



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Crónica de indias e ideología misional

Autor: Sala Catalá, José

Forma sugerida de citar: Sala, J. (1988). Crónica de indias e ideología misional. *Cuadernos Americanos*, 6(12), 39-59.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año II, Núm. 12, (noviembre-diciembre de 1988).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## CRONICA DE INDIAS E IDEOLOGIA MISIONAL

Por José SALA CATALÁ  
CSIC, MADRID

EL TÍTULO de este trabajo quiere circunscribir una problemática que, a pesar de no ser ya desconocida para el especialista, está aún lejos de haber sido manifestada con suficiencia. Desde luego, hablar o escribir de *ideología misional* en el siglo XVI no significa otra cosa que hablar de "ideología" sin más, habida cuenta de que la legitimación de cualquier forma de poder era fundamentalmente religiosa y universalista. Hacerlo con referencia a la novedad de América quiere remitir al ya viejo tema de "la idea de América" tan brillantemente esbozado por Edmundo O'Gorman y José Luis Abellán, pero no para destilar ninguna idea abstracta sobre la cultura del continente, sino más bien para relacionar la incitación de la novedad con la praxis histórica de los autores y grupos que operaron con ella.<sup>1</sup>

Lejos queda la pretensión de colaborar con el desagradable trabajo de construir "identidades"; por el contrario, me interesa declarar la "diversidad" de América (su heterogeneidad). Asumir con el radicalismo necesario esta posición me retrotrae a las ya viejas enseñanzas de Ortega sobre la naturaleza del conocimiento histórico, de gran utilidad para el mundo iberoamericano, esencialmente pluralista en sus manifestaciones ideológicas y para el que se puede esperar la liberación de los "demonios familiares" europeos de la "identidad nacional" que tanta represión y olvido nos han costado.<sup>2</sup> Además, no se puede operar de otra manera en ese espacio definido por la "crónica indiana". Cualquiera que pretenda extraer de las crónicas alguna "identidad abstracta" químicamente pura, sólo lo podrá hacer a costa de olvidar todos los elementos importantes que caracterizan las escisiones y rupturas de la cultura iberoamericana desde el siglo XVI. De ahí que las crónicas

<sup>1</sup> Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1977; José Luis Abellán, *La idea de América*, Madrid, Istmo, 1972.

<sup>2</sup> Me refiero a las ideas del pequeño artículo "Verdad y perspectiva", en *El Espectador* (Madrid), 1968, t. 1, pp. 27 y 28.

se resistan con vigor a los requerimientos del pensamiento eleático y al principio de identidad. Por el contrario, conforman un mundo ideológico de una diversidad asombrosa. Pero ¡cuidado!, no se trata de una diversidad caótica, gratuita, sino de una diversidad ideológica ordenada, *finita*, correspondiente a la faz concreta de la problemática social y política que vive América durante el siglo XVI.

En qué medida esos problemas pasados están encerrados en los presentes es algo que no corresponde destacar aquí, entre otras razones porque el conocimiento histórico (incluso el científico) encuentra su verdad no sólo en el que lo genera, sino también en los que lo ejecutan y padecen.

### 1. *La valoración de la Historia*

José Antonio Maravall ha destacado en muchos de sus escritos la importancia que revistió la Historia en nuestros humanistas de los siglos XV y XVI.<sup>3</sup> Desde el mismo "proemio" que Nebrija consigna en su *Arte* hasta el magnífico memorial *De las cosas necesarias para escribir Historia* que Juan Páez de Castro dirige a Carlos V, la Historia es considerada como la actividad intelectual superior, la que da sentido al esfuerzo de depuración y unificación lingüística:

Las cosas que tienen pequeños principios, y se hazen con poco trabajo, de su natural duran poco, y se pierden fácilmente. La Historia como cosa tan necesaria para la vida, por lo cual fue llamada luz de la verdad, mensajera de la antigüedad, testigo de los tiempos, y vida de la memoria, tuvo necesidad de grandes fundamentos, para ir bien labrada y quedar por registro viejo, como suelen decir de tantos negocios. Porque si bien consideramos el tiempo pasado, conforme al cual será lo que resta, ninguna memoria hallaremos más durable que la Historia. Las otras memorias de edificios, como hospitales, monasterios, puentes, enterramientos, y otras cualesquier obras, o son ya perdidas, y se saben por las historias, o si duran y no ay memoria de ellas, para que se entiendan les falta mucho, porque no pueden estar presentes en todo el mundo como la escritura, la qual quiso Dios que fuese memoria de memorias, y parece que como los vientos y olas del mar muestran sus fuerzas contra lo que más resistencia hace, y se rompen con las cosas flacas, así la potencia grande, con que el tiempo

