes por línea masculina, que de la femenina [...] no hicieron caso los Incas si no eran hijos de españoles conquistadores y ganadores de la tierra (porque a éstos también los llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su dios el sol).⁶¹⁶

Esta visión de los españoles se refrenda en el libro IX, de los *Comentarios*, en otro capítulo muy interesante, el XXXI, concerniente a este tema de las razas. En él hace dos referencias que quiero destacar: una es que afirma que la presencia de los españoles fue muy buena para las Indias, al extremo de decir:

Lo mejor de lo que ha pasado a Indias se nos olvidaba, que son los españoles y los negros que desde entonces acá han llevado por esclavos, para servirse de ellos, que tampoco los había antes en aquella mi tierra.

Con este comentario confirma su sentir hacia los españoles. No hay que olvidar que su padre fue el conquistador español Sebastián Garcilaso de la Vega. La segunda referencia, por demás interesante es que, aquí también menciona los nombres con que se conocían las diferentes castas resultado de la mezcla de dos o más razas. Dice que se llama español o castellano al que nació en España y criollo al hijo de español y española nacido en Indias. Respecto de este sustantivo, informa que los primeros en utilizarlo fueron los negros para diferenciar a los que habían nacido en Indias, llamándolos criollos, y el propósito era distinguir a éstos de los negros que habían nacido en Guinea,

⁶¹⁶ *Ibid.* libro IX, capítulo XL.

a los que llamaban guineos; mulato es el hijo de negro e india; al de indio y negra le llaman cholo [...] que en las islas Barlovento “quiere decir “perro” [...] los españoles usan de él por infamia y vituperio; a los hijos de español e india o de indio y española “nos llaman mestizos [...] mezclados de ambas naciones”. En este párrafo, una vez más, se recoge un sentir discriminatorio fuerte cuando nombra a los hijos de indio y negra. Quizá él no participaba de ese sentir pues en la cita anterior expresa, que entre las cosas buenas que le sucedieron a las Indias, fue que los negros hayan venido a éstas; pero conviene subrayar que nunca, en su crónica, se identificó con ellos; él se identificó con los mestizos, “los hijos de español y de india o de indio y española [...] y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él”.⁶¹⁷

En resumen los ejemplos arriba mencionados, si los observamos con una perspectiva actual, nos demuestran que el Inca Garcilaso de la Vega comulgaba con puntos de vista discriminatorios. Pero hay que recordar que muchos de los prejuicios y actitudes incomprensivas respecto del otro, como ya dijimos anteriormente, no eran mal vistos en el siglo XVI.

Pasemos ahora al concepto de etnocentrismo. Retomemos las definiciones citadas: la del antropólogo Melville Herskovits y la del estudioso Michael Rhum que aparecen en el *Diccionario de antropología* de Thomas Barfield⁶¹⁸. En ambas se resalta la idea que etnocentrismo es la tendencia a realzar la superioridad de un grupo o de una persona por sus valores culturales, además de que suele ir acompañada esta idea con la tendencia a hacer comparaciones injustas ya que se juzga a las otras culturas bajo la óptica propia. Antes de establecer ningún juicio, quiero recordar que en Garcilaso, al igual que en Mendieta, se aprecian varias formas de etnocentrismo reflejadas en sus escritos. Empezaré por mencionar uno que es común a todos los seres humanos y del que Garcilaso es consciente. Aparece en *La Florida* en la primera parte del libro II, capítulo XIX, al referirse a unos caciques de esta región en donde dice: “El deseo de la inmortalidad, conservada en la fama, por ser natural al hombre, lo hay en todas las naciones por bárbaras que sean”. Otro, es un etnocentrismo más personal el que se manifiesta en algunos escritos de Garcilaso por ejemplo los *Comentarios reales*, en donde desde las primeras líneas, el Inca se ocupa de encumbrar a su país, al decir: “Habiendo de tratar del Nuevo Mundo o de la mejor y más principal parte suya que son

⁶¹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, libro VIII, cap. XXXII.

⁶¹⁸ Thomas Barfield, Editor, *Diccionario de Antropología...*, p. 207.

los reinos y provincias del imperio llamado Perú”.⁶¹⁹ Este sentimiento del Inca responde a un segundo nivel de etnocentrismo derivado del hecho de sentirse parte de una sociedad y de una cultura que había logrado una gran civilización en la zona andina, superior según él, a todas las civilizaciones del Nuevo Mundo. Existen bastantes ejemplos a lo largo de los *Comentarios*, en los que alude al profundo orgullo que sentía por ser Inca. Para él los Incas como ya comenté con anterioridad, era el pueblo elegido por Dios como intermediario para la salvación eterna de los naturales del Perú, más preparados y moralmente superiores a los demás. Esto lo expresa en forma muy clara en el libro II, capítulo XXVII de este texto, en el que deja constancia de que su religión, orden y gobierno, eran el modelo a seguir por los otros pueblos:

en la filosofía moral se extremaron, así en la enseñanza de leyes y costumbres que guardaron, no sólo conforme a los vasallos que había que tratar conforme a la ley natural, más [...] como debían de obedecer, servir y adorar al rey y a los superiores.

Un tercer nivel de etnocentrismo, en íntima relación con el segundo, es decir con el de la superioridad de la civilización incaica, es el referente a sentirse parte de una clase social determinada, la nobleza del Cuzco. En páginas anteriores ya se ha dicho cómo se formó esta clase, con una selección biológico-cultural y en ella, los Incas pensaban que se guardaba una sangre pura y diferente, emanada del sol. También hemos visto que Garcilaso en algunos párrafos califica el matrimonio de Manco Inca y su hermana Mama Ocllo de “fábulas historiales”.⁶²⁰ Pero, a pesar de esto, él no podía renunciar a esta nobleza de clase, cosa que nadie hace y menos una persona que proviene de un pueblo vencido y que se está ganando un espacio en la historia universal.

Otro rasgo que permite diseñar un cuarto nivel de etnocentrismo, que está fuertemente reflejado en toda su obra, se manifiesta al sentirse más informado y superior intelectualmente, a los demás cronistas españoles. Creía que por ser descendiente de los Incas y conocer su lenguaje, era el único que contaba con la información verdadera de la historia del Perú, ya que él entendía el significado de muchas palabras que los españoles malinterpretaban. Garcilaso se consideraba el único historiador capaz de describir al imperio Incaico porque descendía de la nobleza Inca, concretamente de Huaina Cápac. Huáscar, el hijo de éste, era primo de su madre. Sin embargo, el cronista no menciona a las otras ramas de la misma elite Incaica, por ser

⁶¹⁹ *Ibid.* libro I, capítulo I.

⁶²⁰ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

contrarios a los suyos, los descendientes de Atahualpa, medio hermano de Huáscar, que tenían su propia historia.

Dicho etnocentrismo se exacerbaba porque sentía que, también, por ser hijo de conquistador español y haber escuchado a algunos de los viejos conquistadores narrar sus hazañas así como por haber participado en algunas, aunque él fuera muy niño, contaba con una mayor información de los acontecimientos de la Conquista que los demás historiadores. Este etnocentrismo es muy claro en el libro I de *la Historia general del Perú*, capítulo XVIII, en donde viene un ejemplo que confirma la ufanía que sentía el Inca por sus conocimientos al respecto y en donde se nota lo mal que juzgaba a los demás cronistas españoles; no aclara cuál en especial, critica a todos:

Aquí dicen los historiadores españoles [...] que llegó Soto[...]haciendo corvetas con su caballo hasta junto a la silla del Rey, y que Atahualpa no hizo mudanza, aunque le resolló en la cara el caballo y que mandó matar a muchos de los de la carrera y vecindad de los caballos [...] En lo cual fue engañado aquel autor, y el que le hizo la relación levantó testimonio al Inca y a Hernando de Soto [...] el Inca no mandara matar a nadie [...] ni Hernando de Soto había de ser tan desconsiderado y descortés que llegara a echar el resuello del caballo en la cara de un rey [...] Por lo tanto es de dar lástima que los que dan en España semejantes relaciones [...] quieran inventar bravatas a costa de honras ajenas.

También en esta cita, presume que su verdad está apoyada por una fuente de gran valor como eran los papeles de Blas Valera, de donde leyó y sacó esta información, y recuerda que este cronista mestizo como él, sabía la historia de los sucesos ocurridos en Cajamarca, porque su padre había estado en la prisión de Atahualpa.

Otro caso en que el cronista se jacta de ser el poseedor de la verdad histórica, viene en el libro IV, capítulo XLII, de *la Historia general del Perú*, en donde al hablar en favor de Gonzalo Pizarro dice:

Vile comer algunas veces: comía siempre en público; poníanle una mesa larga, que por lo menos hacía cien hombres [...] su hijo Don Fernando y Don Francisco su sobrino, hijo del marqués, y yo comimos en pie todos [...] y él nos daba de su plato [...] y vi todo lo que he dicho, y andaba yo en edad de nueve años [...] y como testigo de vista lo certifico [...] los historiadores [españoles] debieron de tener relatores apasionados de odio y rencor, para informarles lo que escribieron.

En este texto vemos cómo se enorgullece, una vez más, de narrar sus experiencias personales y deja ver que casi todos sus relatos provienen de sus propias vivencias como en este caso, o de fuentes de primera mano, ya que afirma que toda la información que había obtenido de los hechos se la enviaron sus condiscípulos amigos del Perú. Esto le permitía, si no tener un mejor conocimiento que el utilizado por los españoles en sus narraciones, sí más profundo. También se ufana de poseer información directa de ambos lados, el indígena y el español:

Lo que dijere será de relaciones de muchos españoles que se hallaron en el hecho, a los cuales se lo oí en muchas ocasiones en casa de mi padre [...] sus pláticas las más veces eran de las conquistas pasadas [...] También lo oí a muchos indios, que visitaban a mi madre.

En definitiva, en los ejemplos que tomé, queda claro que el Inca participaba de una actitud etnocentrista en diversos grados, y en parte justificable, como se ha visto. Pero esta actitud no le impedía narrar la verdad. Fue un gran historiador y la información que proporciona en sus obras, si no es la más real, sí se apega a muchas de las normas que se exigen en un investigador de historia. No hay la menor duda sobre el etnocentrismo que sentía Garcilaso pero tampoco la hay en cuanto que era un historiador en toda la extensión de la palabra, así como un investigador de mente abierta que compara sus versiones con muchas otras y trata de precisar los hechos. Por ejemplo hay un párrafo en que se refiere al Inca Atahualpa, al que detestaba y sin embargo, lo hace de manera amable dice: “que [este rey] hizo algunas generalidades y realezas a los españoles”.⁶²¹

Desde luego Garcilaso aclara que escribe esto porque es su deber de historiador:

pues que hemos dicho ya algunas de sus tiranías y crueldades, sería muy grande agravio callar lo bueno habiendo dicho lo malo; que la historia manda u obliga a escribir verdad so pena de ser burladores de todo el mundo, y por ende infames.⁶²²

En este contexto me parece pertinente resumir de manera muy breve un cuadro de las *panacas*, o árbol genealógico del Inca que menciona en el capítulo del último libro de los *Comentarios*, porque considero importante hacer notar que su sentido de clase lo acompañó siempre. Cuenta él que en 1603, recibió una carta del Cuzco, en donde le informaban la existencia de Incas de sangre real que habían sobrevivido a la matanza que Atahualpa, hijo ilegítimo de Huaina Cápac, había llevado a cabo contra la rama, o *panaca*, descendiente de Huáscar el hijo legítimo del Inca y verdadero sucesor de

⁶²¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú...*, libro I, capítulo XVIII.

⁶²² *Loc. cit.*

Huaina Cápac. Los descendientes, que resultaron ser más de los que el Inca esperaba, le escribieron a Córdoba. Le enviaron un poder *in solidum*, con las firmas de los Incas que todavía quedaban de la sucesión real, para que Garcilaso exigiera al rey de España los exentara del pago de tributos a la Monarquía y de otras humillaciones que les hacían, “como si fueran indios comunes”. Esta frase refuerza lo que hemos sustentado en este punto, que él no consideraba a sus parientes Incas como indios comunes. En este libro IX, capítulo XL, dice:

quienes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal rey y cuántos de tal, hasta el último de los reyes. Y para mayor verificación [...] enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la china [seda] el árbol real, descendiendo desde Manco Cápac hasta Huaina y su hijo Paullu [hermano de Huáscar]. Venían los Incas pintados en su traje antiguo. En las cabezas traían la borla colorada y en la orejas sus orejeras y en las manos sendas partesanas en lugar de cetro real.

Otra referencia que encontramos en esta carta nos muestra el mestizaje cultural: “es de letra [...] muy linda. El frasis o lenguaje [...] es conforme a su lenguaje y otro mucho a la castellana, que ya estaban todos españolizados”. Dicha carta estaba fechada en Cuzco, como ya se dijo, el 16 de abril, 1603. En ella, junto a cada figura de los reyes Incas, ponían su descendencia, con título de *Cápac Aillu* que quiere decir, según Garcilaso “generación augusta o real”. Título común a todos, ya que todos descendían de Manco Cápac. Además ponían un título particular a la descendencia de cada uno de estos reyes:

La de Manco Cápac la llaman *Chima Panaca*: quedan cuarenta Incas de esa sucesión

La de Sinchi Roca la llaman *Rauraua Panaca*: quedan sesenta y cuatro.

La de Lloque Yupanquí, tercer rey, la llaman *Hauanina Aillu* y quedan sesenta y tres Incas.

La de Maita Cápac la llaman *Apu Maita* y quedan cincuenta y seis Incas.

La de Cápac Yupanqui, quinto rey, la llaman *Usca Maita* y quedan treinta y cinco Incas.

La del Inca Roca la llaman *Uicaquirau* y quedan cincuenta Incas.

La de Yahuar Huácac, séptimo rey, la llaman *Ailli Panaca* y quedan cincuenta y un Incas.

La de Huiracocha Inca la llaman *Zoczco Panaca* y quedan sesenta y nueve Incas.

La de Pachacútec y la de su hijo Inca Yupanqui, se juntan en una y la llaman Inca *Panaca* y quedan noventa y nueve Incas entre las dos.

La de Tupac Inca Yupanqui la llaman *Cápac Aillu* que quiere decir descendencia imperial y quedan dieciocho Incas a lo sumo.

La de Huaina Cápac la llaman *Tumipampa*, y quedan veintidós Incas.

El Inca Garcilaso comenta, en este capítulo, que tanto la *panaca* de Huaina Cápac y la de su padre Tupac Inca Yupanqui eran las más próximas al árbol real, y que Atahuallpa puso más empeño en terminar con ellas. Aclara que todos los descendientes que existen de estos Incas lo son por línea masculina y que los que vienen de padre español por haber sido de conquistadores que ganaron la tierra, “a éstos también los llamaban Incas” como ya comentamos más arriba. La carta de 1603 estuvo firmada por once Incas, que representaban a las once descendencias o *Panacas*.

Indigenismo e hispanismo.

Antes de considerar si el Inca Garcilaso es indigenista o hispanista, es necesario recordar el significado de estos términos. El concepto de indigenismo, según el *Diccionario de la Lengua Española*⁶²³ tiene dos acepciones, que son: a), “el estudio de los pueblos Iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización europea”; y b), “la doctrina y partido que propugna reivindicaciones políticas, sociales y económicas para los indios y mestizos en las repúblicas Iberoamericanas”. Estos significados son los mismos que utilizamos cuando se trató este tema en Mendieta. El término hispanista de acuerdo con el *Diccionario citado* se refiere a “la persona que profesa el estudio de lenguas, literaturas o cultura hispánica o está versada en él”. Y en el *Diccionario abreviado del español actual*, se define a esta palabra también como a “Una persona que siente simpatía por lo español”.⁶²⁴ Hay que recordar también lo que se dijo al hablar de Mendieta: que el indigenismo como corriente de pensamiento surgió a raíz de la Independencia, cuando los países americanos tuvieron que forjar una nueva razón histórica sobre la cual sustentar el futuro proyecto de nación. En Perú, al igual que en México, el indigenismo llevó consigo una revaloración y rescate por lo indígena, tanto en arqueología como en antropología. El proceso sigue vivo en todos o casi todos los países de América.

⁶²³ *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

⁶²⁴ Manuel Seco, et al. *Diccionario abreviado del español actual*, Madrid, Grupo Santillana, Editores, 2000.

Con estos antecedentes empezamos a preguntarnos si a Garcilaso se le puede considerar como indigenista. Desde mi punto de vista sí, ya que su pensamiento coincide con las acepciones que el *Diccionario de la Lengua Española* aplica para este concepto. Por un lado, la obra escrita por el cronista, es un estudio sobre los pueblos indios que hoy forman parte de naciones en que predomina la civilización occidental y por el otro, Garcilaso, con su obra, quiso reivindicar política, social y económicamente a los indios y a los mestizos de su tiempo. Aunque considero que en este aspecto es pertinente, antes de juzgar el indigenismo del cronista, hacer una aclaración: que el indigenismo en el Inca, a mi parecer es muy *sui generis*, y voy a explicar porqué. Garcilaso en su obra, principalmente reivindica a los indígenas del Perú, pero no a todos y cabe preguntar ¿a qué indígenas reivindica el cronista? La respuesta a esta pregunta es que redime principalmente a los Incas y en particular a su familia, como ya he especificado anteriormente, a un sector privilegiado que ostentaba el poder político hasta la conquista española. En el libro VIII de los *Comentarios reales*, capítulo VIII, explica claramente la relación de parentesco de su madre con Tupac Inca Yupanqui, undécimo rey de los Incas en la dinastía de reyes que el cronista menciona como legítimos en su crónica.

En los *Comentarios* es notorio que él no distingue a los demás indígenas del Perú como lo hace con los incas, por eso pienso que en el Inca se puede hablar de niveles de protoindigenismo. Creo que con los indios no incas su postura no es de clara simpatía y que casi siempre se refiere a éstos como simples, ingenuos, que no aprenden a hablar el español. Aunque se refiera a ellos en el tiempo presente que está viviendo el escritor y, años después de que éstos habían sido conquistados, al mencionarlos exagera sus defectos como se puede ver en un pasaje del libro IX, capítulo X, de los *Comentarios* en donde dice, que los indígenas sentían tanto miedo ante los caballos: “que andaban tan ciegos y desatinados del temor [...] como yo los vi, irse a encontrar con el caballo por huir de ellos”.

Un aspecto interesante del ambivalente indigenismo de Garcilaso, se encuentra, a mi parecer, en el sentimiento histórico con que el autor relata las costumbres, la manera de vivir, la religión y cómo él dice, “las antiguallas” de muchos de los grupos indígenas que hubo en el Perú, antes y durante los Incas. Pero si leemos con cuidado su obra nos damos cuenta de que a estos grupos, los considera de manera desigual, supeditados al orden en que fueron conquistados por los diferentes Incas que gobernaron el Perú. Desde el libro I de los *Comentarios*, el cronista empezó a

mencionar a otros grupos andinos, pero lo hizo en función de cómo fueron reducidos por los Incas. Así, en el capítulo XX, de este primer libro, cuando narra las conquistas que hizo el primer rey Inca, nombra algunas de las etnias que habitaban en el Perú: Poques, Masca, Chilliqui, Papri, Mayu, Zancu, Chinchapucyu, Rimactampu entre otras.

Conforme Garcilaso va narrando las conquistas de cada nuevo rey Inca, va mencionando a los pueblos no incas, que dicho gobernante sometió. Por ejemplo cuando habla de Cápac Yupanqui, el quinto rey, nos dice que redujo a los aimaras y a la nación quechua⁶²⁵ o, con Inca Roca, sexto rey, relata que extendió más de cincuenta leguas la superficie del imperio y que fue el primero que conquistó a los terribles Chancas, grupo del que el cronista expresa que fueron muy belicosos, que pertenecían a la provincia de Antahuaila, que decían descender del puma y que tenían sojuzgados a muchos pueblos, entre ellos a los de habla quechua, a “los que exigían tributo y trataban con tiranía”. Así nos cuenta la rendición:

Viendo la determinación del Inca y sabiendo que venían en su ejército muchos quechuas y otras naciones que de tiempos pasados tenían ofendidas, bajaron la soberbia y recibieron el yugo de los Incas más por temor de sus armas [...] que no por amor de sus leyes y gobierno⁶²⁶.

Vale la pena reiterar que cuando el Inca en su obra habla de los indios no incas, inclusive, como ya vimos, si lo hace refiriéndose a los de su presente, lo hace de forma peyorativa. Otro ejemplo de esto, se encuentra en el libro I de los *Comentarios* en el capítulo XIII, dedicado a explicar cómo se vestían los indígenas en el Perú en la antigüedad, actualiza su relato y dice que muchos todavía andaban en cueros:

Y hoy se usan en muchas tierras ya conquistadas por los españoles, donde los indios son tan brutos que no quieren vestirse, sino los que tratan muy familiarmente con los españoles [...] se visten más por inoportunidad de ellos que por gusto y honestidad propia.

Y en los *Comentarios*, incluso Garcilaso incorpora, en el libro VII, capítulos III y IV, parte del libro IX de los papeles del Padre Valera, que tratan sobre “la lengua general su facilidad y utilidad” y lo necesario que era que tanto españoles como indígenas la aprendieran para facilitar la evangelización de los naturales. Valera critica algunos indios no Incas como los Collas, Puchinas, Yuncas y Urus a los que describe como “rudos y torpes y por su rudeza aun sus propias lenguas las hablaban mal”. El estudioso

⁶²⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XX.

⁶²⁶ *Ibid.* libro IV, capítulo XV.

Weston La Barre en un artículo que escribió en el *Handbook of Southamerican Indians*⁶²⁷ dice que los Urus tenían fama de truculentos y malos y comenta que Garcilaso se refería a ellos cómo “estupidos y rudos” sin aclarar que Garcilaso no lo había afirmado sino que había insertado un texto de Valera con el fin de resaltar la lengua quechua, que para el Inca tenía la virtud de ennoblecer a los que la hablaban. A continuación cito las palabras de Valera que vienen en el capítulo IV:

parece que echan de sí la rudeza y torpeza que tenían y que aspiran a cosas más políticas y cortesanas y sus ingenios pretenden subir a cosas más altas. Finalmente, se hacen más capaces y suficientes para recibir la doctrina de la fe católica.⁶²⁸

Volviendo a La Barre, en su artículo sobre los Urus refiere que su historia es poco conocida y que en sus leyendas cuentan que sus cuerpos fueron utilizados como material en las grandes construcciones de otro pueblo no Inca, los Collas; más bien se refieren a que fueron sacrificados ritualmente. Estos Urus, también decían que tributaban piojos a los Incas, y este tributo tan extraño y gracioso que menciona este autor coincide con lo narrado por Garcilaso en el libro V, capítulo VI, de los *Comentarios*, quien al hablar de la clase de tributos que estaban obligados a pagar, los pueblos conquistados a los Incas, dice que los pobres “por estar impedidos [...] eran obligados a dar a los gobernadores de sus pueblos, cierto cañutos de piojos”, medida que se utilizaba por higiene.

De esta manera el Inca entrelaza en la historia a los demás grupos indígenas que existieron en el Perú.

Sin embargo, de todos, Incas y no incas, Garcilaso aceptó información histórica. Así en el capítulo XIX de este primer libro al evocar su infancia, lo hace de manera poco clara y en algunos pasajes no se entiende si se está refiriendo a los Incas o a los no incas, ya que los mezcla. Y al mencionar que va a aumentar los nombres que su tío, el Inca le había dado dice:

que va a extender la relación sumaria [...] con la relación de otros muchos Incas e indios naturales de los pueblos que [...] Manco Cápac mandó poblar y redujo a su imperio con los cuales me críe y comuniqué hasta los veinte años.

⁶²⁷ Weston La Barre, “The Uru-Chipaya”, en Julian H. Steward, Editor en *Handbook of Southamerican Indians*, v.2, “The Andean Civilizations”, New York, Cooper Square Publishers, Inc. 1963. p. 575-585.