<sup>3</sup> José Antonio Maravall, "Naturaleza e historia en el humanismo español", en *Estudios de historia del pensamiento español*, tomo 2, pp. 205-208.

consume las piedras, y bronce de fábricas y memorias, no puede vencer a cosa tan débil, como es el papel, y tinta.<sup>4</sup>

Subyace a las palabras de Páez una revolución técnica: la del arte de imprimir.<sup>5</sup> Es la comprensión cabal de las posibilidades abiertas por la imprenta la que lleva a Nebrija, a Pedro Mexía o a Páez de Castro a creer que cualquier hombre, por el hecho de serlo, puede llegar como los clásicos a ser considerado "héroe" sin necesidad ya de ser proclamado "santo" por la Iglesia:

A los buenos escritores, deben la gloria, y fama que tienen en esta vida todos los antiguos. Este es el único remedio para no morir del todo en quanto a la vida. Si ésto faltase no tendría la virtud el premio que aquí mereze. Poca diferencia hay, dice un auctor, entre el holgazán que no valió sino para comer, y dar pesadumbre a la tierra, y entre la virtud sepultada con el olvido, del que vivió y murió haciendo cosas dignas de gloria y fama. Por ésto los antiguos Griegos y Romanos mandaban quitar las memorias de algunos condenados, creyendo que les hacían afrenta. Dios nos puso éste deseo natural de querer ser tenidos y honrados, y nombrados por largos tiempos para que hiziésemos obras que lo mereciesen, siendo liberales, valientes y sufridores de trabajos para bien de otros.<sup>6</sup>

El tema abierto por Maravall es muy atractivo, pero aquí sólo puede ser señalado; faltaría una investigación detallada sobre cómo y por qué la actividad de historiador pasó a ser de tan elevado rango en la autoconciencia de nuestros humanistas. También queda por indagar el papel que desempeñó la experiencia americana en el desenvolvimiento de dicha actividad. Si la narración histórica es el resultado de la aventurada compostura entre sucesos y sentido en un *plan*, América altera profundamente el tipo de hechos que se describen y por ende su sentido; de ahí lo problemático que resulta *articular un plan para una historia* con su correspondiente *metodología*. Por eso las crónicas americanas en absoluto son obras conclusas, cerradas; por el contrario, su fragmentariedad y en muchos casos su provisionalidad, nacen de la dificultad que enfrentan sus autores para elaborar un plan adecuado a la novedad de los fenómenos que hay que narrar. Unos ajustarán los fenómenos a sus pre-juicios, otros revisarán sus juicios para dar

<sup>4</sup> Juan Pérez de Castro, "De las cosas necesarias para escribir la Historia", en *La Ciudad de Dios*, 29, p. 29.

<sup>5</sup> Véase sobre todo José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966.

<sup>6</sup> Juan Páez de Castro, *op. cit.*, p. 34.

cabida y explicación a las novedades; en cualquier caso la crónica indiana vendrá a ser ese espacio discursivo donde privilegiadamente se articulen las más grandes expectativas de la cultura española del siglo XVI con la más difícil de las realidades: la de un tiempo y un espacio de características continentales desconocidas. El resultado será la forja, a lo largo del siglo, de la personalidad cultural de América Latina y la emergencia al lado de la crónica española de una crónica mestiza e incluso indígena de gran importancia; por otra parte la misma crónica española de América será el espacio donde se ensaye y ponga a punto una nueva historiografía llamada a ser fundamental para la posterior cultura española.<sup>7</sup>

En este escrito pretendo recorrer las crónicas con la brevedad y rapidez suficientes para relacionar la idea de América que subyace implícita o explícitamente en sus planteamientos con la conflictiva realidad cultural, social y política a la que quisieron en cada caso servir, así como las principales consecuencias epistemológicas que se derivaron en el re-conocimiento del propio hombre como objeto, como fenómeno antropológico.

## 2. América como nueva naturaleza

SE ha caracterizado básicamente al Renacimiento como la era de los descubrimientos, hasta el punto de atreverse a fechar su comienzo en 1492; desde luego, con ellos se inicia una nueva definición de la *ecumene* clásica, hasta entonces circunscrita a los alrededores del Mediterráneo. La ampliación del horizonte vital europeo llevada a cabo por los pueblos ibéricos situaba el clasicismo y el humanismo en una dimensión desconocida pero que, en cualquier caso, era sentida como cualitativamente nueva y superior, puesto que ahora sí abarcaba a la *ecumene* real, a toda la tierra habitable. Toda la empresa colombiana está animada por este nuevo espíritu, cuyo resultado será el nacimiento de la geografía como descripción científica rigurosa de la Tierra.<sup>8</sup>

Todos los saberes geográficos antiguos, en la medida en que estaban limitados a espacios concretos de curiosidad, alcanzaban a concluir en una geografía mítica que consignaba lo desconocido de acuerdo a lo "leído", a una geografía mítico-libresca que en cual-

<sup>7</sup> Referencia obligada para la descripción global de las crónicas es Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.

<sup>8</sup> Un interesante bosquejo del proceso se puede encontrar en el capítulo VIII de la obra de Francisco Esteve Barba, *Cultura Virreinal*, que forma parte de la *Historia de América*, coordinada por Manuel Ballesteros, Barcelona, Salvat, 1965.



quier caso era imposible verificar. La emergencia de la razón como facultad humana dirigente durante la Edad Media aparece en tensión constante con las "culturas de libro" dominantes. En este sentido, cuando Colón se atreve a designar los lugares míticos, *tras haberlos visto*, está iniciando su *desmitificación*: independientemente de sus fabulosas consideraciones sobre ellos, a la vez está contribuyendo a la fijación renovada de los límites de la tierra habitable, de una *ecumene* que además de nueva es, respecto de la clásica, la verdadera, la real. De tal modo que si el humanismo europeo se conforma con reajustar la geografía mítica desde la depuración y relectura de los clásicos, los humanistas ibéricos les opondrán una geografía desmitificada, observada *in situ* y por ello, en su consideración, claramente superior, origen de lo que Maravall ha llamado "el sentido de emulación del clasicismo" propio de nuestro Renacimiento.<sup>9</sup> En correspondencia, no es extraño que para muchos de la época (españoles y portugueses) se estén realizando "hazañas" superiores incluso a las de los héroes antiguos: hazañas que por ello con mucha más razón requieren ser contadas, *narradas*. Es el origen de lo que llamaré *crónica heroica*. El conquistador-descubridor se convierte en el "héroe central" de la crónica indiana. En él la experiencia novedosa de América se alimenta de la intención desmitificadora que liga los diferentes mitos geográficos (El Perú, El Dorado, Las Siete Ciudades, etcétera) a un lugar concreto observado y recorrido. Si el punto de partida es una ensoñación mítica de América, en la ubicación precisa el "conquistador procede a su desmitificación, a su consideración real desde los puntos de vista económico y político, de ahí el gran realismo de la 'crónica heroica'". En ello se está no sólo emulando las hazañas conquistadoras de los clásicos sino incluso superándolas. En esta confianza el escritor "humanista" actualiza los modelos clásicos en una clave más real por más grandiosa. Ejemplos abundantes de este modo de actuar los tenemos en todas las crónicas del "ciclo de la conquista de México", tan bien caracterizado por Ramón Iglesia.<sup>10</sup> Allí están las frecuentes alusiones y comparaciones con los héroes clásicos con las hazañas de la Antigüedad, así como con las apreciaciones de los antiguos sobre la naturaleza.

Ahora bien, el esfuerzo desmitificador de la geografía americana se alimenta en último término de la explotación y de la rapiña. Esa geografía mítico-libresca europea está alimentada de to-

<sup>9</sup> José Antonio Maravall, *Estudios de historia*. . . , t. 2, pp. 77-105.