⁶²⁸ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro VII, capítulo IV.

En otro párrafo de este capítulo, afirma que mucha de la información obtenida para hacer sus *Comentarios* la obtuvo de estos indios naturales:

además de habérmelo dicho los indios alcancé y vi por mis ojos muchas partes de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones - que aún en mis tiempos [...] doce o trece años de edad, no se habían acabado del todo. Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho me críe en ella [...] vi muchas cosas de las que hacían los indios en su gentilidad.⁶²⁹

En el libro IX, capítulo XXXII, viene otra remembranza de su niñez, que demuestra que él ocupa un lugar de clase entre los demás indios peruanos:

Yo estuve en aquel campo [*yahuarpampa* - campo de sangre] dos o tres veces, con otros muchachos condiscípulos míos de gramática, que nos íbamos a cazar con los halconcillos de aquella tierra que nuestros indios cazadores nos criaban.

En esta frase, nuestros indios [...] es claro que al hablar de estos servidores hace sentir su señorío.

También quiero señalar que, cuando en los *Comentarios* menciona las regiones o provincias a que pertenecían los demás indios peruanos, lo hace desde la división geográfica que tenían los Incas, aunque también menciona alguna de las reducciones que se hicieron después con los virreyes españoles. La información proporcionada por Garcilaso respecto de otras naciones andinas de épocas anteriores no es muy amplia y sigue un modelo en aras de ennoblecer a los Incas. Casi siempre repite que los naturales de otros pueblos se sometieron por conveniencia y que, los Incas, en muy pocos casos les hicieron la guerra ya que su misión era más bien civilizadora y no se duele de ninguna conquista, al contrario, considera normal el que los Incas redujeran a sus vecinos y agrandaran el imperio. Vale la pena recordar que los antepasados de los naturales que menciona Garcilaso, estaban en el Perú desde antes de los Incas y que éstos los redujeron y conquistaron.

El Inca, para referirse a ellos, tanto si lo hace en el pasado como en su presente utiliza la palabra indio, un concepto inventado por Cristóbal Colón y que no existía antes. Al llamar indios a los naturales del Perú, está utilizando una categoría cultural que se inicia en el momento del descubrimiento y que ahora para mucha gente tiene un significado peyorativo. Garcilaso, como hemos comentado en páginas anteriores, a los

⁶²⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XIX.

no incas los ve con otra óptica distinta que a los Incas y sus diferencias culturales como tecnológicas, - primitivismo,- eran para él una justificación válida para que fueran conquistados. En definitiva por las razones expuestas anteriormente considero que el indigenismo de Garcilaso no está tanto en la admiración que tuvo a los pueblos no incas. Ahora bien, al hablar de ellos, proporciona datos valiosos que ayudaron al conocimiento histórico de los demás grupos de naturales de la región andina y de forma indirecta los mete en la historia universal. Aunque también hay que señalar que en algunos pasajes existe una confesión de indigenismo total como cuando relata, a propósito que no se acuerda como se dice en quechua el nombre de una fruta que en español se llama pepino, lo siguiente:

el nombre que los indios le dan se me ha ido de la memoria [...] mis parientes los indios y mestizos del Cozco y todo el Perú serán jueces de esta mi ignorancia y de otras muchas [...] perdónemelas pues soy suyo y que sólo para servirles tomé un trabajo tan incomportable [insoportable] como esto lo es para mis pocas fuerzas sin ninguna esperanza de galardón suyo ni ajeno.⁶³⁰

En este pasaje se revela el proindigenismo del cronista; se observa a un Garcilaso más peruano, más comprometido con sus raíces, y que al escribir su obra está pensando en un público casi universal. Es debido a las circunstancias tan especiales que lo rodearon en su vida y a la época en que vivió, por lo que me atrevo a decir que su proindigenismo es muy peculiar, como puede verse en la cita arriba mencionada. Tan peculiar que en los *Comentarios*, se lamenta de que los españoles hayan igualado a todos los indios del Perú llamándoles Incas, sin diferenciar entre los de la nobleza y los que no pertenecían a ella.

Abundando en el tema se puede hablar de “Incaismo” de Garcilaso. Voy a mencionar un ejemplo que refuerza esta idea que ya hemos visto, aflora en su obra. En el libro II capítulo XV, de los *Comentarios*, dice:

[los Incas] No se halla- o ellos mismos - lo niegan que hayan castigado a ninguno de los Incas de la sangre real, a lo menos en público [...] eran más dechado de la república que escándalo de ella [...] Decían con esto, que también les faltaban las ocasiones que suelen ser la causa de delitos: como la pasión de mujeres o codicia de haciendas o deseo de venganza.

En este mismo capítulo dice:

⁶³⁰ *Ibid.* libro VIII, capítulo XI.

Sabía el Inca que a toda joven que desease no sólo no se la habían de negar, más que se la habían de dar con grandísima acción de gracias [...] de que hubiese querido abajarse a tomarla por manceba o criada.

En pocas palabras, se entiende que a los Incas de sangre real les era lícito tener a todas las mujeres y no tenían necesidad de tierras porque eran dueños de toda la región; además, no se vengaban ni se enojaban con ningún indio, ya que éstos admitían cualquier cosa porque los veían como dioses, y sería sacrilegio ofenderse. En dichas situaciones Garcilaso no veía a los Incas como injustos ni tampoco pensaba que tenían leyes diferentes para ellos y para los otros indios; al contrario sentía que a los reyes se les exigía más, ya que “en el supuesto caso de que llegasen a robar o faltar a algún indio”, el Inca sería degradado y castigado con más rigor. Esta opinión del Inca prevalece en otros cronistas, tal es el caso de Joseph de Acosta quien dice: “porque en su gobierno [los Incas] procedían no sólo con gran poder sino con mucha rectitud y justicia no consintiendo que nadie fuese agraviado”⁶³¹

Aunque Garcilaso sea pro Inca y no pueda distanciarse de las ideas de perfección en que los tenía, a veces esboza una velada crítica. Prueba de ello es el párrafo del libro VIII, capítulo I:

El principal blasón de que aquellos Incas se preciaban - y el velo con que cubrían su ambición por aumentar su imperio - era decir que les movía el celo de sacar a los indios de la inhumanidades y bestialidades en que vivían y reducirlos a la vida moral y política y al conocimiento y adoración de su padre el sol, que ellos predicaban por dios.

Con esta cita, una vez más comprobamos que el discurso de Conquista es universal ya que lo mismo argumentaron los españoles cuando conquistaron a los Incas y aún el día de hoy sirve para disculpar la ambición imperialista de las grandes potencias del mundo. Para mí, el cronista es ante todo “Incaista” y en su gran crónica continuamente compara a los Incas con las culturas clásicas del viejo mundo.

En resumen, el proindigenismo de Garcilaso en los *Comentarios* es cambiante y muestra una triple jerarquía: en la mayoría de los textos es pro Inca; en pocas ocasiones se identifica con los indios y mestizos; y siempre tuvo un nacionalismo cuzqueño, que consideró muy válido: la nostalgia tan grande que tuvo por el Cuzco, su lugar de origen, quizá fue uno de los motivos que dio pie a que surgiera una obra histórico literaria que puso al Cuzco en la historia universal de las grandes ciudades. Un relato, que ayudó a

⁶³¹ Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias...*, libro VI, capítulo XII.

recuperar el pasado Incaico, visto desde la vejez del autor. En este relato el Perú y todos sus habitantes, Incas y no incas, son considerados por Garcilaso una de las más grandes culturas de la humanidad.

Este proindigenismo jerárquico está relacionado con su sentir hispanista. De acuerdo con las definiciones de hispanismo mencionadas, al Inca se le puede catalogar más bien hispanista que antihispanista, como a continuación trataré de mostrar. Él no refleja en su obra ninguna animadversión hacia España, lo español o los españoles. En su gran crónica, título con que he llamado a los *Comentarios* y la *Historia*, acepta, de muy buen gusto, la Conquista por los españoles y la explica a manera de una situación providencial, lo mismo que el descubrimiento de América. Para Garcilaso, los Incas estaban en una etapa de desarrollo espiritual avanzada, preparados para que llegara el cristianismo. A los españoles los admira mucho, al grado que llegó a decir que: “lo mejor que le pudo pasar a las Indias fueron los españoles”.⁶³² Quizá debido a su hispanismo escribió la *Historia general del Perú*, en la que alaba en demasía a los conquistadores españoles que ganaron el Perú, entre ellos a su padre al que reivindica de la supuesta o real traición a la Corona; traición de que lo acusaban otros historiadores españoles y que ya se mencionó en el capítulo tercero de la tesis. En la *Historia* recupera de manera muy acuciosa casi todos los nombres de los soldados que intervinieron en esta hazaña. A pesar de que fue escrita de manera tan favorable a los conquistadores, tampoco se puede dejar de lado lo que comentamos anteriormente, que fue hecha para un público tanto andino como español.

No obstante que Garcilaso era pro español, en su obra se pueden encontrar algunas críticas a ciertas actitudes de la Monarquía española. Una de estas críticas se encuentra en el “Prólogo” de la *Historia general*, en donde hace una dedicatoria de su obra al propio Rey Felipe II al que reclama, de forma velada, su ingratitud, cuando le dice:

Gasté en la milicia, parte de mi vida, en servicio de V.S.M y en la Rebelión del Reino de Granada, en presencia del Serenísimo Don Juan de Austria [...] Os serví con nombre de vuestro Capitán, aunque inmérito de vuestro sueldo.

Este comentario revela que la Corona no le hizo justicia plena. Otra crítica muy fuerte fue la que hizo cuando se sancionaron las *Leyes Nuevas* de 1542, que protegían a los indígenas. Entonces el cronista se opuso a ellas, y censuró a Fray Bartolomé de las

⁶³² *Ibid.* libro IX, capítulo XXXI.

Casas por haber persuadido “fácilmente” al rey Carlos V, amenazándolo con los cargos de conciencia que iba a sufrir si no mandaba ejecutar las cuarenta leyes y ordenanzas. De dichas ordenanzas, el Inca en el libro III, capítulo XX, de la *Historia*, menciona cuatro que para él, eran las más dañinas para los indios y los españoles. Brevemente las resumo: la primera ordenaba que una vez muertos los conquistadores y pobladores del Perú, sus indios encomendados no pudieran ser heredados por sus hijos ni sus mujeres; que sus encomiendas pasasen al rey y a los sucesores se les diera algo de lo que ellas produjeran; la segunda, prohibía que a los indios se les cobrara por trabajar la tierra de los españoles, así como que se fueran a trabajar a las minas y a pescar perlas, y que su trabajo fuera remunerado y ordenaba que se quitara el trabajo personal y que la carga de tributos fuera justa; la tercera, mandaba que se quitasen los indios, tanto a eclesiásticos como a civiles que hubieran sido funcionarios, dejando un margen muy estrecho de gentes que podían tener encomiendas; y la cuarta, muy parecida a la tercera, no permitía que tuviera encomiendas nadie que hubiera participado o simpatizado con alguno de los bandos de Pizarro o Almagro.

A estas leyes se oponía Garcilaso, y decía que no en todos los casos eran justas, ya que había encomenderos que si dejaban de cobrar por rentar su tierra a los indios, no ganarían nada y serían pobres. Tampoco estaba de acuerdo con la ordenanza que prohibía que los indios trabajaran en las minas de plata y oro, puesto que España no iba a tener esta riqueza; ni comulgaba con que se suprimiera el servicio personal de los indios, que consistía no sólo en el doméstico sino en las aportaciones que hacían a sus encomenderos y que para Garcilaso, lo hacían con mucho gusto. Nuestro autor, culpaba al demonio como el causante de que se hubieran promulgado estas *Leyes Nuevas* y decía que ellas habían sido el motivo de todas las guerras que se sucedieron en el Perú. Vale la pena destacar que Garcilaso, en algunas ocasiones objetó las decisiones de la Monarquía, pero no estaba contra los españoles; inclusive muestra predilección por algunos, tal es el caso de Gonzalo Pizarro por el que en su obra muestra un especial cariño y de quien escribió que era “el hombre más lindo de a caballo [...] la mejor lanza del Perú”, y desde luego simpatiza con su causa. Podemos concluir que el cronista se muestra en general hispanista y siempre protegió la reputación de los españoles. En su *Historia*, a diferencia de los *Comentarios*, no se plantea mostrarse indigenista, su postura española se manifiesta claramente. Al explicar la Conquista admite que los indios, a los que pinta como unas criaturas ingenuas y miedosas, se rindieron y perdieron la guerra contra los españoles, ante la aparición del apóstol Santiago y la

Virgen María. Para él, son los milagros la causa de que doscientos mil indígenas, bajo el mando de Manco Inca, sucesor de Huáscar, hayan sido derrotados por doscientos españoles, a los que habían tenido sitiados en el Cuzco, por más de ocho meses en 1535. De esta manera tan poco creíble hoy día, Garcilaso explicó la victoria de los españoles. No acertó a intuir que la verdadera causa del triunfo español fue la tecnología militar española (el hierro y la pólvora) que era más avanzada, hecho al que se sumó la división interna que existía entre los Incas y que llevó a traiciones y a la debilitación del imperio incaico.⁶³³ Vale la pena, citar a Lockhart en su libro sobre *El Mundo hispano peruano 1532-1560*, para apoyar mi comentario acerca de la importancia de la tecnología superior que tenían los españoles para el triunfo de ellos en la Conquista. En el dice:

Francisco Carvajal [...] pasó al Perú con título de Capitán de su majestad [...] era un maestro de la logística, del movimiento de tropas y de estratagemas, comprendió la avasalladora importancia de los mosquetes de los que formó una reserva [...] adiestró a sus hombres y les trató de inculcar un espíritu de profesionalismo.⁶³⁴

Esta cita de Lockhart, apoya y no se contrapone a lo dicho por este mismo autor, en otro artículo “Patrones de conquista y Resistencia” en el libro *Early Latin American*⁶³⁵ en donde dice que el triunfo se debió a una técnica militar por parte de los españoles más aventajada que la de los indígenas” Aunque no se puede dejar de lado que esta tecnología militar incluye, en un mismo horizonte las estrategias, las técnicas de guerra diferentes, el hierro, la pólvora, el perro y el caballo, ciertas ventajas psicológicas y religiosas en cuanto a que para los indígenas sus dioses eran los derrotados, además de la importancia de las divisiones internas de estas culturas que desde luego, facilitaron el que los españoles ganaran.

En suma el Inca fue tan hispanista como indigenista; y justifica la Conquista en aras del cristianismo. Al aceptar ésta pudo más en él su ascendencia española, que la Inca. Recordemos que él vivió la época de apogeo de los conquistadores, que como su padre, colonizaron Perú. Con ellos se identifica constantemente. Además la mayor parte de su vida adulta la vivió en España y en este país, fue donde tuvo la oportunidad de educarse a muy alto nivel y de lograr el reconocimiento universal; se puso del lado del

⁶³³ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, libro II, capítulo XXV.

⁶³⁴ James Lockhart, *El Mundo hispano peruano, 1532-1560*, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 180

⁶³⁵ James Lockhart, Stuart B. Schwartz, *Early Latino American. A history of colonial Spanish and Brazil*, Cambridge University Press New York, 1999. p. 81

triunfador, según sus mismas palabras del libro VIII, capítulo V de su *Historia*: “usanza es del mundo decir “¡viva, [el] que vence!”.

Policía y Barbarie.

Empezaré recordando lo expuesto sobre el concepto de policía al hablar de fray Jerónimo de Mendieta. El término “Policía” quiere decir vivir en sociedad políticamente organizada y era un término que se usaba con más frecuencia antiguamente. En la *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, en una de las acepciones de este término se dice que significa: “el buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”.⁶³⁶ Según dicha *Enciclopedia* la voz “policía” viene del griego *politeia* “ciencia de los fines y deberes de estado” y es éste el sentido que Garcilaso, da a este concepto cuando en su libro se refiere a él.

Barbarie, es un término sobre el que la *Enciclopedia citada*, da varias acepciones. Una dice que “para los griegos y romanos, significaba extranjero⁶³⁷; otra, es que bárbaro significa: “inculto, grosero, tosco”. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, también refiere este término como: “ignorancia, incultura, ferocidad”. El antropólogo Melville J. Herskovits⁶³⁸, comenta que la mayor parte de los antropólogos casi no emplean la palabra bárbaro para referirse “a los pueblos exteriores a la corriente de la cultura europea que no poseen lenguaje escrito”, sino que los llaman, salvajes o primitivos”. Aunque, aclara que primitivos etimológicamente significa los primeros habitantes de la tierra, por lo que no es correcto denominar así a pueblos contemporáneos: “No hay razón para considerar a ningún grupo actual como nuestro antepasado contemporáneo”⁶³⁹. Afirma que es un error muy común que se hace al valorar culturas aborígenes, pensar que sus costumbres son anteriores a las nuestras, como si permanecieran inmutables, eternas. Esto es un error ya que no hay pueblos ni culturas estáticos, todos cambian, por lo tanto tienen un pasado. Una vez ya aclarados estos conceptos, policía y barbarie, veamos de qué forma los aplica Garcilaso en su obra.

En los *Comentarios reales*, el cronista de manera explícita se refiere al concepto “policía” de acuerdo con las acepciones arriba mencionadas de buen orden y buen gobierno por parte del Estado y los ciudadanos. Piensa él que para que los hombres

⁶³⁶ *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, España, Espasa Calpe, S.A. v. XLV, 1921.

⁶³⁷ *Ibid.* v. VII.

⁶³⁸ Melville J. Herskovits, *El Hombre...*, p. 89.

⁶³⁹ *Loc. cit.*

puedan vivir como gente de razón y urbanidad es indispensable que tengan preceptos y leyes, y para que vivan en este estado de orden también es necesario que los hombres habiten en casas y en pueblos, que aprendan a labrar las tierras y disfrutar de sus frutos, cultivar las plantas y criar el ganado. Garcilaso consideraba esencial que los hombres vivieran en “policía” para que fueran racionales y no bestias. En su obra, nuestro autor, especifica que los Incas alcanzaron este nivel de orden y gobierno, y que eran los predestinados a difundir y a establecer este nuevo orden, esta “policía”, en la región andina.

A través de todo el primer volumen de los *Comentarios*, Garcilaso refiere detalladamente cómo desde tiempos remotos, el primer rey que tuvieron los Incas, Manco Cápac, y su mujer Mama Ocllo Huaco, vinieron a esta región “para enseñar la doctrina y beneficio de esos hombres”.⁶⁴⁰ Manco Cápac, fue el que sacó de la vida salvaje en que vivían a los habitantes de la zona centro andina y los enseñó a construir sus chozas y casas, en pocas palabras, a urbanizarse. A este Inca, Garcilaso lo ubica, en un tiempo mítico, cuatrocientos años antes de la Conquista española que empezó en 1531. En el capítulo XIX del libro I, aclara que:

los hechos y conquistas de este primer Inca son principio y fundamento de la historia que hemos de escribir nos valdrá mucho decirlos aquí - a lo menos, los más importantes - para que no los repitamos adelante en las vidas y hechos de cada uno de los Incas [...] porque todos [...] sus reyes como los no reyes, se precieron de imitar en todo y por todo la condición, obras y costumbres de este primer príncipe Manco Cápac.

Esta cita deja ver que Garcilaso, al escribir los *Comentarios*, imagina un tiempo mítico, ya que no conoce con exactitud histórica las fechas en que reinaron los antecesores de Huaina Cápac, de quien historiadores modernos como Michael Mosley⁶⁴¹ o algunos cronistas españoles antiguos dicen que reinaba en el Perú cuando los españoles merodeaban por esas tierras. Garcilaso tal vez, para darle mayor legitimidad al origen de los Incas, recurrió a nombres de reyes Incas de este tiempo mítico, que recogió de la tradición oral que escuchó de su familia, de sus parientes maternos, y la organizó en un tiempo lineal cristiano diferente al tiempo Incaico que para ellos era cíclico.

Vale la pena recordar que de los incas se tiene conocimiento que ocuparon la zona centro andina aproximadamente desde 1200 d.C., aunque, su desarrollo inicia

⁶⁴⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I. capítulo XV.

⁶⁴¹ Opinión dada por el antropólogo Michael Mosley, en el artículo “Rescate Inca”, escrito por Guillermo A. Cock, publicado en la Revista *National Geographic* del mes de mayo del 2002.

alrededor de 1438, año que empezaron a extenderse con el Inca Pachacútec, [transformador del mundo], con quien se inicia la traza del Cuzco como una ciudad urbanizada.

Al hablar de “policía” me parece importante recordar lo que Garcilaso dice del rey Pachacútec, como civilizador de su pueblo. En el libro VI, capítulos XXXV y XXXVI, cita textualmente al padre Blas Valera, al mencionar una serie de leyes y preceptos muy sabios que había ordenado el noveno rey de los Incas, el citado Pachacútec según la genealogía de Garcilaso, para el mejor gobierno de su pueblo: que se establecieran escuelas y se aumentara el número de maestros; que la lengua quechua fuera obligatoria para todo el imperio. Dicho rey también dictó códigos de conducta social, en los que ordenaba que solamente los príncipes y sus hijos pudieran tener oro, plata, piedras preciosas y plumas; que los indios tributarios sólo podían usar el vestido común. En estas leyes apuntaba cuál debería ser la conducta que debían seguir los hijos para con los padres, a los que deberían servir y obedecer hasta que tuvieran veinticinco años; también promovió reglas y límites para el uso de áreas comunes en el imperio, entre la población; e instituyó leyes contra los delincuentes. Garcilaso termina su retrato de Pachacútec, en el último capítulo de este libro VI, citando textualmente las sentencias de este gran Inca:

En otra hoja [de Valera] hallé parte de los dichos sentenciosos de este Inca Pachacútec” nombraremos algunos: “La envidia es una carcoma que roe y consume las entrañas de los envidiosos. Quien tiene envidia del otro a sí propio se daña; el indio que no sabe gobernar su casa y familia menos sabrá gobernar la república: este tal no debe ser preferido a otros. El que procura contar las estrellas, no sabiendo aún contar los tantos y nudos de las cuentas, digno es de risa.

Volviendo al cronista, en el libro I, capítulo XVI, señala que los Incas introdujeron en las sociedades andinas la división del trabajo. Aunque no lo dice con estas palabras, sí está la idea. Dicho concepto, aunque es muy viejo, realmente se plasmó en el lenguaje de las ciencias sociales y la antropología, hasta el siglo XIX, en que varios estudiosos como Karl Marx o Emile Durkeim,⁶⁴² le dieron contenido como parte de un proceso social universal en el ser humano. Veamos cómo Garcilaso refiere en los *Comentarios*

⁶⁴² Emile Durkheim, 1858-1917, fue científico francés y su trabajo tuvo gran influencia en la antropología y la sociología. Su tema principal fue solidaridad social. *Vid. Antropología. Lecturas “Introducción”* de Paul Bohannan y Mark Glaze, Madrid, McGraw-Hill, 1993, p. 241.

la manera en que Manco Cápac enseña a los pueblos conquistados a trazar una ciudad y el reparto de las tareas por géneros:

juntamente, poblando la ciudad, enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón [...] por otra parte la reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles.⁶⁴³

Como vemos, Garcilaso al describir este episodio, se adelantó a su tiempo ya que destaca en este libro un concepto que siglos más tarde formaría parte de la sociología. El hecho de que el cronista comente tan abiertamente que los Incas respetaron el trabajo por género a los pueblos sometidos indica, que en su relato, le interesan temas que hoy son motivos de la antropología. Otro mérito muy valioso del autor que hay que destacar en su crónica, es que, con su relato, logra que el lector perciba que los pueblos derrotados por los Incas estaban en otro momento de desarrollo social. Al ensalzar el papel civilizador de los Incas, el orden y buen gobierno que tenían e iban imponiendo a los pueblos conquistados, consigue transmitir a la mente del lector la idea del desarrollo cultural, el gobierno y la policía que éstos habían alcanzado, y deja ver, que algunos de los pueblos sometidos estaban en otras etapas de la evolución social. Por todo lo señalado considero que el dato sobre la enseñanza de oficios por géneros, a mujeres y hombres, me parece importante, ya que refleja a un escritor consciente de que coexisten grupos diferentes en distintas etapas de evolución en un mismo tiempo. Tema que también toca el antropólogo moderno Lévi Strauss, del que hablaré un poco más adelante.

En resumen, Garcilaso, en los *Comentarios*, reconocía que los Incas contaron con un nivel muy alto de policía, que se proyectaba tanto en la manera que tuvieron para gobernarse, como en la construcción y traza de sus ciudades. Particularmente del Cuzco, a la que menciona en los primeros siete libros de los *Comentarios*, destaca las construcciones que se fueron haciendo con el tiempo, muchas que él todavía alcanzó a conocer. En el libro I, capítulo XV, describe al Cuzco como un gran centro cosmopolita: “tantas y tan diversas naciones que en ella vivían, se veía y comprendía todo el imperio junto” Incluso como vimos en el capítulo anterior compara a esta ciudad con Roma. Todo esto, refuerza el planteamiento que hicimos antes sobre el sentimiento etnocéntrico del cronista, a la vez que refleja el punto de vista que tuvo el Inca Garcilaso sobre el alto grado de gobierno y policía que habían alcanzado los Incas. Para él, el hecho de que pudieran lograr edificar una ciudad y un imperio como el que

⁶⁴³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XVI.

tuvieron, lo demostraba. Nos dice el autor que fue intencional que los Incas construyeran el Cuzco en medio del territorio andino; creo que aquí no acertó totalmente, ya que si el Cuzco fue fundado por Pachacútec, como él comenta, en aquel tiempo hacia 1438, aún los Incas no se habían expandido tanto en la zona andina como para que pudieran planear que su capital quedaría en la mitad del territorio que iban a conquistar. Aunque la idea al menos buscada cuando edificaron el Cuzco fue, de manera simbólica, que fuera el centro del imperio que estaba naciendo.

Explica Garcilaso que la ciudad del Cuzco originalmente fue dividida en cuatro partes llamadas *suyos*, que representaban los puntos cardinales: norte, sur, este y oeste, y a todas conjuntamente las denominaron Tahuantisuyu, nombre que posteriormente se dio a todo el imperio Inca.

El cronista destaca también que el nivel de civilización de este pueblo se reflejaba en la educación, por lo que dedica varios capítulos de sus *Comentarios* a explicar los conocimientos y progresos que tuvieron estos Incas, aunque siempre aclara que no tuvieron escritura, y se apoya en Pedro Cieza de León, cronista español, quien en *La Crónica del Perú* relata, en el capítulo XXXVIII, que “los Incas fueron muy vivos y de gran ingenio y tenían gran cuenta sin letras”. Asimismo el Inca, en el capítulo XI del libro IV, de sus *Comentarios* narra algunas costumbres y tradiciones que tenía este pueblo, por ejemplo: la celebración que hacían, con gran fiesta, cuando destetaban y trasquilaban a sus hijos primogénitos y les ponían nombre propio. En este mismo capítulo informa Garcilaso que estos Incas criaban a sus hijos sin regalo alguno, por igual ricos que pobres: “al nacer la criatura la bañaban con agua fría [...] y cada mañana la volvían a lavar con agua fría -y, las más veces, puesta al sereno”. Otra de las características que para Garcilaso demostraba la policía y el gobierno que alcanzaron los Incas es la existencia de un censo de los habitantes del imperio y cómo los oficiales encargados de proteger las tierras conquistadas “daban cuenta a sus superiores, de grado en grado de los que morían y nacían cada año”.⁶⁴⁴ Narra también que la “policía” de estos reyes se reflejó en los preceptos y leyes que tuvieron, en el sistema moral y judicial que, según lo describe Garcilaso, fue muy avanzado, aunque represor. Es importante señalar que el cronista, no sólo se refiere al nivel de civilización obtenido por los Incas sino que también habla de la labor civilizadora que imponían a los demás indios.

⁶⁴⁴ *Ibid.* libro II, capítulo XVI.

Otro punto que subraya el autor, se refiere al sistema económico y social que tenían estos naturales. Destaca en el libro III, capítulo XIX de los *Comentarios*, que trasplantaban gente, llevándolas de un territorio a otro, en diferentes regiones para fundar colonias que explotar; a esta acción la llamaba “mitmac”. En las zonas conquistadas que contaban con tierra fértil, llevaban mano de obra para cultivar la tierra, y dejaban grupos y familias que él llama extranjeros en el nuevo territorio, para asegurar tanto el cultivo, como que los habitantes originarios del lugar no se les fueran a sublevar. He aquí un ejemplo de este proceso que el Inca presenta como modelo de policía pero que también es un proceso de conquista y colonización y de homogenización:

Los capitanes Incas avisaron [...] y pidieron gente para poblar dos pueblos en aquella provincia, porque les pareció tierra fértil y capaz de mucha más gente de la que tenían [...] el Inca les envió la gente [...] con sus mujeres e hijos de los cuales poblaron dos pueblos.⁶⁴⁵

Este trasplantar gente de una zona a otra era parte del sistema universal que el pueblo Inca tenía impuesto en toda su economía de vencedores y conquistados. Es pertinente aclarar, que dichas transferencias de personas se llevaron a cabo con diferentes pueblos y no sólo con Incas: “tal es el caso de los indios del Collao que es una provincia de 120 leguas de largo a donde habitan otras naciones [...] De donde sacaron muchos indios y los llevaron al oriente de ellas (que es a los Antis) y al poniente (que es a la costa del mar).⁶⁴⁶

Además del intercambio de productos, otro objetivo fue el que se enseñara y se preservara la lengua quechua. Varios historiadores del Perú han mencionado este sistema de gente transplantada que ejercían los Incas, tal es el caso de Prescott que dice “que los Incas eran muy cuidadosos con los mitimaes, [plural de mitmac,] a los que trataban como emigrantes, que eran removidos a regiones climáticas semejantes a donde vivían”⁶⁴⁷.

Otro historiador más moderno, Franklin Pease comenta que existieron *mitanis* y *mitimaes*, pero aclara, igual que lo hace Garcilaso, que antes de transferir a dichos trabajadores se cotejaban las condiciones climáticas de las zonas a que iban a ser transportados, para evitar que se murieran; o sea, a los de tierra caliente no los llevaban

⁶⁴⁵ *Ibid.* libro III, capítulo IV.

⁶⁴⁶ *Ibid.* libro VII, capítulo I.

⁶⁴⁷ William H. Prescott, *History of Peru...*, p. 67, la traducción es mía.

a tierras frías o viceversa⁶⁴⁸. El Inca en los *Comentarios* dice: “era prohibido bajar los indios de la sierra a los llanos”⁶⁴⁹.

Otra institución muy eficiente en la economía incaica era la mita. Se conoce con el nombre de mita a un sistema de rotación de trabajos comunitarios, obligatorios y temporales que incluía a los pueblos transplantados y a todos los habitantes del imperio, cuyos trabajadores se conocían como *mitanis*. La mita se puede relacionar con el tequio en Nueva España y siguió existiendo en la Colonia para efectuar diversas labores como construcciones, siembra, cosecha y proporcionar mano de obra en las minas. Como ya dijimos antes, tanto los mitimaes como la mita fueron muy eficaces en la economía incaica, aparte de que homogenizaban al país culturalmente. El producto obtenido era repartido en toda la población por los jefes. Los Incas construyeron una sociedad en donde la reciprocidad en los trabajos fue fundamental. Autores modernos como Franklin Pease, en su *Breve historia del Perú*⁶⁵⁰ dice que no hubo una economía de mercado entre los Incas sino de intercambio. Garcilaso al respecto también comenta que sólo existió el trueque y que no hubo monedas, ni tributo. “De manera que, bien mirado, el trabajo personal era el tributo que cada uno pagaba”.⁶⁵¹ En relación con la mita como trabajo comunitario, es muy interesante el concepto de intercambio de energía humana que introduce Pease y en éste tiene gran importancia el parentesco:

que pobreza y riqueza se explican estructuralmente, pues no dependían de las posibilidades individuales de acumulación, sino del acceso a la mano de obra proporcionada por las relaciones y (obligaciones) de parentesco [...] que pobre se dice Huaccha, en quechua [...] y quiere decir huérfano⁶⁵²

Por esto, la familia extendida, *Ayllu*, era tan importante entre los incas ya que más parientes, más cooperación en los trabajos, pero también más reciprocidad. Era una sociedad con obligaciones a perpetuidad, sistema que incluía a todos los integrantes del imperio. Garcilaso en el libro III, capítulo VIII de sus *Comentarios*, al narrar la construcción de una calzada por los Incas, dice: “El mismo Inca trabajaba en la obra”. Con el propio ejemplo y con esta gran mano de obra es más fácil explicarse las grandes construcciones de arquitectura e ingeniería llevadas a cabo por estos reyes en su

⁶⁴⁸ Franklin Pease G.Y., *Breve historia contemporánea del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 46. (*Colección popular*).

⁶⁴⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo XIX.

⁶⁵⁰ Franklin Pease, G.Y. *op. cit.* p. 17.

⁶⁵¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro V, capítulo VI.

⁶⁵² Franklin Pease, G.Y. *Loc. cit.* 7.

imperio: las fortalezas, las acequias que les permitía tener agua para regar sus campos, a las que el Inca se refiere como “obra digna de la grandeza y gobierno de aquellos príncipes”; los caminos reales que atravesaban el territorio, los puentes de mimbre y los de enea, que Garcilaso pondera tanto en sus *Comentarios*.⁶⁵³ Los Incas hicieron construcciones tan imponentes, que los mismos españoles se maravillaron de ellas; es el caso de la ciudad del Cuzco o de los depósitos para almacenar tanto granos, como textiles para la población, en los tiempos de hambruna. Su economía fue tan avanzada que impidió que hubiera pobreza entre sus vasallos y nobles. El uso del quechua como lengua general en el imperio y la mita como trabajo obligatorio, actuaron para asegurar el buen funcionamiento económico, militar y cultural. Esta admiración que sentía Garcilaso por los Incas lo lleva a que en este mismo capítulo, critique a los españoles, porque como extranjeros no apreciaron estas obras, “ni para sustentarlas ni para estimarlas”, ya que las dejaron destruirse.

En definitiva, el Inca es un profundo admirador de la “policía” que abarca todas las creaciones políticas, culturales y arquitectónicas de su pueblo y estos fragmentos sacados de sus *Comentarios* prueban que el imperio había creado una organización social con una estructura digna de una gran civilización de cualquier espacio y tiempo.

Respecto a este concepto de barbarie hay que volver páginas atrás y recordar lo que se dijo de tal concepto al hablar de fray de Jerónimo de Mendieta. Allí se esclareció el significado de esta palabra en la tradición occidental desde Herodoto hasta la moderna antropología pasando por fray Bartolomé de las Casas. Recordaré también que el dominico le dedicó varias páginas al significado de “bárbaro” en su *Apologética historia sumaria*. Simplificando el estudio de este tema y volviendo a Garcilaso, es muy claro que para nuestro autor, barbarie significaba lo opuesto a policía. Bárbaros eran los que “tenían sus pueblos poblados sin plaza ni orden de calles ni casas, sino como un recogadero de bestias”.⁶⁵⁴ Este orgullo que sentía por los Incas, no lo tuvo por los no incas a los que se refiere en varias ocasiones como bárbaros. Quiero recordar una vez más, que en los *Comentarios reales*, el Inca para distinguir las costumbres, la vida y la religión de los indios del Perú, divide en dos edades el tiempo y el espacio andino. Lo hace para subrayar cómo los pueblos de la región andina vivían de forma incivilizada antes de que los Incas lograran formarse como una nación civilizada. En la primera edad, que denomina época preincaica, reseña cómo los indígenas estaban en un estado de primitivismo y atraso social. En la segunda edad, que llama Incaica, menciona la

⁶⁵³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro III, capítulo VII.

⁶⁵⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XII.

historia de los Incas a los que ve como seres muy civilizados. Es importante señalar algunos rasgos que el Inca Garcilaso comenta como característicos de los indígenas de la primera edad. Cuando habla de los pueblos pertenecientes a esta época, los describe como bárbaros y salvajes “incapaces de razón y de cualquier buena doctrina”.⁶⁵⁵ En su obra es muy crudo al expresarse de estos naturales, a los que los Incas no habían conquistado. Para él, como ya vimos, la civilización nació en el Perú con los Incas y comenta que antes de que existieran éstos, en aquella “antigua gentilidad unos indios había poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas”.⁶⁵⁶

Llama la atención, al leer los *Comentarios* ver cómo Garcilaso se dirige tan despectivamente a los otros indígenas. Distingue entre ellos diferentes grados de desarrollo social, como ya comentamos al referirnos al concepto de policía. Y distingue claramente dos edades la primera y la segunda. La primera es la de los pueblos no incas en su etapa anterior a la conquista incaica. La segunda etapa es la de los pueblos del imperio inca. Respecto de la primera edad Garcilaso destaca varios rasgos que considera de atraso social. Uno de ellos es el de la poca religión que tuvieron, así como la idolatría y los sacrificios que estos pueblos practicaron, tema que voy a tratar en el siguiente concepto antropológico, el de *Religiosidad e idolatría*.

Opinión muy importante que revela la conciencia del cronista sobre las diferentes etapas de evolución de los pueblos no Incas, la encontramos plasmada en un párrafo en el primer libro de los *Comentarios*, capítulo XII. En él describe diferentes formas de vivir y de gobernarse que lograron alcanzar estos pueblos de la primera edad, como los chirihuanas y otras naciones que no fueron conquistadas por los Incas y los de cabo Pasau:

En la manera de sus habitaciones y pueblos tenían aquellos gentiles la misma barbariedad [...] los más políticos tenían sus poblados sin plaza [...] otros menos [...] poblaban en riscos y peñas altas [...] otros en chozas derramadas por los campos [...] otros en cuevas debajo de la tierra, en resquicios de peñas y huecos de árboles, cada uno como acertaba a hallar hecha la casa. Porque ellos no fueron para hacerla.

Considero que esta cita, es un dato valioso porque en medio de la barbarie el distingue que los más políticos tenían poblados, aunque sin plaza. Se puede encontrar aquí una incipiente evolución social, aún entre los bárbaros.

⁶⁵⁵ *Ibid.* libro I, capítulo XV.

⁶⁵⁶ *Ibid.* libro I, capítulo IX.

Otro ejemplo de la misma índole en el que se distinguen grados dentro de la barbarie lo encontramos en el libro IV de los *Comentarios*, capítulo XXIII. En él se repite la idea de los diferentes grados de desarrollo cultura, cuando narra la rebelión de los Chancas, pueblo que coexistía con los Incas en el área andina y que ya había sido sometido por éstos. Especifica el cronista que dicho pueblo estaba compuesto por varias naciones reunidas bajo este nombre y que siempre estuvieron en guerra contra los Incas y contra la nación llamada quechua (la cual abarcaba “debajo de este apellido a cinco provincias grandes). En dicho texto, el cronista destaca el valor de estos indígenas y dice que eran muy aguerridos, que junto con otras naciones como la Uramaca, la Uillca, la Utunsulla, la Hancohuallu, entre muchas, aprovecharon la cobardía del séptimo rey de los Incas, llamado Yahuar Huácac y se levantaron en contra del imperio Incaico. Sin embargo, en este mismo capítulo el autor, a pesar de considerarlos valientes los descalifica y los llama junto con otros pueblos “enemigos brutos y bestiales capaces de toda clase de abominaciones”, en pocas palabras los trata como salvajes. En la narración que hace de este levantamiento captamos que estos grupos incultos para Garcilaso, contaban con los medios tecnológicos, las armas, y el nivel de “policía” suficientes, para reunir un ejército de treinta mil hombres, bajo el mando de tres curacas de tres provincias. Este relato, desde luego exagerado, refleja que estos indios habían alcanzado un orden y un gobierno indispensables para tener la capacidad de unión y de liderazgo que les permitió armar un contingente del tamaño descrito por Garcilaso. Considero interesante recalcar que tanto en los *Comentarios*, como en la *Historia*, se descubre que Garcilaso se daba cuenta de que en el Perú siempre hubo grados de progreso diferente entre los distintos pueblos que lo habitaban.

Otra prueba de que el Inca aceptaba que los habitantes de la zona andina habían alcanzado diferentes grados de aculturación dentro de la barbarie de la primera edad, se observa cuando cita al cronista Pedro de Cieza de León, y de quien dice: “siempre habla en loor de los Incas”.⁶⁵⁷ Y añade que al viajar Cieza por algunas provincias del Perú, en las que no había tan bárbaras costumbres sino que vivían con alguna policía, dejó dicho: “Estos indios se mejoraron con el imperio de los Incas”.⁶⁵⁸ Garcilaso también menciona, en su primer libro de los *Comentarios*, a dichos pueblos; además afirma que todavía existen algunos poblados que no fueron conquistados por los Incas, a los que cataloga pertenecientes a la primera edad: “que se encontraban en aquella rusticidad antigua [...]

⁶⁵⁷ *Ibid.* libro II, capítulo X. Vale la pena recordar que *La crónica del Perú*, escrita por Cieszar de León y citada por el Inca, fue publicada en Sevilla en 1553.

⁶⁵⁸ *Loc. cit.*

son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación”.⁶⁵⁹

Otros rasgos de incivilidad que Garcilaso distingue en los pueblos de la primera edad son su manera de vestirse y de alimentarse. En cuanto al vestido comenta: “en muchas provincias los indios [...] causa risa el traje de ellos”; y respecto de su alimentación, apunta: “en otras provincias fueron en su comer tan fieros y bárbaros que pone admiración tanta fiereza”.⁶⁶⁰ Nos dice que varios de estos pueblos salvajes fueron caníbales y acude, nuevamente a la crónica de Cieza de León, para verificar esto. En el libro I, capítulo XII, de su obra el Inca narra excesos de canibalismo entre ciertos pueblos “amicísimos de carne humana”; dice que llegaron al grado de no respetar el parentesco y de comerse tanto a sus hijos como a sus padres. Aclara que “esto de comer carne humana más lo usaron los indios de tierras calientes que los de tierras frías”.⁶⁶¹

Al referirse a la segunda edad habla de los Incas de forma contraria a como lo hace con los de la primera edad, como era de esperarse. A los Incas los alaba por el grado de civilización que tuvieron. Comenta que fueron tan civilizados o más que los españoles, a pesar de que éstos trajeron el hierro y el alfabeto, conceptos que en la antropología moderna se consideran un nivel mayor de civilización. Al respecto, vale la pena decir que dichos inventos, el hierro y la escritura, no devaluaban, en absoluto, los logros que habían alcanzado los Incas, ya que éstos contaron con el orden y las leyes suficientes para adquirir grandes progresos y ser una de las grandes culturas que se desarrollaron en este continente. Nuestro autor, en diversos relatos de su obra, alude al atraso que presentaban los españoles comparados con los Incas, por ejemplo en sus gobernantes. Garcilaso subraya la sabiduría Atahuallpa y la ignorancia del Marqués Pizarro en el libro primero, capítulo XXXVIII, de la *Historia*. En un pasaje ingenioso y pintoresco, comenta que el rey Inca pensaba que los españoles nacían con la cualidad de saber leer y escribir y para salir de dudas pidió a un español que le escribiera la palabra Dios en su dedo pulgar y a cuanto español iba a visitarlo le preguntaba ¿qué dice aquí? Le respondían Dios. Pizarro entró a ver a Atahuallpa y éste le preguntó ¿que dice aquí? Y, como no supo, el Inca lo despreció:

desde allí en adelante [Atahuallpa] tuvo en menos al gobernador [...] porque aquellos Incas [...] tuvieron en su filosofía moral que los

⁶⁵⁹ *Ibid.* libro I, capítulo XII.

⁶⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶⁶¹ *Loc. cit.*

superiores, así en la guerra como en la paz, debían hacer ventaja a los inferiores.

Garcilaso, en sus *Comentarios*, no sólo hace referencia a los Incas como seres civilizados en el tiempo de la conquista española en la zona andina, sino que para él, desde Manco Cápac, primer rey Inca, ya estaban civilizados y habían empezado a expandirse en la región para adoctrinar y civilizar a otros pueblos, como ya mencionamos. Además pondera que este pueblo tuvo bastantes conocimientos en diferentes disciplinas: astrología, medicina, aritmética, geografía, música y poesía entre otras. También afirma, en el libro II, capítulo XXVIII, que sí conocieron el hierro los Incas sólo que no lo fundieron; nos dice que lo llamaban *quillay*. Dice que en algunas de estas ciencias fueron más avanzados que en otras. Destaca que los Incas *amautas* eran filósofos y eran hábiles para componer comedias y tragedias que representaban en sus fiestas a sus reyes; que los actores eran Incas y no “viles” [gente común]. También nos dice que supieron hacer versos y que a sus poetas los llamaban *haraucos*. En este libro II, capítulo XXVII, de los *Comentarios* en que refiere todos estos adelantos que tuvieron los Incas, es notoria la influencia que ejercieron en nuestro autor los clásicos, tal es el caso de la *Poética* de Aristóteles ya que muchas de las aseveraciones utilizadas por él para describir la literatura Incaica en el libro citado coinciden con las del filósofo griego.

Podemos deducir por las citas anteriores que Garcilaso creía que los Incas habían alcanzado la policía y la cultura que tuvieron otros pueblos muy avanzados, aunque no tuvieran el hierro ni la escritura. Esta forma de pensar nos revela una mente bastante moderna en cuanto a la valoración de la igualdad de las culturas, cosa que sólo se ha logrado gracias a la antropología. Podemos constatar que en sus obras expresa opiniones que hoy se consideran puntos de vista de la Antropología. Desde luego que Garcilaso en los *Comentarios*, no los describe con la intención que tuvieron estudiosos como Lewis Henry Morgan en el siglo XIX o Claude Lévi - Strauss en el XX. Por ejemplo Morgan en su artículo “Sociedad Antigua”,⁶⁶² al tratar de comprobar cómo los hombres avanzan en su desarrollo desde el salvajismo hasta la civilización, piensa que la arquitectura de las casas es una muestra que permite ilustrar los diferentes estados de evolución por los que pasa el hombre: “el crecimiento de éste se puede trazar desde la cabaña del salvaje a través de las casas comunales de los bárbaros, hasta la casa de la

⁶⁶² Lewis Henry Morgan, “Sociedad Antigua”, en *Antropología. Lecturas*. Madrid, Editado por Paul Bohannon et al. Mc Graw-Hill, 1993.

familia sola de las naciones civilizadas”.⁶⁶³ Importa resaltar que Garcilaso, como ya mencionamos anteriormente, en los *Comentarios* también distinguió estas diferencias culturales a través de las construcciones. Morgan también clasificó a las sociedades por edades históricas, basándose en la tecnología y en otros muchos factores culturales entre ellos el uso que le dieron a los metales. Hoy su tesis, aunque se considera válida en muchos aspectos, no se acepta en su totalidad porque hay pueblos que habiendo alcanzado un alto grado de civilización no trabajaron el hierro. El Inca no hace distinción entre las sociedades que trabajan el hierro y las que no lo trabajan. En este aspecto las opiniones expresadas por Garcilaso estarían más de acuerdo con las líneas del pensamiento actual.

Religiosidad e Idolatría.

Religiosidad es un concepto que traté al hablar de Mendieta donde expliqué el significado de la palabra, según *el Diccionario de La Academia de la Lengua Española* que dice que Religión es la “cualidad de religioso. Práctica y esmero en cumplir con las obligaciones religiosas. Y también, que “Religión es palabra derivada del latín *religio*. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temas hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio”. Y también comenté al hablar de Mendieta, el de la *The Encyclopedia of Religión*⁶⁶⁴, dirigida por Mircea Eliade, en donde viene este concepto estudiado de manera amplia.