<sup>10</sup> Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, El Colegio de México, 1942.

dos los sueños frustrados de la Europa medieval, fiel traducción espacial de aquello que no se podía alcanzar y que ahora aparece narrado y accesible. Desde el mismo viaje de Colón, América entra entonces en un juego mortal del pensamiento europeo para el que aparece como reclamo ideal, como suma de todas las felicidades de una sociedad frustrada, extraña a ella misma, lugar de emigración y realización de *sueños dirigidos* que conducen primero a la apertura de lo que se ha llamado una "economía-mundo" y después, al primer imperialismo moderno. En este punto es el propio Fernando el Católico el que lleva la iniciativa. Toda su trayectoria política está impregnada de la idea de Imperio emanada de las teorías de Marsilio de Padua.<sup>11</sup> Desde las bulas papales de donación, la concesión del Patronato sobre la Iglesia en América, hasta las leyes de Burgos de 1511 y su papel protagónico en la reforma religiosa, el rey Fernando será el mejor exponente de la tesis de las Españas como fundamento de una monarquía universal, cumbre de la historia del cristianismo. La tesis subyacente al famoso requerimiento para la legitimación de la conquista, a la encomienda como organización económica y a las primeras Audiencias de Indias será luego expuesta por Martín Fernández de Enciso en su *Suma de Geografía* (1519). No obstante alcanzará su expresión más depurada en la pluma de un humanista que jamás vio tierra americana, Juan Ginés de Sepúlveda, a propósito de sus escritos polémicos contra Bartolomé de las Casas.<sup>12</sup>

Porque las diferencias no son difíciles de señalar: si España está llamada a ser la nación sustentadora de la idea imperial, los habitantes de las tierras descubiertas no pueden ser otra cosa que bárbaros, como los antiguos, carentes de toda "policía" digna de ser descrita o considerada de algún valor. Sólo hay "bárbaros" en América para la crónica heroica que se complace especialmente en detallar sus costumbres *contra natura*: mundo disminuido ante la metrópoli, sólo vale la pena detallarlo en *la novedad de sus manifestaciones naturales*: sus vientos, sus corrientes marinas, sus costas, sus producciones curiosas o explotables, y todo en forma de *Sumario*. Así titulará Gonzalo Fernández de Oviedo su primera obra, *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (1526), emulación de Plinio en clave americana, pionera en la descalificación de las creencias clásicas sobre la inhabitabilidad de la zona

<sup>11</sup> José Antonio Maravall, "El pensamiento político de Fernando el Católico", en *op. cit.*, pp. 343-362.

<sup>12</sup> Un resumen de la polémica en el clásico de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949. Véanse también los capítulos 8, 9 y 10 de José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1979.



tórrida, o de los antípodas, también con sus comentarios sobre el fenómeno de la declinación magnética, abundancia de oro, canibalismo, etcétera. No hay un sistematismo en la medida en que el modelo pliniano tampoco lo tiene; sin embargo he ahí ya planteado *el problematismo de la naturaleza americana* y que desde entonces comienza a producir su fecundo efecto en los naturalistas europeos.<sup>13</sup> Las sociedades americanas no son dignas de consideración en el sentir de Fernández de Oviedo; tiene que ser el propio Consejo de Indias, que en 1532 le nombra Cronista, el que le ordene que amplíe sus observaciones a las sociedades indígenas.<sup>14</sup>

No obstante, Oviedo es la culminación de una tendencia descriptiva mucho más amplia y que nace con la explotación de las tierras descubiertas. En principio la importancia de fijar las rutas de navegación y los perfiles costeros estimula los intereses astronómicos y geográficos, cometido que centralizará la Casa de Contratación de Sevilla y su Piloto Mayor (1508). En cierto modo el *Islario General* de Alonso de Santa Cruz expresa muy bien esta tendencia ligada a la organización de las rutas de comunicación entre España y América.<sup>15</sup> López Piñero ha estudiado la literatura específica sobre el "Arte de Navegar" que incluye sobre todo las problemáticas ligadas a la obra geográfica del Ptolomeo.<sup>16</sup> Cuando aparecen nuevos objetivos como controlar las riquezas naturales y las poblaciones indígenas, crecen los requerimientos informativos sobre la naturaleza americana. De hecho las relaciones sobre la riqueza de la tierra se anticipan en las cartas que los conquistadores envían.<sup>17</sup> Los primeros cuestionarios demográficos se plantean con relación al cobro del tributo real en las primeras Audiencias. La distribución de encomiendas provoca peticiones sobre pueblos, señoríos y territorios, censo, geografía física, recursos mineros y esto unido al vaivén de la política de la Corona sobre la concesión de encomiendas a perpetuidad.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Acerca de las relaciones entre la obra de Plinio y Oviedo, véanse el estudio preliminar y las notas de Enrique Álvarez López a *De la Natural historia de las Indias*, Madrid, 1942, y, del mismo autor, "La historia natural en Fernández de Oviedo", en *Revista de Indias*, pp. 541-601.

<sup>14</sup> Véase Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, Cap. 1, pp. 7 y 9, 227.

<sup>15</sup> J. Pérez de Tudela, *Las armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización (1492-1505)*, Madrid, 1956.

<sup>16</sup> José María López Piñero, *El Arte de Navegar en la España del Renacimiento*, Madrid, Labor, 1979.

<sup>17</sup> Véanse las cartas de Hernán Cortés o Vázquez de Coronado o los *Naufragios*, de Alvar Núñez.

<sup>18</sup> Me refiero a las informaciones del gobernador de Cuba, Alonso Zuazo, en 1521. Véase Georges Baudot, *op. cit.*, p. 28, n. 40.

Paradójicamente la historiografía heroica, a pesar de sus componentes ideológicos, no fue precisamente afortunada ante la censura real. Con variable prontitud la censura cayó sobre Colón, Cortés, Oviedo, López de Gómara, incluso sobre Ginés de Sepúlveda.<sup>20</sup> En realidad, toda ella estaba animada de una noción excesivamente medieval del orden monárquico, vertebrado sobre la base de concesiones y privilegios, y que a medida que progresaba la conciencia de la monarquía española de sus necesidades perentorias de control, fue abandonándose por la moderna concepción centralizadora. Al fin y al cabo la Corona se vio paulatinamente enfrentada con sus propias posibilidades de dominio sobre ese inmenso enjambre de territorios y poblaciones, presión lenta y constante a lo largo del siglo para que eclosionase el Estado Moderno mediante la institucionalización progresiva de la Corte Real.<sup>21</sup> Es obvio que esto tuvo que hacerse a expensas de las poblaciones americanas y, en cierto modo, de la propia hueste conquistadora que se vio abocada a su *criollización* política, social y económica.

### 3. América como mundo futuro

LA crónica indiana alcanzó el más temprano sistematismo no precisamente en Historia Natural sino en lo que más tarde se conocerá como Historia Moral. ¿A qué se deben estos nuevos intereses?

No cabe duda de que la conquista rápida del imperio mexicano trastornó gravemente los supuestos españoles sobre la significación de América. Se trataba ya de una amplia zona continental, superpoblada y con una organización muy compleja que planteaba problemas inéditos de gobierno. Por lo pronto, si antes en las Antillas había existido alguna iniciativa para evaluar la población indígena, ahora son insistentes los requerimientos para conocer los aspectos

<sup>19</sup> Así ocurre cuando el Consejo de Indias compele al juez de residencia de Cortés, Luis Ponce de León, en 1525, a que envíe una Descripción de la Nueva España para "encomendar los indios de aquella tierra", y le pide que consigne "provincias, ciudades y pueblos de ella y vecindad y ciudad". Véase Georges Baudot, *op. cit.*, p. 43, y Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, Madrid, Cultura Hispánica, 1945-1946, vol. II, f. 189.

<sup>20</sup> Muy ilustrativo resulta todo el capítulo IX de la obra citada de Georges Baudot y en especial las páginas que se refieren a la crónica heroica (pp. 494-55).

<sup>21</sup> Al respecto, véase José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 149-150.