Como se observa, la religión ha sido un tema muy complicado de definir, aún lo es el día de hoy. El acercamiento antropológico a la religión en el siglo XIX tuvo dos tradiciones predominantes que ya mencionamos al tocar este concepto en el capítulo correspondiente dedicado a Mendieta. A riesgo de repetir, recordaré que estas dos corrientes o tradiciones fueron conocidas una, como intelectualista y la otra, como simbolista. La primera estuvo representada por Edward Burnett Tylor (1832-1917), un estudioso evolucionista y positivista que veía a la religión primitiva como un sistema de explicación ante los diferentes fenómenos naturales y la definió: “como la creencia en seres espirituales, de tipo divino”; y la segunda, representada por Emile Durkheim,(1858-1919), sociólogo, que en su trabajo sobre “Las formas elementales de

⁶⁶³ *Ibid.* p.33.

⁶⁶⁴ *The Encyclopedia of Religión*, Mircea Eliade Editor in Chief, N. York, MacMillan Publishing Company, 1987, v.12.

la vida religiosa”,⁶⁶⁵ dijo que “toda religión es una cosmogonía, al mismo tiempo que es una especulación sobre lo divino”. Ante la dificultad de encontrar una definición que abarque las diversas religiones y manifestaciones religiosas de toda la humanidad, estoy de acuerdo con lo dicho por el antropólogo Martín Southwold en 1978, sobre que “no puede haber una definición única de religión”.⁶⁶⁶

Religiosidad es un concepto que el *Diccionario de la Lengua española*, antes citado, define cómo: “la práctica de la religión que uno posee”. Y también “puntualidad y exactitud en cumplir una cosa”. Veremos aquí el concepto religiosidad, de la misma manera en que se utilizó en el Capítulo segundo, subtítulo *Religiosidad e idolatría* y que definimos como “La funcionalidad de la Religión” entendiendo como funcionalidad la necesidad de satisfacer mediante oraciones, rituales y ofrendas, el contacto y la comunicación con la divinidad.⁶⁶⁷ Me parece pertinente aclarar que actualmente se trata la religiosidad como una experiencia individual, y mencionaré dos libros clásicos sobre este tema. Los más conocidos son los del filósofo norteamericano William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), y el del inglés Alfred North Whitehead, *Religión in the de Making*, (1926). En el presente estudio, se aclaró en el Capítulo segundo, que el concepto de religiosidad se trata como manifestación colectiva de la experiencia religiosa de cada cultura, concretamente de la mesoamericana y la andina. La trato así, porque nuestros cronistas, al hablar de religiosidad, lo hacen desde un punto de vista colectivo. Es decir hablan de creencias ritos y ofrendas de todo un pueblo.

Todas estas acepciones y explicaciones sobre religión y religiosidad son válidas y se pueden aplicar en el caso de la mayoría de los naturales de la zona andina, especialmente en los Incas que son a los que se refiere con mayor precisión Garcilaso, sobre todo porque concuerdan con los diferentes momentos de la evolución que pasaron los indígenas peruanos.

Recordemos que para el cronista había dos edades para el tiempo y el espacio andino, la preincaica y la incaica; esta división también la deja ver cuando se refiere a temas religiosos. Al hablar sobre la religiosidad de los pueblos no incas, dice que eran politeístas, que tenían muchos dioses, y que no tuvieron un concepto de religión tan desarrollado como el que tuvieron los Incas en la segunda edad. Para él, estos pueblos

⁶⁶⁵ Emile Durkheim “, Las formas elementales de la vida religiosa”, en Paul Bohannon, Mark Glazer, Editores, *Antropología. Lecturas*, Madrid, Mc Graw-Hill, 1993. p. 263.

⁶⁶⁶ Thomas Barfield, Editor, “Religión” en *Diccionario de Antropología...*, p. 440.

⁶⁶⁷ Un artículo reciente sobre religiosidad es el de José Birlanga Trigueros, “Aforismo y virajes. L. Wittgenstein y G. Simmel”. *Revista de Filosofía* <http://aparterei.com>

veían divinidades en todas partes y todo lo que les producía asombro lo sacralizaban, eran menos civilizados. Entre paréntesis me parece que Garcilaso, no tenía el mismo criterio para juzgar a los griegos o a los romanos a quienes no tildaba de incivilizados a pesar de que también eran politeístas. En el caso de los indios de la primera edad, nuestro autor califica el politeísmo como símbolo de barbarie. Explica en el libro I, capítulo IX, de sus *Comentarios*, que estos naturales sólo adoraban como dioses a ciertas plantas, a algunos animales o cosas simples que fueran visibles, como las flores, o las piedras de colores diferentes. Respecto de los animales, dice el Inca que les temían y veneraban de tal manera, que no huían de ellos “se dejaban matar y comer [...] sin hacer defensa alguna”. Garcilaso no veía que este tipo de veneración, les ocasionara ningún bien sino por el contrario decía que en algunas ocasiones les causaba la muerte.

En el capítulo X del mismo libro, refiere que hubo otros indios de la primera edad, no especifica cuáles, que escogieron mejor a sus dioses porque al fin y al cabo sí recibían algún beneficio de ellos, como era el adorar a los ríos, porque proporcionaban el agua, o a los “carneros” [llamas] porque les producían alimento y vestido. Destaca también que tenían gran culto por el maíz, al que llamaban *zara*, que era el pan de ellos; y nos dice que estos indígenas contaban con un grado superior de razón ya que tenían una religión utilitaria. Tema que destaca siglos después, Duviols en su libro *La destrucción de las religiones andinas*⁶⁶⁸. Garcilaso critica mucho a otras naciones como las de los indios:

Chirihuas y a los de cabo Pasau, que de septentrión a mediodía son estas dos provincias los términos del Perú, porque no tenían inclinación a adorar cosa alguna - baja ni alta - ni por interés ni por miedo, sino que en todo vivían y viven hoy como bestias [...] no llegó a ellos la doctrina y enseñanza de los Incas.

Otro ejemplo, que viene en los *Comentarios*, en donde el Inca critica la falta de religión que tuvieron los indios de la primera edad es cuando en el libro I, capítulo XIV, nos habla de la existencia de sodomitas entre estos indios, “en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común sino algunos particulares y en secreto”, vicio que, por supuesto, atribuye al demonio, quien “les decía [a los indios] que sus dioses recibían mucho contento con ellos”.

En resumen se pueden distinguir en el pensamiento de Garcilaso dos niveles respecto de la religiosidad de los pueblos no Incas: el primero, es el de los pueblos que

⁶⁶⁸ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, México, Universidad Autónoma de México, 1977. p. 21.

no adoraron nada, a los que califica de salvajes y bárbaros; el segundo, es el alcanzado por pueblos que adoraron a varios dioses. Entre éstos considera que algunos fueron absurdos porque veneraban a “cosas - divinidades” que no les retribuían ningún beneficio, mientras que otros, que contaban con más desarrollo cultural, adoraban divinidades más benéficas, como ríos, montañas, aunque todavía estaban atrasados en el campo de la religión. Para él la religión era una conquista de los pueblos civilizados, era parte de un proceso de perfeccionamiento en la evolución humana. En este aspecto creo que el cronista lleva razón pues la religión es una etapa dentro del desarrollo social y cultural de los pueblos.

Respecto de la segunda edad, Garcilaso alaba el grado de religiosidad que tuvieron los Incas, quienes además de adorar al sol, percibieron que existía un Dios superior que no era visible, al que denominaban *Pachacámac*, nombre que según Garcilaso, significaba aquel que daba vida al universo y lo sustentaba. Como no lo conocían, porque no era visible, no le construían templos ni hacían sacrificios en su honor, pero lo adoraban en su corazón [mente.] El Inca, en el libro II, capítulo II, aclara que muchos historiadores españoles se confundieron al decir que en el valle de *Pachacámac*, cerca de Lima [Rímac] existía un templo que se había construido en honor de este dios; él lo niega y aclara esta equivocación al decir que en efecto, en el valle de *Pachacámac* hubo un templo pero que había sido erigido para el demonio, el cual era tan astuto, que había usurpado el lugar de Dios y les decía a los familiares de los indígenas que se iban a bautizar en la religión católica, durante la evangelización cristiana, que él [demonio], era *Pachacámac* el dios supremo, el Dios de los españoles. Al respecto Garcilaso comenta que, en efecto *Pachacámac*, el Dios Supremo que los Incas ya habían intuido, sí era el mismo que el de los españoles y no este diablo que los naturales llamaban *zupay*. Una vez más, critica a los españoles por desconocer la lengua quechua, ya que esta ignorancia les impedía entender muchos de sus significados y que éste era el motivo por el que confundían sus historias. Señala que los historiadores se referían con otro nombre a *Pachacámac*, lo llamaban Tici Viracocha, significado que Garcilaso afirma no conocer ni saber qué quiere decir ni de dónde lo sacaron. Nuestro autor, para reforzar su tesis de que los Incas creían en un Dios Supremo nos narra que en el Cuzco, en una de las casas reales, ya existía una cruz de mármol blanco cuando los españoles llegaron y que muchas de las leyes y ordenanzas de los Incas eran compatibles con los mandamientos de la ley de Dios. Hoy sabemos que el santuario de

Pachacámac, cerca de Rímac, fue una creación de pueblos que compartieron la cultura Chimú, que se desarrolló en el posclásico peruano a partir del siglo XII.

Todo el valle de Pachacámac, fue una más de las muchas conquistas que llevó a cabo Topa Inca (1471-1493), quien llegó hasta Chile. El culto a este dios perduró y llegó a tener una importancia junto con el de Tici Viracocha. Según el cronista Francisco de Ávila:

En los pueblos de las alturas, en todos, desde el Titicaca, se adoraba al sol y la gente decía “así me lo ordenó el Inca” y que en los pueblos de las tierras bajas adoraban a Pachacámac diciendo “así me lo ordenó el Inca”. A estos dos huacas les rendían culto más que a los otros [...] Y por eso los hombres del Tahuantinsuyo, cada año ofrendaban un hombre y una mujer a Pachacámac. Estas son las verdades que sabemos de Pachacámac, a quien llaman “El que mueve el mundo”. Dicen que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando mueve la cabeza a cualquier lado”.⁶⁶⁹

Pero, de hecho, antes de la conquista del Santuario de Pachacámac por Topa Inca, el culto al citado dios ya estaba aceptado en el Tahuantinsuyo. Prueba de ello es que el padre de Topa, el gran Pachacuti Inca Yupanqui (1438 - 1471), convocó en la ciudad del Cuzco una junta general “a manera de Concilio”, dice el cronista Miguel de Cabello de Valboa en su *Miscelánea Antártica*.

El Inca Pachacútec, dueño de enormes territorios, con sus hombres y sus dioses, edificó en el Cuzco el gran templo al sol, pero no cesaba de preguntarse sobre cosas espirituales, el porqué de tantas divinidades. En el “Concilio del Cuzco” sus sabios y sacerdotes concluyeron que el sol era el creador de todo y él que hacía posible la vida. Pero Pachacútec les dijo que estaban “errados y defectuosos”, porque si el sol fuera el supremo y el todopoderoso del cielo, “poca necesidad tenía de, así como hombre y jornalero, andar dando vueltas y revueltas a la tierra [...] Y cuenta Cabello de Valboa que hubo un “sordo murmullo” y que, finalmente, se determinó que la causa primera y universal era Tici Viracocha Pachacámac que quiere decir “fundamento de todo lo excelente y hacedor del mundo”.⁶⁷⁰

Otro punto importante de la religión de los indígenas peruanos son los sacrificios que efectuaban, tanto los Incas como los no Incas, en honor de sus dioses.

⁶⁶⁹ Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968, p.128 - 129.

⁶⁷⁰ Miguel de Cabello Valboa, *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1951, p.307-310.

Garcilaso repudiaba la crueldad y la barbarie a que llegaron muchos de estos pueblos porque para él la brutalidad estaba con relación al nivel de evolución alcanzado por ellos. En el libro I, capítulo XI, destaca que hubo naciones no Incas que llegaron al sacrificio humano y “excedieron a las fieras porque sus sacrificios los ejecutaron con sus propios hijos, a los que sacaban el corazón y los pulmones y después se los comían”. Cita textualmente en este capítulo pasajes del padre Valera en los que se describe cómo en algunos de los casos, los huesos de los inmolados “son los ídolos de aquellas fieras, porque no llegó el imperio de los Incas [...] ni hasta ahora ha llegado el de los españoles”, y así estas naciones llegaron a cometer actos tan abominables. En otro párrafo, el Inca aprovecha las aseveraciones que Valera había dicho sobre que: “esta generación de hombres tan terribles y crueles salió de la región mexicana y pobló la región de Panamá y la del Darién”. Es interesante cómo el Inca se vale de esta idea para culpar a los mexicanos de los sacrificios humanos que hubo en el Perú y disculpar a sus paisanos. Hoy se sabe por la arqueología y la historia que los sacrificios humanos del Perú no vinieron de México, sino que estos actos son también parte de un proceso cultural en muchas de las sociedades humanas. De hecho, autores modernos como Nigel Davies afirman:

que el sacrificio humano [...] no era infrecuente. En algunos casos, cuando alguna nueva provincia era conquistada, se llevaban al Cuzco [...] algunos prisioneros para ser ofrecidos al sol en agradecimiento por la victoria [...] Aunque el sacrificio humano no se practicaba en forma masiva.⁶⁷¹

El Inca también hace mención de los autosacrificios que hacían como las pequeñas sangrías al cortarse diversas partes del cuerpo y dice que la costumbre de hacer estos ritos de sangre continuó en la época Incaica e incluso después con los españoles.

Por su parte, Garcilaso niega que los Incas hayan hecho sacrificios humanos. Llama la atención que al referirse a la religión Inca habla de ella como una idolatría. Sin embargo, esta alusión sobre la idolatría Incaica se debe a que el cronista, como cristiano que era, no aceptaba la religión de los Incas aunque siempre quiso disculparlos. En los *Comentarios* escribió que los Incas adoraban al sol como un dios principal, como ya dijimos, y que le construyeron grandes templos, así como a la luna, a la que no le construyeron nada, quien junto con sol envió a dos hijos a rescatar de la vida ferina a la dinastía Incaica. Considero importante destacar que Garcilaso insiste que todos los

⁶⁷¹ Nigel Davies, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999. p. 136.

sacerdotes de las ceremonias religiosas de los Incas, tenían que ser de sangre real. Y quiero resaltar que nuestro autor en su afán de ensalzarlos, siempre que podía, enfatizaba que todos los sacrificios en honor al sol que hacían con animales domésticos o carneros o conejos o aves y con hierba *cuca* muy semejantes a los que hicieron los indios de la primer edad, nunca eran de carne ni sangre humana, ya que abominaban estas acciones. El Inca, en el libro II, capítulo VIII de sus *Comentarios*, proporciona un dato muy interesante cuando dice que fue testigo de haber oído a su padre cotejar con sus contemporáneos las dos repúblicas, México y Perú y critica que en aquella república los sacrificios de hombres y el comer carne humana fuera muy usual mientras que en la segunda, se aborrecían estas acciones. Una vez más sorprende el conocimiento que el Inca tenía sobre otras naciones en su tiempo, y cómo lo utilizaba.

Garcilaso escribió su gran crónica con un punto de vista netamente español e incaico. Es más, el Inca casi siempre utiliza conceptos y términos españoles para designar a la sociedad incaica, y a las personas que ostentaron cargos en el gobierno o a las que oficiaron ritos en la religión del imperio. Esto no quiere decir que el público al que va dirigida su obra fuera exclusivamente español, sino que tal vez, el autor estaba muy consciente de que muchos de estos conceptos e ideas incaicas ya habían cesado en el Perú del siglo XVII.

Garcilaso, en toda la obra, se empeña en demostrar que los Incas, como seres civilizados que eran, tenían una religión menos idolátrica que los pueblos circunvecinos, que estaban más atrasados culturalmente. Para Garcilaso religión y civilidad iban de la mano. En esto coincide con antropólogos del siglo XIX, que pertenecen a la corriente intelectualista como Edward Tylor o James Frazer⁶⁷², que integran a la religión en un continuo evolutivo. Nuestro cronista, en su afán de introducir a los Incas en la historia universal, afirma que éstos ya habían rastreado la existencia del verdadero Dios nuestro Señor. Para él era muy importante que los Incas no fueran politeístas porque, como ya vimos, esto era sinónimo de irracionalidad; además les impedía participar del plan de salvación.

Idolatría según el *Diccionario de las Religiones* como se vio en Mendieta “es el culto [*latreia*] rendido a un ídolo [*eidolon*, imagen, retrato] considerado como sustitutivo de lo divino”.⁶⁷³ Para Garcilaso los pueblos no Incas, los de la primera edad, eran los idólatras, los que adoraban imágenes, y en muchas partes de sus *Comentarios*, proporciona ejemplos de dicha idolatría. Tal es el caso del templo, erigido al demonio

⁶⁷² Thomas Barfield, Editor, “Religión”, en *Diccionario de antropología...*, p. 440.

⁶⁷³ Paul Poupord, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1978. P.794.

que mencionamos antes, el del valle de *Pachacámac*, que estaba lleno de figuras para venerar al diablo. Ya dijimos que el demonio, que en quechua se llama *zupay*, se hacía pasar por *Pachacámac*. Aunque el historiador Duviols nos dice: “que en los años de la Conquista este demonio existe como un espíritu aunque estaba lejos de ser el único” y “que según dice fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon*: “*zupay* significa, ángel bueno o malo por lo que se entiende que no era exclusivamente maligno. Llega a serlo cuando la palabra pasa al mundo ideológico de las evangelizadores”⁶⁷⁴ Con esta idea de que los Incas no tuvieron demonios en su religión Garcilaso exalta la figura del primer Inca Manco Cápac, quien desengañaba a los pueblos sometidos de la vileza de sus dioses, al preguntarles qué beneficios podrían esperar de ellos para aliviar sus necesidades y que se dieran cuenta que a los árboles, los animales, las arañas, los sapos, las lagartijas y el puma los criaba el sol para servicio de los hombres. Y no para ser adorados.

Para el nuestro autor, la única idolatría que los Incas cometían era adorar al sol, ya que su religión giraba alrededor de éste, a quien le ofrecían sacrificios de muchas cosas y gran variedad de ofrendas, así como parte de las tierras de labor. También le construían templos y casas de clausura para mujeres vírgenes [*acllaconas*] dedicadas a él. Garcilaso afirma que los Incas sólo adoraron dos dioses, uno visible, sol, y otro invisible *Pachacámac*. Aclara que el hecho de que les hubieran inventado o achacado más dioses fue culpa de los españoles, que no supieron hacer la diferencia entre las dos edades mencionadas, ni conocer bien la pronunciación del quechua: “no saber la propiedad del lenguaje para saber pedir y recibir la relación de los indios”. Para el Inca, toda esta confusión se originaba porque los españoles no entendían los diversos significados de la palabra *huaca*, “la cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo”, y de aquí nació la equivocación que tuvieron los españoles, quienes al no distinguir este sonido, pensaron que todo lo que llamaban *huaca*, los Incas lo tenían por ídolos. Explica el autor que el término *huaca* también quiere decir cosa sagrada, y que los Incas, lo utilizaban para mencionar determinadas cosas que les inspiraban respeto o admiración como eran los grandes templos, las casas reales o ciertas ovejas, [llamas] las cordilleras o a los ríos caudalosos, pero aclara que los Incas no creían que estas cosas fueran sus dioses, ni las adoraban, sino las veían mejores que las comunes.

⁶⁷⁴ Pierre Duviols, *op. cit.* p. 39.

Pero hay un pasaje en el libro II capítulo V que quiero señalar porque por encima de las críticas a los indios de la primera edad, prevalece en Garcilaso una actitud pro indígena que abarca a todos los habitantes del Perú y que, en cierta manera, los disculpa de la idolatría e inclusive apela al mecanismo de la comparación para exaltarlos. En este capítulo defiende a todos:

Y esto baste de la idolatría y dioses de los Incas [...] son mucho de estimar aquellos indios, así los de la segunda edad como los de la primera edad. Que en tanta diversidad de dioses no adoraron los deleites ni los vicios como los de la antigua gentilidad del Mundo Viejo [...] con ser gentes que presumía tanto de su letra y saber.

Otro punto interesante de mencionar en este contexto es el referente a si en el Perú existieron vestigios religiosos de cristianismo antes de la Conquista. Garcilaso niega que los Incas tuvieran en su religión el concepto de la Santísima Trinidad, que algunos historiadores aducían, ya que éste es un misterio aún para los católicos. En este mismo capítulo dice que la corrupción que se hizo del quechua, dio por resultado que las historias que ellos cuentan estén mal traducidas y por eso confunden, como lo hizo un autor, que no dice quien es, cuando habla sobre un ídolo:

El ídolo tangatanga, que adoraban en Chuquisaca y que los indios decían que en uno eran tres y tres en uno, yo no tuve noticia de tal ídolo ni en el general lenguaje del Perú hay tal dicción [...] Sospecho que el nombre esta corrupto, porque los españoles corrompen todo lo más que toman en la boca. Y que debe decir acatanca: que quiere decir escarabajo [...] los indios dicen que en uno eran tres y en tres uno es invención nueva que la han hecho después de que han oído de la Trinidad⁶⁷⁵.

Para hacer estas críticas se apoya en el padre Blas Valera, quien hizo un reproche al cronista Pedro Mártir y al obispo de Chiapas por decir:

que los indios de las islas cozumelas, sujetos a la provincia de Yucatán, tenían por dios la señal de la cruz y que los de la jurisdicción de Chiapa tuvieron noticia de la Santísima Trinidad y de la encarnación de nuestro Señor - fue interpretación que aquellos autores y otros españoles imaginaron y aplicaron a estos misterios, también como aplicaron en las historias del Cozco.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro II, capítulo V.

⁶⁷⁶ *Ibid.* libro II, capítulo VI.

En el capítulo VII, de este libro toca otro tema referente a la religión que considero muy interesante; en él dice que los Incas *amautas* los filósofos, no el pueblo, creyeron que el hombre se componía de cuerpo y ánima y que ésta era un espíritu inmortal. También narra que creían que existía otra vida después de ésta, “con pena para los malos y descanso para los buenos”. Dice que los buenos se iban al cielo *Hanan Pacha* o mundo alto, a ser premiados por sus virtudes y que los malos se iban al *Ucu Oacha* o mundo inferior. Afirma que los Incas creían que la otra vida no era espiritual, sino corporal. Por lo tanto los buenos tendrían en el cielo una vida apacible, sin dolores ni trabajos y los malos, en cambio, sufrirían todas las enfermedades, dolores y trabajos que acá se padecen. Me parece que Garcilaso en su afán por ubicar a los Incas muy cerca de la religión cristiana, en donde desempeñarían el papel de mediadores providenciales entre indígenas y cristianos para facilitar la evangelización, fue todavía más allá en este tema, ya que dijo que los Incas también creían en la resurrección universal, pero “no para gloria ni pena sino para la misma vida temporal - que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente”.⁶⁷⁷ En este aspecto no es muy claro ya que seguramente los Incas sí creían en otra vida como la mayoría de las culturas, pero en lo referente a la resurrección universal sabemos que es un concepto casi exclusivo del cristianismo. Respecto de esta idea de otra vida menciona que los Incas guardaban cuanto cabello se cortaban o la uñas y que si se les preguntaba el porqué de esto respondían “sábetete que todos los que hemos nacido hemos de volver a vivir en el mundo”. Para confirmar lo que está diciendo, cita al cronista Francisco López de Gómara que dice:

cuando los españoles abrían estas sepulturas [de los indios] y esparcían los huesos, éstos [los Incas] les rogaban que no lo hiciesen para que juntos estuviesen al resucitar. Que bien creen en la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas.⁶⁷⁸

Garcilaso, llama la atención a sus lectores a que se fijen cómo hasta un historiador que nunca vino a América escribió lo mismo que él. También menciona a Pedro Cieza de León y a Zárate, porque tocaron en sus crónicas este mismo tema de la creencia en la resurrección que tuvieron los Incas. Sin embargo, al leer a Cieza, uno se encuentra con un dato sobre el que Garcilaso no escribió y es que, en sus entierros los señores se llevaban, para que los acompañaran, a otras personas vivas. Cieza de León en *La crónica del Perú*, en el capítulo LXII, dice lo siguiente:

⁶⁷⁷ *Ibid.* libro II, capítulo VII.