demográficos y sociales de las poblaciones.<sup>22</sup> El propio Cortés es el primero en ordenar informaciones sobre señoríos, pueblos y territorios a fin de proceder al "repartimiento" adecuado de indígenas entre la hueste conquistadora. Inaugura además con esta orden un nuevo periodo de tensiones con la Metrópoli al enfren-tar la prohibición de hacer nuevos "repartimientos" (1520). Tam-poco se atreve el Consejo de Indias a seguir un camino diferente. Prueba de ello es el encargo que hace al juez de residencia de Cortés, Luis Ponce de León, en 1525, de enviar una descripción de Nueva España para "encomendar los indios de aquella tierra", y en la que consignara "provincias, ciudades y pueblos de ella y vecindad y calidad". La primera Audiencia de México y su pre-sidente, Nuño de Guzmán, heredan la orden; incluso en otra ins-trucción de 1528 se ordena que junto a presidente y oidores se incorporen a la descripción tres frailes designados por los supe-riores franciscanos y dominicos, y se pide censo, geografía física, recursos mineros; el fin vuelve a ser el "repartimiento"; a fines de ese mismo año llega como obispo Juan de Zumárraga y en se-guida, ya en 1529, estalla un sonado conflicto entre la Audiencia y la orden franciscana a propósito del trato a los indígenas. Pero, casi a la vez, ese mismo año, el Consejo de Indias en Barcelona se pronuncia por la supresión de la encomienda en vista de que "las mejores leyes no bastaban a evitar el trato cruel y el trabajo exce-sivo que llevan a consumación de los indios. . . como se ha hecho en la isla Española". Ha podido influir en esta toma de conciencia las recomendaciones de la Audiencia de Santo Domingo, donde trabajaban como presidente Sebastián Ramírez de Fuenleal y como oidor Vasco de Quiroga.

En consecuencia, no es extraño que en 1530 se proceda a re-organizar una segunda Audiencia para Nueva España. Como oidor se nombra a Vasco de Quiroga, como presidente a Sebastián Ra-mírez de Fuenleal. En 1531 el Consejo recibe una carta de Bar-tolomé de las Casas dirigida a la Regente en la que, tras denunciar el camino "bravamente tiránico" seguido aboga por la separación, bajo la responsabilidad de las órdenes mendicantes, entre la "re-pública de indios" y la "república de españoles" y plantea sus du-das sobre la salvación del alma de los reyes de no tomar pronto alguna medida que evite el desastre demográfico de las Antillas.<sup>23</sup> Desde entonces, entre la "duda indiana" y el auge del crasmismo

<sup>22</sup> Sigo aquí el proceso bien descrito por George Baudot, *op. cit.*, cap. I, "El descubrimiento de México por los laicos", pp. 40-56.

<sup>23</sup> J. Pérez de Tudela, Estudio Preliminar a las *Obras Escogidas de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, BAE, 1957, t. 95, p. 125.

español, se inicia el período dorado de las órdenes mendicantes en América; un período de aproximadamente veinte años en el que fueron las principales consejeras de los legisladores metropolitanos.

En México, el nuevo presidente seguía siendo urgido a mandar una Descripción, que muy desordenada y casi sin temas sociales llegaba a Sevilla en 1533. Ramírez de Fuenleal decidió tomar la iniciativa y, por fin, tras enviar una carta al Consejo defendiendo la racionalidad del indígena americano, ordena al custodio de la Orden Franciscana, fray Martín de Valencia, que designe a un fraile para escribir "un libro de las antigüedades de estos naturales";<sup>24</sup> a poco de esa fecha llegará la orden de España de elaborar una encuesta sobre "qué poblaciones de gentes ay en ella de los naturales poniendo sus ritos y costumbres particularmente".<sup>25</sup> El fraile designado será Andrés de Olmos. Cristaliza pues en Nueva España con gran rapidez la formación de un grupo extraordinario formado por Vasco de Quiroga, el obispo Zumárraga, fray Toribio de Benavente, Motolinía, fray Andrés de Olmos, Sebastián Ramírez de Fuenleal, a los que más tarde se unirá el primer virrey, Antonio de Mendoza, verdadero *alter ego* del Consejo de Indias en América y su nuevo punto de referencia, junto con los grandes grupos encomendados y con Las Casas.

También en esas fechas se afianza la influencia de la orden franciscana en México; ella es la elegida para elaborar las "antigüedades" indígenas. Una razón de ello se encuentra en su dominio de las lenguas indígenas, ya muy avanzado para 1533, pero seguramente también en el franco compromiso con los indígenas que adoptó la orden, a diferencia de los dominicos, como consecuencia de las expectativas apocalípticas tan particulares de la primitiva misión franciscana.<sup>26</sup>

El primitivo franciscanismo novohispano se origina en una provincia española de fuerte raigambre profética y escatológica. La profetología también fue característica del círculo franciscano de los Reyes Católicos. Patrimonio ideológico de esos círculos era la creencia de que la llegada del milenio (la tercera edad definitiva

<sup>24</sup> George Baudot, *op. cit.*, p. 56, en Jerónimo Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* Prólogo, Madrid, BAE, 1973, libro II.