⁶⁷⁸ *Loc. cit.*

Y por lo que tengo dicho, era opinión general en todos los indios del Perú que las ánimas de los difuntos no morían [...] y se encontraban allá en el todo mundo unos con otros [...] a donde creían que se holgaban y comían y bebían [...] y teniendo esto por cierto, enterraban con los difuntos las más queridas mujeres dellos, y los servidores y criados más privados [...] sus cosas más preciadas y armas y plumajes.

Actualmente la arqueología ha verificado este tipo de enterramientos en Perú. Se han encontrado muchos bultos funerarios que, al desenterrarlos en la misma tela están enredados otros esqueletos; la mayoría de las veces niños muy adornados con plumas, lo que habla de un alto rango.

En definitiva, nuestro cronista aclara que la religión Incaica estaba bien estructurada y regía la vida del imperio y que estaba en un nivel más alto que la de los pueblos de la primera edad, que se encontraban aún en la total idolatría. Relata que en muchos de estos pueblos ya sometidos por los Incas sobrevivían ritos e idolatrías debido en mucho a la intervención demoníaca, pero no en los Incas, a los que Garcilaso quiso exaltar ponderando en demasía lo referente a su sentido religioso. Incluso evitó temas escabrosos en que los Incas fueran tildados de crueles como era el de los sacrificios humanos el de los enterramientos con seres vivos y en todo momento, en su relato distingue muy bien entre religión e idolatría dejando la religión a los Incas y la idolatría a los pueblos de la primera edad e inclusive también a los no incas de su época. Puede decirse que su valoración del sentido de lo religioso de los pueblos de los Andes, Incas y no incas, es una descripción de religión e idolatría muy clara y su postura es muy defendible incluso desde el punto de vista moderno.

En este capítulo he tratado de acercarme a lo que Garcilaso pensó acerca de ciertos conceptos claves sobre los hombres y sus creaciones culturales. En primer lugar sobre la naturaleza del indígena desde tres perspectivas, la de indígena, la de Inca, y la de mestizo, las tres convergentes al considerar que todos los hombres pertenecen a este mundo y que este mundo es creación de Dios; sobre su valoración de los seres humanos desde un cierto etnocentrismo - nunca racismo- derivado de sentirse Inca y mestizo, miembro de una clase dirigente y dueño de dos lenguas y culturas. He tratado de ver su grado de comprensión sobre algunas creaciones culturales como la policía de los pueblos andinos, a los cuales comprende y admira y así mismo justifica y pondera al Imperio español y sus aportaciones culturales. No es menor su grado de comprensión del sentido de lo religioso de los pueblos andinos. En suma creo que este capítulo nos

acerca a un Inca abierto a la aceptación de los pueblos y culturas, al humanismo. Podemos considerar a este capítulo como el final de un recorrido por la vida y obra de Garcilaso. En el siguiente capítulo volveré sobre la vida de este autor en relación con la obra de Mendieta, con el objeto de comparar los puntos de vista de ambos cronistas acerca de las culturas de Mesoamérica y de los Andes, con las que convivieron. Intentaré ver hasta que grado esas posturas pueden compararse y cual es legado que sobre ellas han dejado dichos autores dentro del pensamiento histórico del que somos herederos.

CAPÍTULO V. MENDIETA Y GARCILASO: DOS PROPUESTAS PARA UN MISMO TEMA.

Introducción.

Pasamos al quinto y último capítulo de esta tesis, después de haber hecho una semblanza de Jerónimo de Mendieta “como una voz pro indígena en la naciente Nueva España” y del Inca Garcilaso “como una voz pro indígena en la conciencia histórica del Perú”. He tratado de adentrarme en la vida de ambos y en el estudio de las obras de cada uno con objeto de conocer sus personalidades, sus caracteres, los momentos históricos que les tocó vivir y la forma en que ellos respondieron a los acontecimientos cruciales que se sucedieron en América y, en menor grado, en Europa durante el siglo XVI.

Puede decirse que ambos compartieron generación, ya que Mendieta vivió de 1525 a 1604 y Garcilaso de 1539 a 1616. Compartieron pues el mismo tiempo: la expansión de los Países Ibéricos, el Renacimiento y la Reforma, por citar tres procesos históricos relevantes del siglo XVI. Cada uno hizo su vida en espacios muy alejado uno del otro: Mendieta nacido en Vitoria, la hizo en Nueva España. Garcilaso nacido en Cuzco, la hizo en Andalucía; espacios culturalmente lejanos aunque unidos por la Monarquía y en un tiempo también común. Pero además de un espacio y tiempo comunes tuvieron un punto de encuentro, la lengua castellana y con ella, la cultura que toda lengua conlleva.

No se conocieron ni supieron uno del otro. Es más, tuvieron intereses muy distintos. Mendieta se dedicó a la Iglesia y Garcilaso a las armas, las dos ocupaciones típicas del Renacimiento. Pero ambos fueron hombres de letras; vivieron dentro del humanismo clásico y cristiano. Ambos escribieron libros de índole histórica con el fin de relatar los sucesos de su tiempo y de rescatar las culturas americanas que conocieron y amaron: Garcilaso la propia con la cual, como hemos visto, se sintió identificado. Mendieta, su cultura de adopción, con la cual también se sintió hermanado como franciscano y como humanista.

Precisamente en los capítulos segundo y cuarto, he tratado de mostrar el grado de penetración cultural y de identificación con los indígenas que cada uno logró en su vida y en sus escritos. En realidad, los dos escribieron mucho y, en gran parte, para reivindicar algo muy suyo. En el caso de Mendieta, la actuación de la Orden Seráfica

como factor de evangelización y cohesión social en un nuevo orden que luchaba por abrirse paso en la Nueva España. En el caso del Inca para reivindicar la grandeza de su pueblo, el Imperio Inca, y mostrarlo a los ojos de los europeos como una cultura comparable a las del Viejo Mundo.

En fin, sin conocerse compartieron muchas cosas, especialmente el gran debate que se suscitó a principios del siglo XVI sobre la naturaleza del indígena, su servidumbre y el valor de las culturas americanas. Como hemos visto en los capítulos segundo y cuarto, ambos dejaron en sus obras una postura en este debate: la defensa del indígena, de su naturaleza y de su cultura. Aunque nunca se encontraron, nosotros hoy día, podemos hacer que se encuentren confrontando los juicios de valor, las opiniones y argumentaciones que nos han dejado en sus escritos. En una palabra, extrayendo algunas reflexiones de los conceptos antropológicos ya analizados en los capítulos segundo y cuarto. Se refieren ellos a la naturaleza del indígena, racismo o etnocentrismo, indigenismo e hispanismo, policía y barbarie y religiosidad e idolatría.

Naturaleza del indígena.

Recordaré que fue en 1537 cuando el Papa Paulo III promulgó la Bula *Sublimis Deus*, en la que se reconoce la naturaleza humana de los indios y su derecho a libertad y a tener propiedades. Tal *Bula*, como sabemos se debió a la lucha de los dominicos Montesinos, Las Casas, fray Julián Garcés y otros citados en el capítulo segundo de esta tesis, si bien en ella influyeron también franciscanos como Tastera. La *Bula* era un triunfo en el campo del derecho y cabe pensar que tanto Mendieta como Garcilaso supieron de ella y de su importancia para el gobierno de los reinos de América, si bien, en la práctica, la situación del indígena no cambió al día siguiente de ser promulgada.

Es en este contexto en el que hay que juzgar las actitudes de Mendieta y de Garcilaso. Fray Jerónimo califica a la naturaleza del indígena desde un plano trascendente: “hombres racionales descendientes de Adán y Eva como los tenemos por fe, y por consiguiente capaces de bienaventuranza”.⁶⁷⁹ Desde este plano, consideró él que son ánimas redimidas por la sangre de Nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia de Satanás, viven en la sombra de la muerte.⁶⁸⁰ Queda claro, como se dijo, que si Mendieta no hubiera visto a los indígenas como hombres, no creería que la

⁶⁷⁹ *Vid.* nota 20 del capítulo II.

⁶⁸⁰ *Vid.* nota 19 del capítulo II.

sangre de Dios los había redimido. En definitiva, para fray Jerónimo, no había duda de que la naturaleza del indígena era humana y consideraba que eran sujetos de salvación por lo que, los integraba en la historia universal como “la gente más mansa y modesta que Dios crió”. Elsa Cecilia Frost, en su libro *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*,⁶⁸¹ reafirma esta idea y nos dice que los frailes, al tratar de explicar el origen de los indios y “de mantener a toda costa el linaje de la humanidad entera”[...] no dudaron “ante la apariencia “angélica” que pudiera atribuirse a los indios” en hacerlos partícipes del género humano.

Inclusive este sentido de trascendencia va más lejos al decir Mendieta que son “angelicales, incapaces de maldad, sin ambición ni codicia”.⁶⁸² Al considerarlos como tales vemos que el sentido de trascendencia llega a la sublimación, a un grado cercano a la divinidad, cosa que nunca expresa de los españoles ni de otros pueblos del Viejo Mundo. Y, dado que esta apreciación de Mendieta va unida a la consideración de que no tienen ambición ni codicia, cabe pensar que en el sentido de sublimación influyó la humildad y pobreza, cualidades básicas de Orden y que él veía en los naturales. Justifica su lejanía de Cristo porque estaban en poder del demonio y justifica su aparente “bajo entendimiento” para ensalzarlos por su conversión, según palabras de San Pablo: “Elegir a los que parecen más tontos al mundo para confundir a los sabios de él”.⁶⁸³

Como historiador de formación cristiana, fray Jerónimo califica a los indígenas como “gentiles o infieles”, nombre que en la Iglesia primitiva, daban los apóstoles a los que no profesaban la fe de Jesús. Esta forma de dirigirse Mendieta a ellos se explica por su voluntad de defenderlos, y no de presentarlos como simples paganos idólatras, sin educación ni cultura. Con este término pretendía otorgarles un matiz de civilidad. El nombre de gentiles lo utilizaba porque además de que era parte del lenguaje humanista del siglo XVI, era una manera de introducir en la historia universal a los indígenas y equiparar el mundo indígena con el europeo. A través de este lenguaje renacentista, también relacionó pasajes de la Biblia con sucesos históricos de México. En la *Historia*, encontramos varios ejemplos, en los que se refiere a los indígenas con el calificativo de gentiles, como un intento de que se aceptara su naturaleza humana, su racionalidad, y su inclusión en la historia universal. Con este calificativo de gentil se refiere también a

⁶⁸¹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del mundo*, México, Tusquet Editores, 2002, p. 225.

⁶⁸² Vid. nota 24 del capítulo, II.

⁶⁸³ Vid. nota 27 del capítulo II.

Aristóteles, el gran filósofo, señalando así, que aunque éste no era cristiano, era tan humano como un cristiano. Tal como lo vemos, en la *Historia*, libro IV, capítulo XXXIX, cuando hace una crítica a los católicos de Nueva España por aprovecharse de la ignorancia de los indígenas y ponerlos a que les sirvan:

Podría ser que fuesen [los españoles] los que fundándose en autoridad del filósofo gentil, [Aristóteles] traídas de los cabellos, se esfuerzan a sustentar como grandes letrados, que los indios por menos nobles, no es inconveniente que se acaben en el servicio de los más nobles y elegantes.

Contamos con muchos y variados ejemplos tanto en la *Historia* como en las *Cartas* que componen el *Códice Mendieta*, en donde es palpable que fray Jerónimo, en distintos documentos, considera a los indígenas como gente de razón, descendientes de Adán y Eva”,⁶⁸⁴ y admira en ellos el orden, “policía”, con que se gobernaban antes de la Conquista. Con todos estos calificativos Mendieta pretendía introducir a los indígenas en la historia universal, para protegerlos, como ya repetimos tantas veces, en su afán de conseguir para ellos la salvación eterna.

En resumen, Mendieta teje una trama de reflexiones para considerar la naturaleza de los indígenas, en especial a los de Nueva España, en situación de igualdad a la de los demás hombres. La trama está basada en conceptos como los de gentilidad, criaturas redimidas por la sangre de Cristo y hasta angelicales. La conclusión es que, por su naturaleza, los indígenas tienen un lugar en el plan divino y desde luego, en la historia universal.

A parecidas conclusiones llega el Inca desde un punto de vista más profano como correspondía a su formación de humanista laico. Quizá por ello establece una jerarquía en su descripción de los indígenas del Perú. Como hemos visto en el capítulo anterior, llega a calificar a los indígenas de la primera edad – los preincas – casi como bestias, pero siempre susceptibles de llegar a ser civilizados y nunca les niega su naturaleza de hombres.

A los Incas los considera como gente de razón creadores de relatos dignos de la literatura clásica. En sus *Comentarios*, libro I, capítulo XVIII, titulado “De fábulas historiales del origen de los Incas”, en su deseo de integrar ambos mundos dice:

Y de esta manera son todas las historias de aquella antigüedad. Y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras [...] trate de aquellos

⁶⁸⁴ “Consideraciones de Fray Jerónimo de Mendieta cerca de los indios de la Nueva España”, en *Códice Mendieta*, v. II, p.28

principios tan confusamente. Pues los de gentilidad del viejo mundo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de risa y más que estas otras.

En esta cita se demuestra cómo Garcilaso intenta por un lado, igualar a los naturales americanos con los paganos anteriores a Cristo o sea universalizarlos y, por otro, que la gente que lo lea, se dé cuenta que todos los pueblos presentan similitudes: “Y también se pueden cotejar [las fábulas] de una gentilidad con las de otra, que en muchos pedazos se remedan”. También comprobamos que utiliza el sustantivo gentil para denominar a los Incas y que lo hace para elogiar la naturaleza del indígena, ya que se daba cuenta de que esta palabra implicaba un reconocimiento. En especial la utiliza con los Incas más que con los no incas. A través del concepto de gentilidad incluso, establece comparaciones entre los Incas y los romanos en diversos pasajes de los *Comentarios*, que ya han sido referidos. Entre otras comparaciones está la de “caballeros” aplicada a los indígenas de Florida, en la cual, recordemos dice que “aunque los indios no tuvieron caballos [...] mas porque en España se entiende por los nobles y entre los indios los hubo nobilísimos, se podrá decir por ellos”.⁶⁸⁵ Pero además, al hablar de algunos caciques de la Florida, pone en sus bocas discursos que podrían haber salido de oradores griegos y romanos, lo cual, como ya apunté en el capítulo IV, nos hace pensar en un escritor atrapado por el paradigma renacentista del buen salvaje.

Interesante es también recordar que, respecto de la naturaleza humana del indígena, el Inca reconocía una capacidad de perfeccionamiento. Los Incas eran para él, los más civilizados, los que habían llegado a un mayor grado de perfeccionamiento en su condición de hombres. Además tenían la misión de comunicar este perfeccionamiento a los pueblos conquistados, a los cuales sacaban de la barbarie. Para Garcilaso, los Incas facilitaron la Evangelización, fueron un puente entre una civilización gentil y el cristianismo. Aunque esto no implica la sublimación del papel de criaturas angelicales dado por Mendieta, sí manifiesta el reconocimiento pleno de la igualdad de la naturaleza del indígena.

En suma Garcilaso enfoca la naturaleza del indígena desde diversas perspectivas: desde la de un Inca perteneciente a la nobleza del Cuzco poseedora de un toque de divinidad; desde la de un mestizo orgulloso de sus dos raíces; y desde la visión de un humanista del Renacimiento entusiasmado por la figura del buen salvaje. Tres

⁶⁸⁵ Vid. nota 3 del capítulo IV.

perspectivas que lo llevan a ensalzar la naturaleza del indio con un lugar propio en la historia universal y en la historia de la salvación.

Sin ser antropólogos, Mendieta y Garcilaso dibujaron en sus obras una imagen humana, ensalzada del indio, y con rasgos de universalidad, aunque en el caso de fray Jerónimo puede decirse que enaltecida para fortalecerla, dadas las circunstancias históricas de la posconquista. Nuestros autores pusieron un firme ladrillo en la construcción del pensamiento abierto a la comprensión, rasgo fundamental de la antropología. Pero además, su postura, plasmada en la letra impresa, influyó en la elite lectora tanto europea como americana a partir de principios del siglo XVII. En efecto, como vimos en el capítulo I, aunque la *Historia* de Mendieta no se publicó, su pensamiento lo recogió su hermano de orden, fray Juan de Torquemada quien en 1616 sacó en las prensas de Sevilla su *Monarquía Indiana*. Por su parte, el Inca, tuvo más éxito con sus escritos, que se difundieron rápidamente, como se dijo en el capítulo tercero de esta tesis. Ambos autores defendieron una postura valiente y moderna sobre la naturaleza del indígena y ayudaron a fortalecer la idea de que los nuevos pueblos que aparecieron en la historia compartían la naturaleza con los ya conocidos, aunque éstos fueran los conquistadores. A la larga, este modo de pensar es una novedad respecto de la Antigüedad y de la Edad Media, es parte de la modernidad que vivimos y puede ser visto como una semilla de unión en la génesis de la conciencia nacional que se gestó en los pueblos de Iberoamérica.

Racismo o etnocentrismo.

Si recordamos lo dicho en el capítulo segundo referente a estos dos conceptos, podemos afirmar que ni fray Jerónimo ni el Inca pensaron en que hubiera razas humanas superiores a otras y menos que hubiera una doctrina en la cual las cualidades somáticas fueran razón y justificación para que un pueblo ejerciera poder sobre otro. El hecho de que ambos, como acabamos de ver, acepten la naturaleza humana de los indígenas de América y la coloquen a un nivel universal, tanto desde la perspectiva humana como divina, es prueba suficiente de que no concebían razas superiores y de que las conquistas – concretamente las de los Incas – no se hacían por una razón de superioridad racial.

Respecto del etnocentrismo, según la definición de Melville Herskovitz que ya analicé en el capítulo II como “tendencia a considerar las actitudes y valores del propio grupo social como paradigma universal,” puede afirmarse que los dos autores cayeron

en él. Al hablar de Mendieta ya se dijo cómo pudo superar una forma de etnocentrismo universal, “la presunción de cada nación de sentirse superior”. Como franciscano de la estricta observancia prevaleció en él el sentido de humildad extrema y así criticó el etnocentrismo citado; y no sólo lo criticó sino que lo culpó de ser causa de “trabajos, discordias, guerra, muertes y robos entre los hombres”.⁶⁸⁶

Sin embargo, hay que reconocer que sí sintió un gran orgullo de pertenecer a la Orden Franciscana, un cierto sentimiento especial de ser religioso, explicable si tenemos en cuenta sus antecedentes de franciscano de la Reforma del Santo Evangelio, entregado a la predicación y a la vida de penitencia en un grado poco común. Ya en el capítulo segundo se analizaron dos grados de etnocentrismo: el de ser cristiano y franciscano y, el de pertenecer a la Monarquía española por ser ésta el paladín del catolicismo. Respecto del primero, recordaré brevemente que para él ser cristiano era salir de las manos de Lucifer. En este etnocentrismo cristiano quedaban afectadas las religiones monoteístas vecinas – judíos y mahometanos - a los que consideraba que estaban en el camino equivocado. A muchos llamará la atención hoy día esta forma de pensar, pero es evidente que fray Jerónimo no podía compartir un relativismo religioso como el de nuestros días, porque los relativismos como tales son conquistas del siglo XX.

El orgullo tan fuerte que tenía por ser parte de la Orden Franciscana se manifiesta en múltiples pasajes, tanto de las *Cartas* como de la *Historia*, como se puede ver en el capítulo segundo. Pensaba él que la conversión de esta tierra se hizo por la piedad y humildad, por el espíritu evangélico mostrado por los frailes de San Francisco, encabezados por los “Doce” y seguidos por otros muchos más. Siempre que podía, establecía diferencias entre la Orden Seráfica y el clero secular, al que no mostró nunca la menor estimación.

Por último, recordemos la segunda forma el de pertenecer a la Corona española. La superioridad no era por la Monarquía en sí misma sino como patrocinadora de la conversión, como el instrumento que hacía posible el plan divino de salvación. Prueba de ello es que en algunas de sus cartas se dirige a Felipe II en un tono exigente, como vimos en el capítulo primero. No es el Rey la figura admirada sino la Monarquía como personificadora del siervo evangélico que llama a los convidados a la cena del Evangelio.

Las formas de etnocentrismo tienen un mismo origen: la piedad, la religiosidad de un hombre identificado totalmente con la filosofía de su Orden y seguro de que la

⁶⁸⁶ Vid. nota 41 del capítulo II.

palabra evangélica igualaba a todos y los colocaba en situación de alcanzar la salvación. Esta forma de pensar era la de su época y no sólo de la Edad Media, sino también del Renacimiento; y no sólo de los católicos sino también de los protestantes y anglicanos. Todos lucharon en sus países por convertir y llegaron al Nuevo Mundo también a convertir.

Si leemos al Inca vemos que su etnocentrismo no está menos acentuado que el de fray Jerónimo. En sus escritos muestra varias formas de etnocentrismo que ya han sido analizadas en el capítulo cuarto y que ahora repito resumidas. Una primera, la de ser de sangre real, de la nobleza incaica, la de sentirse parte de la divinidad. Para él, los reyes Incas descendían del sol por un proceso de selección de sangre. En realidad hoy podemos interpretarlo no tanto como un proceso biológico de mejorar la sangre sino como un proceso ligado al pensamiento religioso: si los hijos del sol se casan con hijas del sol, serán más hijos del sol. La cercanía a la divinidad les permitía ser intermediarios entre lo divino y lo humano y ser también buenos transmisores de leyes y preceptos de civilidad y de una vida mejor, en la que los hombres perfeccionan su razón y su urbanidad.

El proceso de selección de sangre tenía además un fin social, el conseguir y conservar una clase gobernante dotada de legitimidad divina, hecho que la hacía poseedora de prestigio y fuerza ante los ojos de todos los Incas y, evidentemente, de los no incas, de los pueblos conquistados. El hecho de que Garcilaso se considerara parte de la nobleza Incaica y muestre algunas veces una conciencia de clase muy marcada, es, desde luego, un fuerte rasgo de etnocentrismo común a las clases favorecidas de muchas sociedades de su época, tanto del Nuevo como del Viejo Mundo. Los linajes, mayorazgos y diversas redes para conservar la nobleza, son comunes en la historia y no han desaparecido en nuestro presente, a pesar de la movilidad social lograda en el contexto de la modernidad.

Otro rasgo que podemos derivar de esta nobleza de sangre es su función estratégica con respecto de los pueblos conquistados por los Incas. Garcilaso ve en las conquistas una función civilizadora de los Incas, función que se vuelve más válida, ya que tiene su origen en las palabras de su tío, reproducidas en el capítulo cuarto. Allí, cuando el Inca le pregunta por el origen y principio de los reyes, el tío le contesta que “el sol se apiadó de los hombres y envió del cielo un hijo suyo [...] quien les daría preceptos y leyes en que viviesen como hombres de razón y de urbanidad”. En suma, el etnocentrismo de clase es un punto de vista desde el cual Garcilaso mira a los Incas como civilizadores y

los introduce, no sin orgullo, en la historia universal. Al leer los *Comentarios reales*, no es posible negar que nuestro autor muestra en sus discursos un sentido de superioridad para unos y de inferioridad para otros; pero el balance final es positivo para todos los pueblos del Perú, una vez que los Incas les transmitieron sus leyes y civilidad.

En este contexto vale la pena un último punto: la introducción en la historia del significado del mestizaje como cualidad humana. En varios pasajes de su obra, ya comentados en el capítulo cuarto, Garcilaso se enorgullece de ser mestizo de Inca y español, y poseedor de noble linaje por ambos lados. Tenía muy presente las *panacas* de su árbol genealógico, y a su padre lo consideraba un héroe en los acontecimientos bélicos del Perú. Por eso no duda en considerarse mestizo, y presentarse como tal a sus lectores. Este hecho, es de suma importancia ya que en un tiempo en el que los mestizos eran ya una realidad en las ciudades americanas, a menudo marginados, una figura como Garcilaso se declara mestizo y lo reitera en sus libros impresos. El concepto empieza a adquirir una dimensión nueva y entra en el mundo cultural con dignidad y nobleza.

Sintetizando, podemos ver a estos dos historiadores consagrados a la tarea de justificar sus obras desde un punto de vista etnocéntrico, pero abierto a pueblos y culturas, integrador. En el caso de fray Jerónimo el etnocentrismo está basado en la posesión de la fe cristiana; en el caso del Inca el etnocentrismo está basado en pertenecer a una nobleza de sangre de origen divino enfocada a una función social, la de civilizar a pueblos bárbaros y servir de puente al cristianismo. Creo que ambos quisieron aproximar los dos mundos tan encontrados que les tocó vivir y lo hicieron rescatando lo mejor de ambos mundos. Vistas así las cosas, su postura etnocéntrica es comprensible para su época y para que ellos pudieran justificar el sentido de sus escritos. Su etnocentrismo fue el instrumento que marcó el nivel donde los pueblos podían igualarse e incluso integrarse en el universo de dos mundos.

Indigenismo e hispanismo.

En el capítulo II de esta tesis se analizó el concepto de indigenismo como el de interés y simpatía hacia los pueblos indígenas de América y como doctrina o corriente de pensamiento que busca reivindicaciones para mejorar y dar mayor protagonismo a los pueblos americanos, de ayer y de hoy. También se hizo una breve exposición de los orígenes del indigenismo en México, a raíz de la Independencia y de la consolidación con la Revolución. Quedó claro que el concepto de indigenismo y su aplicación práctica

en el proyecto político del país es una conquista de los últimos siglos, conquista ligada al desarrollo del pensamiento antropológico que facilita la comprensión de las culturas diferentes.

También se dijo que en el indigenismo, como en todo, hay antecedentes en los humanistas del siglo XVI, Sahagún, Las Casas y Mendieta. Precisamente el meollo del citado capítulo consistió en analizar los escritos de fray Jerónimo en los que se manifiesta abiertamente pro indígena. En este contexto, hizo varias propuestas aisladas a los naturales y defendió las congregaciones de ellos en pueblos. Él mismo hizo doctrina de esta tesis para lograr la congregación de Calimaya, como ya se vio.

Podría pensarse, a primera vista, que esta propuesta de Mendieta encajaba en la política de la Monarquía de concentrar la población dispersa y diezmada por las guerras y las epidemias, política difícil y controvertida ya que, por una parte se imponía poblar y por la otra, las disposiciones para reducir a los indígenas resultaron coercitivas y arbitrarias y en muchos casos, francamente negativas.⁶⁸⁷ Pero en realidad, una lectura a fondo de Mendieta nos revela que sus propuestas de congregar indígenas tenían como objeto el protegerlos y aislarlos de los españoles, para los cuales él hacía la misma propuesta: que vivieran en pueblos sin indígenas.

Esta propuesta se complementa con otras ya comentadas en el segundo capítulo: la del derecho de los naturales a poseer tierras, propuesta que se fue abriendo camino lentamente, aunque no se contradecía con las leyes de la Monarquía. Mendieta fue un paladín de este derecho tanto para los señores indígenas como para la gente común, modificando en cierta manera el derecho comunitario del México antiguo. La propuesta lleva en sí un sentimiento indigenista y además igualitario. Otras dos propuestas más muestran el indigenismo de fray Jerónimo, las cuales ya han sido analizadas y por lo tanto, las recuerdo brevemente: la de que el trabajo recibiera un salario y la de que los indígenas no pagaran diezmos. Las dos entran en los grandes debates de la época correspondientes a las encomiendas y al tributo a la Iglesia. El derecho a poseer tierras, al salario y a no pagar diezmo, ya que existía el tributo al Rey, fueron piedra de toque para los humanistas del siglo XVI y para los religiosos como Mendieta que quisieron imponer la igualdad evangélica en el orden novohispano.

En un contexto tal, el proindigenismo de Mendieta está presente en toda su obra. Vemos que en la *Historia* y en las *Cartas*, están las propuestas comentadas con el fin de

⁶⁸⁷ La historia de las congregaciones de los indígenas, las disposiciones de la Monarquía y las dificultades en la práctica puede verse en Ernesto de la Torre Villar, "Estudio preliminar" a *Las congregaciones de los pueblos de indios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 7 – 65.

reivindicar social, económica y políticamente a los naturales de la Nueva España. Jerónimo de Mendieta, desde los primeros años de colonización en México, se identificó con un indigenismo como el de hoy en día. No se conformó con estudiar el pasado de los indios de la Nueva España, sino que también se preocupó por las condiciones en que se encontraban en su presente y para ello trató de comprenderlos, estudiando su cultura, aprendiendo su lengua; quería desagraviarlos y procurarles un mejor nivel de vida. En aras de conseguir estas reivindicaciones no paró en sus acciones y lo hizo, tanto de una manera directa al evangelizarlos, como indirecta al escuchar sus quejas. Los cuidaba en las enfermedades, trataba de protegerlos y, desde luego, luchaba por que se les dieran mejores condiciones de vida; en este aspecto, no dejó puerta sin tocar: le escribió al Rey y a cuanto oficial de gobierno fue necesario, así como a los religiosos de su Orden. Luchó porque los sacerdotes fueran más tolerantes con los indígenas y no les cobraran diezmos, reclamaciones que fueron dirigidas al clero secular. Estuvo de acuerdo y participó en proyectos de la Monarquía, cuando consideraba que eran por el bien de los naturales, tal es el caso, cuando le pidió a Juan de Ovando “que organizara a todos los indios en pueblos, con su iglesia, su cabildo de indios, sus regidores, su hospital etc.”⁶⁸⁸

Para él era de suma importancia que los indígenas vivieran aislados de los españoles y el asentamiento de Calimaya fue una conquista en su tarea de proporcionar a los naturales espacios no contaminados. En definitiva, en muchos momentos de su vida, se opuso a la política de la Monarquía cuando ésta chocaba con los intereses de los indígenas. Tal fue el caso de sus quejas ante el Rey por los tributos del Visitador Valderrama. La protección a los indígenas fue una de las razones que impulsó su pluma. Tanto es así que un análisis de sus escritos permite entresacar y dar forma a un pensamiento indigenista que sería tema de otra tesis doctoral.

No cabe duda de que Garcilaso, como Mendieta, se manifiesta en sus obras abiertamente pro indígena. Ahora bien, como ya se dijo en el capítulo cuarto de esta tesis, el indigenismo de Garcilaso es *sui generis*: se percibe en él un sentido de ambivalencia entre los indígenas no incas y los Incas; ya vimos que a los no incas los llama brutos, mientras que a los Incas los considera civilizados e incluso puente para la conversión al cristianismo. Pero también es verdad que una vez conquistados los no

⁶⁸⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 232.

incas, son ya parte de un todo que defiende. En muchos pasajes de sus *Comentarios*⁶⁸⁹, se siente identificado con todos los indígenas peruanos y en el libro IX, capítulo XXIV, cuando se refiere a su patria dice: “yo llamo así a todo el imperio que fue de los Incas”.

En definitiva, Garcilaso es ante todo “Incaista”, si bien ello contiene un indigenismo a veces restringido. Otras veces es un indigenismo amplio como cuando reivindica a los naturales de la Florida. Y desde luego directa o indirectamente incluyó a todos los indígenas de la región andina en la historia universal, lo que le hace dueño de un indigenismo total. Este indigenismo tuvo una influencia inmediata ya que sus obras, como se ha dicho, se leyeron en Europa con gran gusto, por su contenido histórico y por su valor literario. En este contexto quiero recordar el artículo de José Anadón, titulado: El inca humanista: “Nueva gentilidad y grandiosidad de la naturaleza americana”, en el cual su autor afirma que la descripción de la grandeza de la fauna americana ensalzada en el proemio de *La Florida*, de Garcilaso, “sirvió como fuente a Antoine Joseph Pernety, adversario de Jean Luis Bouffon y Corneille de Paw, que elogia a los indios apalaches y a los peruanos como hombres de primera”.⁶⁹⁰ Esta influencia que tuvieron las obras del Inca en autores posteriores y, que todavía hoy se sigue dando, es a mi parecer una de las contribuciones más indigenistas del peruano, ya que ayudó a la creación de una conciencia indoamericana, que se empezó a gestar desde entonces y que se reelabora en nuestros días. También considero que el haber ido a España, como mestizo originario de América y triunfar en la sociedad y en la intelectualidad de su tiempo, es un hecho que nos demuestra que los nacidos en el Nuevo Mundo tenían la capacidad de cualquier europeo para alcanzar un sitio en la historia universal.

En conclusión, tanto Mendieta como Garcilaso rompieron con cualquier punto de vista etnocéntrico al crear un marco de comprensión de los indígenas de la Nueva España y del Mundo Andino. En ese marco pusieron a los hombres con sus lenguas y culturas propias. Ambos hablaron una lengua vernácula americana – Mendieta el náhuatl y Garcilaso el quechua – y escribieron en español, lengua en la que dieron a conocer lo mejor del hombre de América, aunque fueron trilingües, ya que sabían latín. Por último, importante es señalar que el indigenismo no les impidió ser hispanistas.

En el caso de Mendieta, el hecho de que critique a los españoles, muestra que tuvo la capacidad de reflexionar y de superar su etnocentrismo de ser español. El reconocer los excesos y las faltas de sus coterráneos, para mí es una de las grandes

⁶⁸⁹ Vid. nota 35, capítulo IV.

⁶⁹⁰ En Kart Kohut, Sonia Rose, (eds.) *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1977, p. 98.

cualidades del fraile. Se atreve a criticar a los españoles por llamarse cristianos y no tratar a los indígenas como prójimos, a pesar de que habían pasado más de setenta años, que éstos se habían bautizado⁶⁹¹. Además, su amor por España es innegable ya que, en sus textos vemos que le preocupan muchas de las políticas de índole económica y social que la Monarquía tomaba, y que para él iban en contra de su patria. Pero hay un asunto que es indudable y que no puedo dejar de mencionar: para el fraile la principal misión que tenía en la vida, era predicar el evangelio, lo que implicaba la protección de los indígenas, y predicar con el ejemplo. Sin embargo él no juzgaba conveniente que los nativos del Nuevo Mundo, indígenas y mestizos, con tan poco tiempo de haberse convertido al cristianismo, “nuevas plantas en la fe”, participaran o fueran admitidos en las filas del sacerdocio,⁶⁹² no obstante que para estas fechas, finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, ya había clero mestizo. Por otro lado Mendieta, como buen observante, era partidario de que adentro de su Orden, gobernaran los ministros venidos de España,⁶⁹³ y se oponía al grupo que pugnaba porque los criollos lo hicieran.

El Inca fue menos crítico con los españoles que Mendieta, quizás porque era mestizo. La herencia de su padre fue muy fuerte, así como el haber pasado la mayor parte de su vida en España. Por ello, su aceptación de la raíz hispánica se refleja en todas sus obras. Inclusive en su *Historia general del Perú* en donde da su versión de la Conquista, ensalza a los conquistadores españoles, particularmente a los de la primera y segunda generación que vinieron a América, además de hacer una encarecida defensa de su padre. Llama la atención que, como mestizo hijo de una indígena Inca, en ningún momento rechace la conquista española, y la vea como providencial, y agradezca a los españoles el haber traído la religión cristiana; claro está que él por la parte española fue cristiano. Tampoco cuestiona el hecho de que los españoles hubieran vencido a los Incas, porque para él, Atahualpa era el culpable de esa destrucción. Aunque su admiración por lo hispano es muy grande, no obstante critica a los españoles, como ya comentamos en el capítulo correspondiente, por sentirse defraudado por la Monarquía, que no le dio las mercedes reales que creía le correspondían tanto por su padre, que había sido conquistador, como por sus acciones castrenses.

También fue muy crítico con el Rey por haber promovido las *Leyes Nuevas* de 1542, así como con el virrey de Toledo, al que en el libro VIII, capítulo XX de la *Historia*, critica por haber tratado tan mal a los Incas, que vivían refugiados en

⁶⁹¹ Vid. nota 104, capítulo II.

⁶⁹² Vid. nota 52, capítulo II.

⁶⁹³ *Ibid.*

Uillacapampa, y ordenado matar a Túpac Amaru. Recordemos que en aquel capítulo nos narra que, al volver a España el Virrey, esperaba encontrar un trato muy digno de acuerdo con la labor realizada en Perú a favor de la Monarquía pero que, en cambio, recibió el desprecio de Felipe II, quien lo corrió de la corte porque: “no lo había mandado a matar Reyes sino a que sirviese Reyes”. A pesar de estas críticas que hizo a los españoles y a la Monarquía podemos decir que Garcilaso fue muy hispanista, tanto que en circunstancias controvertidas coincidió con el sentir de los españoles partidarios de la conquista a ultranza. Tal fue por ejemplo su actitud ante las *Leyes Nuevas*. El se oponía a que se instauraran en Perú dichas Leyes como ya se dijo. Le parecían dañinas, no quería que se dejaran las minas sin trabajadores indígenas porque se arruinaría la economía del Perú y de España, así como tampoco estaba de acuerdo con quitar los repartimientos de indios ya que para él, muchos de ellos no querían regresar a sus lugares de origen porque “decían que estaban contentos”. En cambio Mendieta fue mucho más crítico. Aceptaba las controvertidas Leyes porque pensaba que eran el instrumento para terminar con las encomiendas y la servidumbre de los naturales y con el trabajo sin remunerar.

En suma, lo que se puede ver es que en el fondo de cada uno de los personajes tratados había situaciones vitales diferentes. Mendieta, como franciscano de la estricta observancia, creo que tenía un sentido muy grande de despego a los bienes terrenales y un sentido muy fuerte de protección al prójimo. De esto se deriva su capacidad crítica con determinados españoles que no mostraban una actitud cristiana con los naturales y también con ciertas leyes que consideraba tibias, que veladamente permitían el abuso de los indígenas. En este sentido cabe recordar su lucha contra el repartimiento expresada en un documento de 1584 que ya comenté en el capítulo segundo, subcapítulo *Indigenismo e Hispanismo*. En cambio el Inca, como hijo de español conquistador y de ñusta, pertenecía a un grupo social privilegiado y por supuesto no quería perder sus privilegios. El no tenía despego a los bienes terrenales y tampoco tenía un sentido muy fuerte de protección al prójimo. Por ello no era crítico con los españoles aunque sí criticó determinadas disposiciones legales de la Monarquía como las Leyes Nuevas de 1542. Pero su crítica obviamente fue diferente a la de Mendieta, las criticó por considerarlas perjudiciales para los conquistadores.

Policía y Barbarie

Es difícil, ya se dijo, aplicar conceptos como policía y barbarie a los pueblos, ya que cuesta mucho trabajo encasillarlos en una definición que describe una realidad que cambia constantemente. Debido a esto considero complicado señalar las similitudes y las diferencias en el pensamiento de Mendieta y en el del Inca, respecto de la visión que tuvieron sobre dichos conceptos, desde una perspectiva moderna, la mía. En el caso de Mendieta, ya en el capítulo segundo de la tesis, dimos una definición del significado de la palabra policía⁶⁹⁴ y en qué sentido él aplicaba este concepto. Para el cronista era indispensable que los pueblos, las naciones, tuvieran un alto grado de civilidad para que pudieran gobernarse. A lo largo de su obra, vimos que Mendieta reconocía en el pasado de los mexicas una buena policía, y que constantemente hace alusión a ella. También relata la capacidad que tuvieron dichos naturales para gobernarse y para educarse. Inclusive compara la manera de educar a sus hijos con la que Aristóteles propone, en su libro *Política*.

En su *Historia* hace referencia al nivel tan alto de civilidad que alcanzaron estos indígenas; él asocia civilidad con policía. En la obra introduce fragmentos de los *Huehuetlahtolli*, como una muestra de la gran educación y de los valores morales que tuvieron los naturales, cosa que él admira mucho. Hace hincapié en el orden y buen gobierno que habían tenido antes de la Conquista y que habían perdido con las guerras y la confusión que viene después de un suceso histórico de esa magnitud. En medio del desorden y el caos, la labor efectuada por las Órdenes, en especial la franciscana, había logrado rescatar la policía que habían perdido los indígenas y encauzarla en el orden nuevo que se estaba organizando. Para Mendieta era indispensable que se restituyera a gente, “tan buena y mansa”, que había sido tan civilizada; no se les podía abandonar, sobre todo, en el aspecto espiritual, aunque tampoco físicamente, para evitar a toda costa, que se les exterminara. La solución que aportaba, errada o no, era la misma de la Monarquía: que vivieran aislados en reducciones con un gobierno en el que participaran algunos naturales, pero en donde los guías espirituales fueran los frailes, ya que éstos los vigilarían, verían por su bien y continuarían con su labor de evangelizarlos. Es por eso que fray Jerónimo sugiere, como ya vimos en el segundo capítulo, que “el juntarse los indios era cosa de mucha importancia y provecho para ellos, así para su cristiandad como para su policía temporal”. En estos pueblos de indios, propone una traza española en la urbanización y, que se rijan de acuerdo a las leyes dictadas por la Monarquía.

⁶⁹⁴ Vid. nota 107 del capítulo II.

El vocablo *barbarie*, para Mendieta tiene un significado muy claro: bárbaros son los indígenas que no viven en policía, que no tienen un sitio fijo para vivir, ni leyes, ni religión organizada y que adoran elementos de la naturaleza. Propone que a los bárbaros se les rescate y se les cristianice y la manera fácil de lograrlo era que vivieran en ciudades bien trazadas, a la manera española, porque así alcanzarían un mejor gobierno y sería más fácil que se civilizaran. Esta idea, muy acorde con su época, responde a la teoría de que la ciudad era superior al campo. Mendieta, como ya explicamos en el capítulo segundo, no ve a los mexicas como bárbaros. Aunque sí a los chichimecas; con ellos tuvo menos consideraciones y fue menos tolerante y no les concede el mismo derecho de libertad que a los indígenas de las grandes culturas americanas.

Esta actitud del fraile con los pueblos más salvajes es contradictoria, porque si para él todos los seres humanos son racionales, y por lo tanto, como humanos tienen derechos naturales, el que estos pueblos sean más civilizados o más bárbaros, no los hace más o menos humanos. Sin embargo, no podemos perder de vista el contexto temporal en que vivió el fraile, así como tampoco podemos omitir que el descubrimiento del Nuevo Mundo fue un desafío a todo el conocimiento y al grupo de tradiciones existentes. Este descubrimiento trajo un gran cambio en dichas creencias y una revolución del saber en todos los campos de la ciencia, por lo que sería prácticamente imposible pedir, que de la noche a la mañana, la mente y el pensamiento del cronista digirieran todas estas novedades; los cambios llevan tiempo en asimilarse. Al analizar la obra de fray Jerónimo, observamos a un Mendieta con convicciones culturales propias de su tiempo, muy arraigadas, en el que todavía pesan mucho las tradiciones en que se educó aunque también encontramos un hombre que en su *Historia*, logra darnos una perspectiva social amplia sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Diferencia muy bien entre los aborígenes de las islas, que vivían en condiciones de vida más atrasadas, a los cuales no consideraba bárbaros: “estos indios por su desnudez y nuevo lenguaje, a los nuestros parecieron bárbaros”,⁶⁹⁵ y los pobladores de tierra firme, en los que encuentra a gente con mayor grado de policía. También menciona a los chichimecas, a quienes ya antes hicimos referencia, a los que califica de bárbaros, por ser seminómadas y no tener una religión estructurada.

Para Garcilaso, el concepto policía, va unido a los Incas, los que dieron las leyes, buen gobierno y ciudades a los pueblos del Perú. Para él, la policía y buen gobierno alcanzado por los Incas eran la razón de ser y la justificación histórica del imperio Inca.

⁶⁹⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro VI, capítulo VII.

Como queda dicho en el capítulo cuarto de esta tesis, Garcilaso, en sus *Comentarios reales*, diseña un proceso de civilidad que comienza en un tiempo mítico en el cual Manco Cápac y su mujer Mama Ocllo vinieron a enseñar el buen orden, las costumbres y la religión, es decir a civilizar, e incluso a deslindar una incipiente división de trabajo. Otro momento importante que Garcilaso destaca en este proceso es el de Pachacutec, noveno rey de los Incas. Fue el propio rey quien organizó escuelas y legisló sobre educación y conducta de nobles y plebeyos. El Inca narra, con especial cuidado, la vida y los hechos de Pachacutec, al que admira mucho, y de quien dice, que fue un gran civilizador:

Ordenó muchas leyes y fueros particulares, arrimándose las costumbres antiguas de aquellas provincias donde se habían de guardar. Porque todo lo que no era contra su idolatría ni contra las leyes comunes tuvieron por bien aquellos reyes incas dejarlo usar a cada nación.⁶⁹⁶

En fin, cuando Garcilaso escribe sus *Comentarios reales* ofrece una visión de los Incas como el pueblo civilizado y civilizador, dueño de una organización social y económica muy apreciable y por supuesto, dueño de gran policía. No olvidemos que su retrato de Cuzco es equiparable al de Roma y que su descripción de la mita es la de un instrumento socio – económico y lingüístico muy valioso para civilizar el enorme espacio andino. Respecto del papel civilizador de los Incas llega a la máxima ponderación. Ya vimos en el “Capítulo Introdutorio” que Marcelino Menéndez Pelayo lo calificó de utópico. En estudios posteriores se afirma que Garcilaso, como hombre de su época, se vio influido por las utopías del Renacimiento y las aplicó al estado incaico.⁶⁹⁷

Respecto del concepto de barbarie el Inca, como Mendieta, hace diferencias. Distingue dos edades en el devenir histórico de los hombres y de los pueblos: una, preincaica, habitada, como ya se dijo, por gentes “incapaces de razón y cualquier buena doctrina” [...] “unos pocos mejores que bestias mansas y otros poco peores que bestias bravas”; la otra es la incaica, la representada por los Incas, y en la cual fueron entrando poco a poco los demás pueblos del Perú.

En resumen, tanto para Mendieta como para Garcilaso el término barbarie tiene el mismo significado: el de pueblo que no posee orden ni policía, ni los refinamientos que estas instituciones conllevan. Puede decirse que ambos participaban del pensar de su época sobre el significado de barbarie, cosa que se puede constatar si comparamos

⁶⁹⁶ Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios...*, libro VI, capítulo XII.

⁶⁹⁷ Dolores Bravo Arriaga, “Introducción” a los *Comentarios reales*, México, SEP/UNAM, 1982, p. 15.

los testimonios de estos autores con la doctrina expuesta por Las Casas en su *Apologética historia sumaria*, comentada en el capítulo segundo de esta tesis. Las Casas ofrece cuatro significados sobre el vocablo bárbaro. Ciertamente los significados que recoge fray Bartolomé son muy diferentes entre sí y muestran la riqueza semántica del vocablo. Pero de todos ellos se puede deducir que bárbaros eran los extraños, los que hablaban una lengua diferente y tenían un orden político y social menos desarrollado. Ahora bien, novedad es la clasificación que hace Garcilaso sobre los pueblos bárbaros y civilizados. Para estas dos formas de organización social crea él, hay que repetir, dos tiempos históricos, la primera y la segunda edad, como ya se ha dicho y sólo en la segunda, el hombre alcanza un grado de racionalidad. Al dividir en dos el tiempo histórico, Garcilaso crea una periodización propia, diferente a la de los historiadores y cronistas de su época, más ajustados a una visión histórica lineal.

Con esto no quiero decir que el Inca fuera un filósofo de la historia, sino simplemente un hombre que quiso explicar la barbarie y la civilización a través de las sociedades que él conoció y para ello redujo a tales sociedades a dos modelos, preinca e inca. Haciendo abstracción de los rasgos sociales particulares creó dos categorías históricas que algo recuerdan a las tres creadas por Juan Bautista Vico a principios del siglo XVIII, analizadas en su obra *Principios de una nueva ciencia acerca de la naturaleza común de las naciones*. En ella, el filósofo napolitano deslindó tres edades: la época de los dioses, en la que el hombre vive en barbarie primitiva; la época de los héroes, con desigualdades entre los individuos y los grupos; y, la época de los hombres, con sociedades basadas en la razón. El impulso que lleva al cambio de edades es, para Vico, la ley del avance y retorno, *corsi e ricorsi*, de la civilización.⁶⁹⁸ Para Garcilaso, profundamente incaísta, el impulso son los Incas, verdaderos puentes entre la barbarie y paso final al cristianismo.

En realidad, tanto Mendieta como Garcilaso establecen diferencias entre los naturales del Nuevo Mundo y consideran que unos eran más civilizados que otros. Nada de extraño tiene esto ya que incluso los antropólogos modernos como Lewis Morgan diferenciaban claramente en la historia del hombre varios periodos que van del salvajismo a la civilización, como ya se dijo en el segundo capítulo de esta tesis, dedicado al pensamiento antropológico de Mendieta.

⁶⁹⁸ Síntesis inspirada en Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1974, p. 248 – 251.

También se dijo que pensadores de nuestros días como Melville Herskovitz y Claude Lévi – Strauss han tratado de borrar las fronteras entre bárbaros y civilizados, ya que ellos consideran a las culturas como expresiones diferentes de la creatividad humana en cada una de las cuales se guarda un pensamiento y una forma de ver el mundo que a todos nos enriquece.

A la luz de estos conceptos de la moderna antropología en los que se respira un gran relativismo, las opiniones de Mendieta y de Garcilaso nos llevan a un pensamiento en el que está clara la diferencia cultural. Obviamente no se les puede pedir a ellos el relativismo y la comprensión propios del siglo XX. A pesar de todo, el lector encontrará en ambos autores que la diferencia entre bárbaros y civilizados es salvable, que unos y otros comparten una misma naturaleza y que los pueblos bárbaros – chichimecas, pre incas – pueden pasar a ser civilizados en cuanto se les dé la oportunidad de aprender la policía y buen orden. Sin ser antropólogos manifiestan admiración hacia quechuas y nahuas y comprensión hacia los demás pueblos.

Religiosidad e idolatría.

Los conceptos de religiosidad e idolatría, como ya vimos en los capítulos segundo y cuarto de la tesis en que los analizamos, son de sumo interés porque considero que la actitud que tuvo cada uno de nuestros historiadores ante la religión y la idolatría de los pueblos con que convivieron, es muy reveladora de la personalidad de ellos, particularmente de su sentimiento religioso. Para fray Jerónimo la religión de los naturales de la Nueva España había sido dictada por el demonio. Para Garcilaso, los Incas desarrollaron una religión cercana al monoteísmo que mejoró el politeísmo de los pueblos preincas y que sirvió de puente al cristianismo. Es decir, fray Jerónimo explicaba la religión de los mexicas desde una perspectiva sagrada mientras que Garcilaso lo hacía desde una perspectiva profana, como resultado de una evolución cultural. Ya en los capítulos II y IV se trató este tema y por lo tanto, aquí sólo voy a intentar hacer una síntesis para llegar a la conclusión de que ambos reconocieron la religiosidad de los indígenas de América.

Mendieta parte del hecho de que tenían la capacidad suficiente para ser cristianos y buenos fieles, además de que reconocía en ellos un sentido religioso muy profundo, que los llevaría a abrazar, pensaba él, con mucha devoción, la nueva religión cristiana. Valora a los indígenas de Nueva España positivamente, y tanto en la *Historia*, como en algunas *Cartas*, publicadas en el *Códice Mendieta*, dejó pruebas fehacientes de

su manera de pensar. Creía que la religión pagana de los naturales de México, era una religión estructurada y no sólo simple magia o superstición, lo cual les daba un estatus de civilidad. Se daba cuenta de que las fiestas religiosas que tanto celebraban, dependían de un calendario, y que éste era el punto medular de la religión mexicana⁶⁹⁹. Inclusive descubre en esto alguna afinidad con las fiestas cristianas, aunque le enojaba darse cuenta de que la mayoría de los fieles católicos no tenían esa puntualidad ni atendían con tanto celo la fe de Cristo. Para fray Jerónimo el sentimiento religioso de los indígenas era muy profundo y aunque como católico no podía aceptar la idolatría, intentó encontrar una justificación a ella, pensando que era obra del demonio. Pero creía que si los naturales se llegaban a convertir bien al cristianismo, sería muy fácil que ese sentimiento tan profundo de religiosidad que tenían, lo depositaran en la nueva fe. Puede decirse que, aunque consideró que el demonio se había apoderado de ellos, podían librarse de él y al redimirse, alcanzar la salvación.

Ahora bien, para el éxito total de la conversión era necesario que los frailes y los clérigos les dieran buen ejemplo. Recordemos que llega a mediados del siglo XVI, y está decepcionado de la Iglesia, en particular de los clérigos. También de la Monarquía por los tributos, los diezmos y el trabajo forzado. Sin embargo, él sigue considerando a los indígenas como cera blanda a los que se podía transformar en excelentes cristianos una vez que ya se había dado un paso adelante, ya estaban confesados. Otro punto que le parecía muy positivo, de los indígenas, era su gran generosidad, que se reflejaba en las limosnas que daban en los oficios y en las misas, los que ya se habían convertido. Su fe en la religiosidad de los indígenas es tal que llega incluso a disculparlos de los sacrificios humanos. Desde luego le parecen aberrantes y conocía bien el papel que desempeñaban en la vida religiosa de los naturales. Había conocido a Motolinía y a Olmos, sus hermanos de Orden quienes primero se habían preocupado en indagar en las antiguallas. Pero como ya vimos en el capítulo II, Mendieta se convenció de que los indios hacían sacrificios por temor a sus dioses y a sus gobernantes.

En resumen para Mendieta era fundamental incorporar a los indígenas a la historia universal; y, una vez más, culpa al demonio del hecho que ellos fueran politeístas; él piensa que estos indígenas alguna vez, habían tenido conocimiento del verdadero Dios,⁷⁰⁰ y que por pecadores y faltos de gracia, Dios los había abandonado, justificando nuevamente así su idolatría. También se daba cuenta que dicha idolatría a

⁶⁹⁹ *Vid.* nota 155 del capítulo II.

⁷⁰⁰ *Vid.* nota 168 del capítulo II.

mediados del siglo continuaba y que era una tarea muy difícil de erradicar. No obstante pretende disculparlos y convencerse de que a los ídolos, no los honraban ni respetaban como lo hacían ya en su tiempo con Dios. Llega a decir que: “no se ponían de rodillas para reverenciarlos, sino en cuclillas y que esta postura era la que los naturales utilizan para descansar, y que sus peticiones tan sólo las hacían por bienes temporales y no por la gloria de Dios”.⁷⁰¹ Me parece incluso que fray Jerónimo pese a su condena de la idolatría, admira el sentimiento religioso tan profundo de los naturales y su disciplina para cumplir sus ritos religiosos, lo cual para él es la mejor recomendación de que, una vez evangelizados, los naturales serán buenos cristianos.

Por último en cuanto a la religiosidad y la idolatría, podemos observar un avance en el pensamiento de Mendieta con respecto al de los primeros frailes, ya que él llega a México cuando la cristianización de la “época dorada” ya no funcionaba y el poder de los religiosos había decrecido. A pesar de de todo esto, insiste y trabaja con el mismo ahínco en que se cumpla con la misión evangelizadora que para él los clérigos habían abandonado un poco, y lo hace desde varios frentes: escribiendo su *Historia* y sus *Cartas*, trabajando en reformas y reglamentos dentro de la Orden con el propósito de que los frailes tuvieran una vida más disciplinada y fueran más humildes, y viajando tanto al extranjero como dentro de la Nueva España, desplegando una labor pastoral incansable. Pero fue con su pluma como mejor ayudó a comprender la religiosidad profunda de los naturales y la esperanza que esto significaba para el futuro de la Nueva España.

Garcilaso también fue comprensivo con la religiosidad incaica. No lo fue tanto con la religiosidad de los pueblos de la primera edad, la preincaica, como ya se explicó en el capítulo IV. De ellos dice que divinizaban todo, que no tuvieron claridad para diferenciar el mundo de la naturaleza del mundo sagrado, que eran politeístas, que hacían sacrificios humanos e incluso que eran sodomitas. Ahora bien esta valoración negativa de la religiosidad de los pueblos de la primera edad, para Garcilaso se relaciona con el estado de barbarie. De manera que en este contexto, no es tan negativo. En cambio, de sus antepasados, los Incas, pensaba que tuvieron una religión muy rigurosa, igual que Mendieta lo creía de los mexicas, en parte porque el Inca asociaba la religión con la civilización.⁷⁰² En los *Comentarios* llega a afirmar, que los Incas habían percibido la existencia de un solo Dios, que estaba por arriba del sol, lo mismo que

⁷⁰¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, capítulo XI.

⁷⁰² *Vid.* nota 74 del capítulo IV.

Mendieta,⁷⁰³ e intenta equipararlo con el de los españoles. Este único dios no era visible, daba vida al universo y el Inca Pachacutec se había preocupado por acercarse a él. Tanto idealiza la religiosidad de los Incas que llega a negar la existencia de sacrificios humanos entre ellos y culpa a los mexicanos de haberlos “exportado” a pueblos lejanos. En este punto Garcilaso se dejó ganar por su nacionalismo, pues ya dijimos que ante todo fue “Incaista”. De hecho existieron sacrificios humanos y cabe pensar que en esto es contradictorio, ya que en sus *Comentarios* critica a los mexicas por hacer sacrificios humanos e inclusive llega a decir que ellos los extendieron hasta Sudamérica.⁷⁰⁴ Sin embargo, a la cultura mexicana la consideraba muy desarrollada.

En resumen, Garcilaso disculpa que los Incas tuvieran una religión pagana; no los considera politeístas; dice que su dios era el sol y pretende que ellos sean los elegidos de Dios como puente de salvación de todos los naturales del Perú; inclusive disculpa sus conquistas, de las que dice son civilizadoras, igual que lo hacen las grandes potencias el día de hoy. Afirma que Huaina Cápac sabía de la existencia de los españoles en la zona andina, cuando aún reinaba, y que les dijo a sus súbditos que los españoles serían los que detentarían el poder político e impondrían su religión y al verdadero Dios. El cronista, a través de sus obras pretende que los incas, por estar más civilizados, pudieran cumplir con su misión de ser el puente de unión entre estas dos grandes culturas, la incaica y la española. Este pensamiento de continuidad que busca el Inca es la manera de evitar que se rompa definitivamente con el pasado, quiere dar seguimiento a una cultura que nació del encuentro y de la que él es un buen representante. Considero natural esta forma de pensar de él, ya que tanto a los españoles como a los indígenas del Nuevo Mundo les costó trabajo identificarse con el nuevo orden y quisieron ver semejanzas en su religión y en sus costumbres. Es muy válido que el Inca, por pertenecer a una de las primeras generaciones de mestizos, y haber pasado más de la mitad de su vida en el viejo continente, quisiera equiparar a las dos culturas y un gran paso fue hacerlo a través de la religión que imperaba en el mundo.

En conclusión, de todo lo dicho cabe afirmar que ambos autores, Mendieta y Garcilaso coinciden en algo esencial en el campo de la antropología: la comprensión. Sin ser antropólogos, los dos valoraron el fondo positivo de religiosidad que poseían los pueblos del México antiguo y de los Andes. Por encima de la expresión religiosa, a veces con rituales de crueldad, supieron ellos vislumbrar el sentimiento de lo sagrado, la veneración a la divinidad, la fidelidad a lo que llamamos Ser Supremo. De su lectura se

⁷⁰³ Jerónimo de Mendieta, *Historia...*, libro II, del capítulo VIII.

⁷⁰⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios...*, libro I, capítulo XI.

desprende que consideraron la religión de sus respectivos pueblos como forma y no como substancia, forma transitoria en el devenir de las culturas. En este sentido creo que los dos mostraron las religiones de América como poseedoras de rasgos negativos y positivos, pero por encima de todo como moldes de espiritualidad donde era posible insertar con éxito el cristianismo.

En definitiva, podemos considerar que las propuestas de Mendieta y Garcilaso aunque parten de postulados diferentes, llegan a un punto de convergencia, el de la comprensión. En ambos queda justificada la naturaleza humana del indígena dentro de un marco humanista en el que se postula la reivindicación, el indigenismo. Es verdad que los dos participaron de un sentimiento etnocéntrico, en uno sagrado y en otro profano; pero ambos lo utilizan para redimir culturas vencidas y darles voz dentro de lo que llamamos tradición occidental. En ambos funcionan los conceptos de policía y barbarie conforme al pensamiento del siglo XVI, pero eligen el de policía para ensalzar las dos grandes culturas de América y dejar el de barbarie reducido a su mínima expresión. Reconocen también ambos que sus pueblos pueden pecar de idolatría pero que ello se debe a fuerzas extrahumanas – el demonio o el devenir de la historia. Pero, por encima de todo, son pueblos en los que habita profundamente el sentido de religiosidad.

En fin, en sus escritos nos han dejado muchas propuestas y juicios de valor sobre “el otro, los indígenas los otros”. En tales propuestas y juicios de valor se guardan reflexiones con las que hemos tratado de perfilar conceptos que conducen a un solo tema: el de la comprensión de las culturas, tema medular del humanismo clásico y de la antropología moderna.

Para finalizar, volvamos al título de la tesis: *Ángeles o bestias. Hombres y pueblos del Nuevo Mundo en el pensamiento de dos cronistas de Indias*. En él se encierra una búsqueda, la de saber cómo fueron vistas las nuevas tierras americanas y sus habitantes por dos historiadores del siglo XVI, quienes vivieron a fondo el humanismo del Renacimiento: Mendieta y Garcilaso. Ambos, como otros muchos humanistas de su época escribieron cientos de páginas para entender el Nuevo Orbe que se había presentado inesperadamente en la historia universal; porque no cabe duda que el descubrimiento de nuevas tierras fue el “el suceso más grande acaecido después del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, según a conocida frase de Francisco López de Gómara.

Mi propuesta fue la de analizar el pensamiento histórico-antropológico que ambos autores muestran al describir las culturas americanas. Mi método, someter a un análisis detallado la información histórica que ellos proporcionan y evaluar sus comentarios y reflexiones. Con estos objetivos he tratado a lo largo de esta tesis de hacer una nueva lectura de la obra de estos dos cronistas y humanistas. A través de la lectura descubrí que ambos nos han dejado planteamientos de hondo contenido antropológico. Sorprende la valoración que hacen de las culturas americanas siempre desde una perspectiva incluyente y de honda comprensión. Ambos pueden ser considerados forjadores de una proto-conciencia histórica que es un legado para los pueblos de América y un referente para apreciar mejor su esencia multicultural: ambos son parte fundamental del proyecto político, social y cultural de todos los pueblos de este continente. Y si ampliamos nuestro punto de vista, sus planteamientos tienen un valor universal.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, v. II, 698 p.

ACOSTA Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición y prólogo por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 444 p.

ACUÑA, René, *Fray Julián Garcés*. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

AMADOR, Raisa, *Aproximación histórica a los comentarios reales*, Madrid, Editorial Pliegos, 1984, 226p.

ANADÓN, José, El Inca humanista: “Nueva *gentilidad*” y grandiosidad de la naturaleza americana”, en Karl Kohut, Sonia V. Rose, (eds.) *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, p. 98 – 111.

AHRNDT, Wiebke, “Un funcionario colonial de la Corona española”, en Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1999, v. I, p.17 -59

Antropología. Lecturas, Paul Bohnnan y Mark Glaze, Editores, Madrid, McGraw -Hill 1994, 570 p.

ASENSIO, Eugenio, “La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”, *Revista de Filología Hispánica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, v. XLIII, p. 309 – 413.

AVALLE ARCE, Juan Bautista, *El Inca Garcilaso en sus Comentarios*, (*Antología vivida*), Madrid, Editorial Gredos, 1970.

ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1968, 278 p.

BARFIELD, Thomas, Editor, *Diccionario de antropología*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 2000, 662 p.

BARCELÓ, Raquel, Ana Maria, Portal, Martha Judith, Sánchez, coord. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: el indio como metáfora en la identidad nacional*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza & Valdés, 1995, 2 v.

BAUTISTA, Juan, “Prologo” A *Jesucristo N.S. Ofrece este sermonario en Lengua Mexicana su indigno siervo...*, México en casa de Diego López Dávalos, 1606, 60 p. de preliminares sin numerar más 709 numeradas.

BAUDOT, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, 542 p.

BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996. 388 p.

BERNARD, Carmen y Serge, Gruzinsky, *Historia del Nuevo del Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 624 p.

BLANCO, José Joaquín, (editor) Selección y prólogo de *El lector Novohispano: una antología de la literatura mexicana colonial*, México, Cal y Arena, 1996, 809 p.

BRADING, David A. "The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega", *Journal of Latina American Studies*, Cambridge University Press, 1986. v. 18, n. 1 pp. 1- 23.

BRADING, David, A. *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la republicana criolla, 1492 - 1867*. 3ª. Reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 770. (Primera edición en inglés en 1991.)

BORAH, Woodrow, *El juzgado general de indios en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 488 p.

CARRILLO ESPEJO, Francisco, *Cronistas indios y mestizos III. El Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Editorial Horizonte, 1996. 249 p. (*Enciclopedia de la literatura peruana* 8).

CARRILLO ESPEJO, Francisco, *Diario del Inca Garcilaso (1562 – 1616)*, Lima, Editorial Horizonte, 1996, 196 p.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierra y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Edición de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1909, 2v. Esta obra de las Casas se terminó hacia 1559

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierra y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1967, 2v.

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción de Miguel León - Portilla, Madrid, Edaf, 2004.

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, 1977. (*Edición facsimilar de la de Sevilla 1552*).

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias...* y ahora por primera vez dada a la luz por el Marqués de Fuensanta y don José Sancho Rayón, Madrid Imprenta de N.

Ginesta, 1875 – 1876, 5 v. (Esta obra se gestó entre 1527 y 1561) Reimpresa por José María Vigil, México, Imprenta de Ireneo Paz, 1877.

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y Estudio Preliminar de Lewis Hanke, México Fondo de Cultura Económica, 1951, 3 v.

CASAS, Bartolomé de las, *Los tesoros del Perú*, Madrid, publicada por Ángel Losada en 1958. *Las Doce Dudas* fueron publicadas por Juan Antonio Llorente en Paris en 1822.

CASTILLO URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, México, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1992, 378 p.

CABELLO DE VALBOA, Miguel, *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1951.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo, “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”, en, *Amerindia. Revue d’Ethnolinguistique Amériidiénne*, Paris, A.E.G. 1995, v. XIX.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La crónica del Perú*, Madrid, Espasa – Calpe, 1941, 340 p.

CIUDAD REAL DE, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 v. 1976. p. 482.

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Atlas, 1956, (*Biblioteca de Autores Españoles*) 2 v.

COMAS, Juan, *Razas y racismo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 220 p. (*Sepsetentas* 43).

COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid Luis Sánchez, 1611. Edición Facsimilar, Ediciones Turner, 1979.

CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª. Edición, México, Editorial Porrúa, 1975, pp. 298-304.

DAVIES, Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, Barcelona, Editorial Crítica, 1998, 198p.

DE LA TORRE y DEL CERRO José, *El Inca Garcilaso de la Vega, Nueva documentación*, Madrid, 1935, 222 p.

Diccionario de la lengua española, Madrid, Real Academia Española, vigésima primera edición, Espasa Calpe, 1992.

Diccionario de historia de España, Madrid, Revista de Occidente, 1952, 2v.

Diccionario de Autoridades, Edición Facsímile, Madrid, Editorial Gredos, 1963. Su nombre antiguo es: *Diccionario de la lengua española en que se explica el verdadero*

sentido de las voces, su naturaleza y calidad. Compuesto por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de Francisco de Hierro, 1726.

Diccionario enciclopédico Grijalbo, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

Dictionary of The American Language, Webster's, New World, New York, Simon and Shuster, 1984.

DÍAZ INFANTE, Fernando. *La educación de los aztecas: cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*. México, Panorama Editorial, Secretaría de la Defensa Nacional, 1983, 144 p. (*Biblioteca del oficial mexicano*).

DÍAZ-POLANCO, Héctor, Compilador, *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1991, 408 p. (*Claves de América Latina*).

DUBY BLOM, Gertrude. *¿Hay razas inferiores?* México, Secretaría de Obras y Servicios, 1974, 127 p. (*Metropolitana*, 24).

DURAND, José, "La redacción de la Florida del Inca". *Cronología*. Revista *Histórica de Lima*, 1955. T. XXI: pp. 288-302.

DURAND, José "Estudio bibliográfico", en Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, (*Biblioteca Americana. Serie Cronistas de Indias*). p. LXXV – LXXXV.

DURAND, José, "El Inca Garcilaso, clásico de América", Estudio preliminar a los *Comentarios reales* y la *Historia general* del Perú de Garcilaso de la Vega, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960, 2v.

DURAND, José, *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, Secretaria de Educación Pública, 1976 (*Sepsetentas* 259).

DURKHEIM, Emile, *Antropología. Lecturas*. Introducción de Paul Bohannan y Mark Glaze, Madrid, McGraw- Hill, 1993, 570 p.

DURKHEIM, Emile, "Las formas elementales de la vida religiosa" en Paul Bohannan, Mark Glaze, (eds.) *Antropología. Lecturas*. Madrid, McGraw- Hill, 1963. pp. 570.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, con el texto de los *Coloquios de los Doce* de Bernardino de Sahagún (1564), México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 235 p.

DUVIOLS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, UNAM: 1977. 479 p.(1ª.Edición en francés 1971.)

ELIADE, Mircea, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Religion*, N. York, Mac.Millan Publishing Company, 1987, v.12.

ELLIOT, John H. *La España imperial*, quinta reimpresión, Barcelona, Ediciones Vicens Vives, 1996, 451p. (Primera edición en inglés 1965)

Enciclopedia universal ilustrada europeo americana, Madrid, Espasa-Calpe, S.A. 1921.

FLORESCANO, Enrique, “La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos”. México, Museo Nacional de Antropología e Historia. pp.11-18.

FLORESCANO, Enrique, *El ocaso de la Nueva España*. México, Clío, 1996, (*La antorcha encendida*).

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre identidades colectivas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 512 p.

FLORESCANO, *Memoria indígena*, México, Editorial Taurus, 1999, 403 p

FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, Editorial Taurus, 2001, 694 p.

FLORESCANO, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Editorial Taurus, 2003, 530 p.

FONTETTE, Francois de, *El racismo*, Barcelona, Oikos-Tau, S.A. Ediciones, 1978, 107 p.

FROST, Elsa Cecilia, *Este Nuevo orbe*, México, UNAM., CECYDEL, 1996, 201 p.

FROST. Elsa Cecilia, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, 1976, pp. 3 -28.

FROST, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Editorial Tusquets, 2002, 291 p.

FOUCAULT, Michel, *Genealogía del Racismo*, Madrid, Editorial, La piqueta, 1992, 282 p.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, México, Librería de J. M. Andrade, 1858 – 1866, 2 v. V, I, CLIII + 544p, V. II, LXVI + 600 p.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín *Colección de documentos para la historia de México*, Editorial Porrúa, México, 1980 2v. (*Biblioteca Porrúa* no.48).

GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886-1892, 5 v. Los volúmenes, I, II, IV y V, contienen documentos de Mendieta. El v. III, se refiere a la obra de Juan Bautista Pomar.

v. I,

Es el titulado: *Cartas de religiosos 1539 - 1594*, y contiene la “Carta a fray Francisco Bustamante de 1562, la “Carta a Felipe II de 1565” y varias cartas a Juan de Ovando, además de otros escritos.

v. II,

Es el titulado *Códice franciscano*. Entre los escritos de Mendieta destaca el

titulado “Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio”, 1570, dirigido Juan de Ovando, Presidente del Consejo de Indias

v. IV y V,

Constituyen el *Códice Mendieta*. Es un verdadero corpus de escritos del franciscano, en el que destacan sus cartas a los virreyes, al Ministro General de la Orden, Fray Francisco Gonzaga, a otros hermanos de Orden y varias relaciones sobre sucesos de la Nueva España.

Esta *Nueva Colección de documentos inéditos para la historia de México*, ha sido reeditada de la siguiente manera:

v. I,

Cartas de religiosos 1539 – 1594, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, XXXIII + 201 p.

v. II,

Códice Franciscano, siglo XVI, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941. XLIV + 299 p.

v. IV y V.

Llevan el título de *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, editor, 1971, XVI + 280 p, v. II, 280 p.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 884 p.

GIBSON, Charles, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519 -1810*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991. 531 p. (*América nuestra*).

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 179 p.

GÓMEZ CANEDO, Lino, “¿Hombres o bestias? Nuevo examen de un viejo infundio: el pretendido debate en torno a la racionalidad de los indígenas de América”, en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Editorial Porrúa 1993, pp.77 -94., También se encuentra en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1966. v. I, pp. 29 - 52

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel “El Padre Valera primer historiador peruano. Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras”, en *Revista Histórica*, Lima, 1907, v. II,

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel, “Objeciones sobre mi tesis. Réplica al Señor Riva Agüero”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. VIII.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel, “Dècouverte de trois precieux ouvrages du mêtis peruvien Blas Valera, qu´on croyait detruits en 1596”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1908.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH, Fondo de Cultura Económica, 1985, 323 p.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indigenista del Antiguo Testamento”, en *Atraídos por la Nueva España*, México, Clío y El Colegio Nacional, 1995, pp. 51 -110. Reproducido también en *Obras 2*, México, El Colegio Nacional, 2002, pp. 45 -104.

GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, Luis, *Jerónimo de Mendieta, Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, 171p.

GRIJALBO Diccionario enciclopédico, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A. 1991.

HANKE, Lewis, “Aristóteles y los indios americanos”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, V época, 1958, abril – junio, n. 2, pp. 169 – 205.

HANKE, Lewis, *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*. Edited by, Boston, Little Brown and Company, 1967, v. I. The Colonial Experience.

HANKE, Lewis, *El prejuicio Racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 155 p.

HANKE, Lewis, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, 428 p.

HANKE, Lewis, Editor en colaboración de Celso Rodríguez, *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*, Madrid, Editorial Atlas, 1976, 329 p. (*Biblioteca de Autores Españoles, México I*).

HERNANDEZ DE LEÓN - PORTILLA, Ascensión, *Teputlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, México, UNAM., 1988, 2v.

HERNANDEZ DE LEÓN - PORTILLA, Ascensión, “Tempranos testimonios europeos sobre los códices del México Antiguo”, *El impacto del encuentro de dos mundos*, 1988, pp. 45 -54.

Historiografía novohispana de tradición indígena. Coordinación José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 2003, 366 p.

HERSKOVITS, Melville J. *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, undécima reimpresión, 1995, 782 p.

HOEBEL, Adamson, *Anthropology: The Study of Man*, New York, Third Edition, McGraw-Hill Company, 1958.

Iberoamérica Mestiza. Encuentro de pueblos y culturas, Madrid, Sociedad Estatal Para La Acción Cultural Exterior - CONACULTA-, INAH. Madrid, 2003,333 p. ILS.

IGLESIA, Ramón, “Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta”, *Cuadernos Americanos*, México, julio-agosto de 1945, v. IV, pp. 156 -172.

IGLESIA, Ramón, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad en México, S.A. 1991, 278 p. 1ª. Edición, 1942, El Colegio de México.

JACOBS, Melville and. STERN J. Bern, *General Anthropology*, New York, Barnes and Noble, 1995.

KLAIBER, Jeffrey L., "The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Peru", *Journal of History of Ideas*, The Johns Hopkins University Press, 1976, v. 37, n.3, pp. 507 - 520.

KOHUT, Karl y Sonia V. Rose, (eds.), *Pensamiento europeo y cultural colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997, 409 p. (*Textos y Estudios de la Independencia v. 4*).

KOHUT, Karl y Sonia, V. Rose, (eds.) *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, 438 p. (*Textos y Estudios de la Independencia v. 6*).

KOHUT, Karl (editor), *Narración y reflexión. Las crónicas de indias y la teoría historiográfica*, El Colegio de México, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt, 2007, pp. 268.

KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 1976, 399 p.

KRISTEVA, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona, Plaza & Janes, 1991, 238 p.

LA BARRE, Weston, "The Uru - Chipaya" in "The Andean civilizations", v. II in *Hand Book of South American Indians*, Julian H. Steward, Editor, New York, Cooper Square, Publishers, Inc. 1963, 7 vols. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.

LAFAYE, Jaques, *Los conquistadores. Figuras y escrituras*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, pp. 107.

LEON - PORTILLA, Ascensión y Miguel, "El Colegio Imperial de Santa Cruz Tlaltelolco" *Tlaltelolco*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1990, pp. 37-65.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía", en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 11-22.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*. Relaciones indígenas de la Conquista, UNAM, 1984, 213 p.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Introducción" a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, EDAF. 2004. 58.p

LEÓN - PORTILLA, Miguel, "Fray Juan de Zumárraga y las lenguas indígenas de México" en la *Utopía mexicana del siglo XVI*, Grupo Azabache, 1992, p.41.

LEÓN PINELO, Antonio de, *Epitome de la biblioteca Oriental i Occidental, Náutica y Geográfica*, Madrid, editado por Juan González, 1629. Edición facsimilar de 1634, con Estudio Preliminar de Agustín Millares Carlo, Washington, Unión Panamericana, 1958, XLII + 186 + XII p.

LÉVI - STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 12ª edición, México, Siglo Veintiuno, 1979, 352 p.

Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España: (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550 - 1552). Prólogo de Silvio Zavala, México, Archivo General de la Nación, 1982, 510 p. (*Documentos para la historia*, 3).

LOCKHART, James, Encomienda y Hacienda: "The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies" in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 49, No. 3 (Aug., 1969)". Pp.411-429. Currently published by Duke University Press.

LOCKHART, James "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential". *Latin American Research Review*, Vol 7, No.1 Spring, 1972), pp. 6-45

LOCKHART, James and SCHWARTS, Stuart B. *EARLY LATIN AMERICA. A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge Latin American Studies, New York 1983. 480 p.

LOCKHART, James, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 328 p.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, 1985, 2 v.

LOSADA, Ángel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, Editorial Tecnos, 970. 425 p.

MARTÍNEZ José Luis, "Gerónimo de Mendieta", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980. n.14 pp. 131- 196.

MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 1009 p.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, coord. *Presencia africana en Centroamérica*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1993, 292 p. (*Claves de América Latina*).

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*. Traducción del latín de Agustín Millares Carlo, José Porrúa 1964, 2v.

MATHES, Miguel, *Santa Cruz de Tlaltelolco, La Primera Biblioteca Académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, 101 p.

MAZZOTI, José A, *Coros y mestizos del Inca Garcilaso*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 384 p.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita, *Del Señorío indígena a la República de indios. El caso Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 266 p.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, tomo I.

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de la Poesía Hispano Americana*, Madrid, 1913. Vol. II, pp. 145 -149.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería del Portal de Agustinos, 1870, XLV + 790 p. Existe edición facsimilar hecha por la Editorial Porrúa, 1971.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, 4 v.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Estudio Preliminar y Edición de Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid, Ediciones Atlas, 1973.

MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. Estudio Preliminar Antonio Rubial García. Noticias del Autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 2 v.

MENDIETA, fray Jerónimo, *Cartas y otros escritos*. Incluidos en *Cartas de Religiosos, Códice Franciscano, Códice Mendieta, Vid.* Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México y Nueva Colección de documentos para la historia*.

MIGNOLO, Walter, "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and Discontinuity of the Classical Tradition", en *Renaissance Quaterly*, 1992, v.45, n, 4, pp. 808 -809.

MIGNOLO, Walter, "El metatexto historiográfico y la historia indiana", *Modern Languages*, The John Hopkins University Press, 1981, vol. 96, no. 2.

MILLARES, Carlo Agustín, "Estudio Preliminar" titulado, "El Epítome de Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo", Washington D.C, Unión Panamericana, 1958, p. IX – XLII.

MIRCEA, Eliade, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, v. 12.

MIRÓ QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1948, 277 p.

MIRÓ QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971, 516. p. ils.

MORALES, Padrón, Francisco, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Madrid, Editora Nacional, 1971, 611p.

MORALES, Francisco, OFM, “Los franciscanos y el primer arte para la lengua Náhuatl. Un nuevo testimonio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM., 1993, v. 23, pp. 53 -81.

MORGAN, Lewis Henry, “La comida de Moctezuma” 1876, publicado en *México Antiguo*, prólogo y edición de Jaime Labastida, México, CONACULTA- INAH, Siglo Veintiuno editores, S.A. 2003, 589 p.

MORGAN, Lewis Henry, “Sociedad Antigua” en Paul Bohannon y Mark Glaze, *Antropología. Lecturas.*, Madrid, 1994. pp. 32-55.

MÖRNER, Magnus, *Race mixture in the history of Latin America*, Boston, Little Brown and Company, 1967, 178 p.

MÖRNER, Magnus, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Almqvist & Wiskell, 1970, 187 p.

MÖRNER, Magnus, *Estado razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 158 p. (*Sepsetentas 128*).

MURÍA, José Ma., *La historiografía colonial. Motivación de sus autores*, México, UNAM., 198, 1106 p.

NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, Estudio y edición de Antonio Quilis, Madrid, Editora Nacional, 1980, 267 p.

NETTEL Díaz, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604): el apostolado de Jerónimo de Mendieta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1989. 86 p. pp. 9 y 12. 85 p.

NETTEL, Díaz Patricia, “Religiosidad utópica, economía y sociedad en Fray Gerónimo de Mendieta”. <http://www.franciscanos/net/cefradohis/indoafro3htm>.

O’GORMAN, Edmundo, “Sobre la naturaleza bestial del indios americano. Humanismo y Humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI”. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, enero - marzo de 1941, N.1 pp.141-158 Y abril- junio de 1941, N. 2, pp. 305 -316.

O’GORMAN, Edmundo, *La supervivencia política novo-hispana, reflexiones sobre el monarquismo mexicano*. México, Fundación Cultural Condumex, 1969, 93 p.

O’GORMAN, Edmundo, *La incógnita de la llamada “historia de los indios de la Nueva España”, atribuida a Fray Toribio Motolinía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 139 p. (*Tierra Firme*)

OCHOA, Lorenzo. (Editor), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 168 p.

PAILLER, Claire, “Una lectura “romana” de Garcilaso” en *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo*. El Colegio de México y Brown University, 1994, pp.61–74

PEASE, Franklin G. Y. *Historia Contemporánea del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. 293 p. (*Colección popular 517*).

PEASE, Franklin, G. Y. Director del volumen, codirector Frank Moya Pons, *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, Paris, Ediciones UNESCO, 2000, 556 p. (*Historia General de América Latina II*).

PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Traducción de Josefina Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 185 p. (Primera edición en Inglés 1956).

PINO DIAZ DEL, Fermín “El Inca Garcilaso entre el Islam y Roma reflexiones a partir de un caso” en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal, I, La etapa inicial*, Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 393. (Textos y estudios coloniales y de la Independencia: v. 6.)

POMA DE AYALA, Felipe Guaman, *Nueva crónica y buen gobierno*, 3a ed, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992. 1173 p.

PORRAS, BARRENECHEA, Raúl, “Una joya bibliográfica”, *El Inca Garcilaso en Montilla*, Lima, 1948, Instituto de Historia Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 219 -235.

PORRAS, BARRENECHEA, Raúl, *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Samartii y Cia. Impresores, 1962, 440 p.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Fuentes históricas peruanas. (Apuntes de un curso universitario)*Lima, 1963, 601.p.

PORTILLA, Anselmo, *Instrucciones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, Añadense algunas que los mismos trajeron de la corte y otros documentos semejantes a las instrucciones*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, bajos de San Agustín, num.1. 1873, t. I, 77 p. (*Biblioteca histórica de la Iberia t. XIII*).

POUPORD, Paul *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1978, 1889 p.

PRESCOTT, William H. *The Conquest of Peru*, New York, The Modern Library Edition, 1998, 681 p.

PRESCOTT, William H., *Historia del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Dña. Isabel*, México, Tipografía de R. Rafael, 1854, 2v.

PUPO-WALKER, Enrique, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 220 p.

RABASA, José, “Crónicas religiosas del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coordinadores), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*. Volumen 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, Siglo XXI, 1996, pp. 321-350.

RAMOS, Demetrio, *La primera noticia de América*, Valladolid, Casa - Museo de Colón, 1986, 147 p. + facsímile. (Serie cuadernos Colombinos, XIV)

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 491 p.

RIVA AGÜERO, José de la, “Garcilaso y el Padre Valera”, en *Revista Histórica*, Lima, 1908, v. III.

RIVA AGÜERO, José de la, “Polémica histórica. El Señor González de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso”, en *Revista Histórica*, Lima, 1909, v. IV.

RODRÍGUEZ CHANG, Raquel, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, Siglos XVI y XVII*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982, (*Studia Humanitatis*).

ROEL PINEDA, Virgilio, *Cultura peruana e historia de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001. 605 p.

ROMERO Galván, José Rubén, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, v. I, 2003

ROJAS, José Luis de, *México Tenochtitlán, economía y sociedad en el siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de Michoacán, 1986, 329 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Estudio introductorio, Pedro Ángeles Jiménez. Apéndice, Vida de Fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996. 264 p. (*Colección Seminarios*).

RUBIAL GARCÍA, Antonio “Estudio preliminar” a la *Historia eclesiástica indiana*, de fray Gerónimo de Mendieta, México, CONACULTA, 1997, 2v. (*Cien de México*.)

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, 4 v.

SANDOVAL, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, 614 p.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan, *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*, Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 427 p.

SAINT - LU, André, *Las Casas indigenista. Etudes sur la vie et l'oeuvre du defenseur des Indiens*, Paris, L'Hormattan, 1982.

SECO, Manuel, et al. *Diccionario abreviado del español actual*, Madrid, Grupo Santillana Editores, 2000.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, "Memoriales de fray Jerónimo de Mendieta", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero-marzo 1988, v.-XXXVII, n.3, pp.357 - 422.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, "Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos" *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero marzo 1998, v-XLVII, n. 3, pp. 465- 536.

SERVICE, Elman R. *Los orígenes del Estado y de la civilización: el proceso de la evolución cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 386 p. (*Alianza Universidad Textos*, 83)

SHIPMAN, Pat, *The evolution of racism: human differences and the use and abuse of science*, New York, Simon & Schuster, 1994, 318 p.

SIMPSON, Lesley Byrd, *Muchos Méxicos*, México Fondo de Cultura Económica, 1995, 369 p.

SOLANO Y PEREZ LILA, Francisco. "Estudio preliminar" a la *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, BAC., 1973, pp. XL - LII.

THOMAS Hugh, *La Conquista de México*, México, Editorial Patria, 1994, 712 p,

TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno, Editores, 1991, 460 p.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1995, 277 p.

TOMOEDA, Hiroyasu y Luis Millones, (editores), *500 años de mestizaje en los Andes*, Osaka, Museo Etnológico Nacional de Japón, Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1992, 279 p.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, Editor, Miguel Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.7v.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, "Estudio preliminar" a *Las congregaciones de los pueblos de indios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 343 p.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel, *Garcilaso el Inca humanista*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, 244 p

VALCÁRCEL, Luis E., *El Inca Garcilaso visto desde el ángulo indio*, Lima, Imprenta del Museo Nacional, 1939.

VAN DEN BERGUE, Pierre L. *Problemas raciales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 257 p. (*Breviarios*, 217).

VARGAS LLOSA, Mario, “El Inca Garcilaso y la lengua de todos”. Lección Magistral, del autor, cuando recibió el premio Cervantes, en España. Discurso reproducido en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003,

VEGA, Garcilaso de la, *Relación de la Descendencia del famoso Garci Perez de Vargas, con algunos pasos de historias dignas de memoria*. Esta relación fue escrita en Córdoba “y desta pobre casa de alquiler” a 5 de mayo de 1596. Es una relación genealógica de sus antepasados y parientes, en la que no faltan, como en ninguna obra de Garcilaso las noticias confidenciales. Fue publicada por primera vez en la *Revista de Historia y de Genealogía Española*. No. 16 julio – agosto de 1929, pags. 296 a 307.

VEGA, Garcilaso de la, *La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo*, hecha del italiano al español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reynos y Provincias del Perú. Dirigidos a la Sacra Católica Real Majestad del Rey don Felipe nuestro Señor. En Madrid. En casa de Pedro Madrigal, MDXC.

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Ynca*, Historia del Adelantado Hernando de Soto, Governador y Capitán General del Reyno de la Florida y otros heroicos cavalleros españoles e indios: escrita por Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de su majestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de los Reynos y provincias del Perú. Dirigida al serenísimo Príncipe, Duque de la Bragança, &c. Con licencia de la Santa Inquisición. Lisbona. Impresso por Pedro Crasbeeck, 1605. Con privilegio real. (In 4º-351 hs. A 2 col)

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Ynca*. Historia del Adelantado Hernando de Soto... id., id. Dirigida a la Reyna Nuestra Señora. Van enmendadas en esta edición muchas erratas de la primera. Y añadida copiosa tabla de las Cosas Notables. Y el ensayo cronológico que contiene, las sucedidas, hasta el año de 1722. Con privilegio: en Madrid. En la Oficina Real y a costa de Nicolás Rodríguez Franco. Impresor de Libros. Año MDCCXXIII. (Fol. 268 pags. A 2 col.)

VEGA, Garcilaso de la, *La Florida del Inca*, México, Prólogo de Aurelio Miró Quesada, Estudio bibliográfico de José Durand, edición y notas de Emma Susana Speratti Piñero, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 471 p. (*Biblioteca Americana. Serie cronistas de indios*).

VEGA, Garcilaso de la, *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan, del origen de los Incas, reies que fueron del Perú, de su idolatría, leies y gobierno, en paz, y en guerra; de sus vidas, y conquistas; y de todo lo que fue aquel imperio, y su república, antes de que los españoles pasaran, a él*. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural de Cosco, y Capitán de su majestad. Dirigidos a la Serenísima Princesa de Doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bragança. Con licencia de la santa

Inquisición, Ordinario y Paço. En Lisboa. Impreso en casa de Pedro Crasbeeck. Año de MDCVIII (infolio, 264 hs. a 2 col.).

VEGA, Garcilaso de la, *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan, del origen de los Incas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno, en paz, y en guerra; de sus vidas, y conquistas; y de todo lo que fue aquel imperio, y su república, antes de que los españoles pasaran, a él.* Escritos por el Inca Garcilaso de la Vega, natural del Cozco, y capitán de su Majestad, dirigidos a el Rei nuestro señor. Segunda impresión, enmendada; y añadida la vida de Inti Cusi Titu Iupanqui, penúltimo Inca; con dos tablas; una; de los capítulos, y otra, de las cosas notables. Con privilegio: en Madrid. En la oficina real, y á costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de libros. Año 1723, 351 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Histoire des Yncas, Rois du Pérou.* Trad. De l'Espagnol. On a joint a cete édition l'histoire de la conquête de la Florida par le même auteur. (se han agregado a esta edición la historia de la conquista de la Florida, por el mismo autor). 2 tom. In-4°, con frontispicio, 3 cartas y 15 planchas según Picart, grabados pqr Duflos, folkema, etc. Traduction de Dalibard d'apres Barbier, In 4°, Ámsterdam, 1737, J. Fred Bernard.

VEGA, Garcilaso de la, *The first part of the Royal Commentaries of the Incas.* London, Edited by Clements R. Marckham. Hakluyt Society London, 1869-71, 2 vols. – The edition is a masterpiece of scholarly research and of editorial skil. (means) (Esta edición es una obra maestra de estudiosa investigación y de habilidad editorial.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas.* Edición al cuidado de Angel Rosenblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Prólogo de Ricardo Rojas. Con un glosario de voces indígenas. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A, 1943, 2 v.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas.* Estudio Preliminar y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, Patronato del libro universitario, 1960, 274 p.

Vega Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas,* Prólogo, edición y cronología, Aurelio Miró Quesada, Caracas, 1976, 2, v. (*Biblioteca Ayacucho*)

VEGA, Garcilaso de la, “EL INCA” *Comentarios reales,* Introducción y notas de María Dolores, Bravo Arriaga, México, SEP/UNAM, 1982. 2v.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios Reales de los Incas.* Edición, prólogo, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 2 v. 880 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia General Del Perú, trata del descubrimiento, del; y cómo lo ganaron, los españoles: las guerras civiles, que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y levantamiento de los tyranos; y otros sucesos particulares, que en la Historia se contienen.* Escrita por el Inca Garcilaso de la Vega; Capitán de su Majestad, &c. Dirigida a la limpisima Virgen María, madre de Dios, y Señora Nuestra. Segunda impresión, enmendada y añadida; con dos tablas, una de los capítulos y otra de las materias. Con privilegio. En Madrid: en la oficina Real, y a

costa de Nicolás Rodríguez Franco. Impresor de libros, se hallarán en su Casa. 1722. 505 p.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia general del Perú*, (Segunda parte de los *Comentarios reales de los Incas*). Edición al cuidado de Ángel Rosenblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Elogio del Autor y examen de la segunda parte de los *Comentarios reales* por José de la Riva Agüero, con un glosario de voces indígenas, un índice de nombres y materias y un mapa del imperio Incaico y de la Conquista Española Buenos Aires, Emecé Editores, S.A., 1944, 3 v.

VEGA, Garcilaso de la, *Historia general del Perú*, (segunda parte de los *Comentarios Reales*). Estudio Preliminar y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del libro universitario. 1961, 1195 p.

VETANCURT, Agustín, “Menologio Seráfico”, en *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982, 1- 153 p.

VITORIA, Francisco de, *Reelecciones del Estado, de los indios y del Derecho de la guerra*. Introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Editorial Porrúa 1974. (*Colección Sepan Cuantos, 261*)

WECKMANN, Luis, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1982, v. XXXII, n.1 pp. 89 -105.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1974, pp. 493.

XEREZ, Francisco, *Conquista del Perú y provincia del Cuzco. Llamada La Nueva Castilla*, en “Crónicas de la Conquista del Perú” textos revisados y anotados por el Dr. Julio Le Riverend, México, Editorial Nueva España, pp. 29-124.

ZAVALA, Silvio, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos 1940, 84 p.

ZAVALA, Silvio, *La colonización española en América*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 165 p. (Sepsetentas 12).

ZAVALA, Silvio, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

ZAVALA, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, México, Editorial Porrúa, S.A. 1975, 141p.