<sup>25</sup> George Baudot, *op. cit.*, p. 56. Diego de Encinas, *op. cit.*, vol. I, fol. 343.

<sup>26</sup> John Leddy Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, Georges Baudot, *op. cit.* José Sala y J. Vilchis "Apocalíptica española y empresa misional en los primeros franciscanos de México", en *Revista de Indias*, vol. 156 (1985), (en prensa).



de la Humanidad) se produciría en todo caso siempre y cuando el cristianismo se hubiera predicado a todos los pueblos de la Tierra. El propio San Agustín había gestado la idea para rebatir a los milenaristas de su tiempo; a la altura del siglo xvi el argumento, por razones obvias, pasó a ser usado por aquellos a quienes pretendía originalmente combatir. Las tradiciones lulistas de los siglos xiv y xv habían incorporado a esta idea la de una conversión-conquista del mundo árabe que permitiera recuperar los Santos Lugares. Ya que la Iglesia había comenzado por Oriente extendiéndose hacia Occidente hasta Finisterre, tenía que volver a recuperar Oriente para la fe antes de la llegada del milenio. Durante todo el reinado de los Reyes Católicos, estas ideas tienen una vigencia grande, nunca sabremos hasta qué punto por convencimiento sincero o por conveniencia; al fin y al cabo eran medios de movilizar una "opinión pública" popular respecto a las diversas iniciativas de la Corte, como la guerra de Granada o la conquista de Orán.<sup>27</sup>

Pues bien, la primitiva misión de México añade una modificación radical: "y como floreció en el principio de la Iglesia de Oriente, que es principio del mundo, bien así agora en el fin de los siglos ha de florecer en Occidente, que es el fin del mundo".<sup>28</sup> Motolinía, pues, y con él la primera misión franciscana, incorpora a las tradiciones proféticas españolas la novedad de América integrándola a un orden espacial que trastoca el tiempo histórico: no es ya hacia el Oriente donde están las esperanzas de emancipación; es en Occidente, más allá de las Españas, en Nueva España. Además con la misión a México se ha cerrado la expansión planetaria de la orden (ya había habido una misión en China) y por tanto comenzaría, tal como lo anunciaba el Apocalipsis, el principio del fin;<sup>29</sup> había otros signos: el saco de Roma, en 1527, la corrupción de la Iglesia y la aparición de las herejías modernas, las características universales de la monarquía de los Habsburgo. Todo ello sugería la proximidad de la irrupción del milenio; se hallaba pues próximo a finalizar el anuncio del Apocalipsis: "Satanás saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra"; pero justo antes, según las tradiciones proféticas del joaquinismo, se produciría la aparición de San Francisco, la conversión

<sup>27</sup> Una revisión del mesianismo español de la época en A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, Valladolid, Cuadernos Colombianos, 1985.

<sup>28</sup> La cita es de fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales*, Madrid, BAE, 1970 t. 240, pp. 86-87.

<sup>29</sup> La referencia bíblica básica son los pasajes del Apocalipsis de San Juan (Ap XX, 4-10 y XXI, 1-4).



de los judíos (y árabes para el lulismo) y lo que es más importante: la restauración de la Iglesia primitiva, anticipo de la ciudad celestial.<sup>30</sup> Este último tema subyace al uso que hace Motolinía del tema de las diez plagas como algo que acontece en Nueva España.<sup>31</sup> Las diez plagas del Antiguo Testamento anuncian, en figura, las diez persecuciones que sufrirá en el Nuevo la primitiva Iglesia; ahora en el Anáhuac, según nuestro fraile, vuelve a darse el mismo proceso, del cual surge un pueblo de Dios en éxodo, purificado, una ciudad celestial. Subyace aquí la periodización joaquinista de la historia dividida en tres grandes períodos así como el uso del método de las concordancias entre las tres edades.<sup>32</sup>

Con estos supuestos ideológicos, resulta obvio que el interés decisivo era la extirpación de la religión indígena, lo que además revestía caracteres de especial urgencia, de modo que la investigación de los ritos, último punto pedido por la administración, pasó a ser el primero. El modelo clásico, en este caso la obra de Marco Varrón, *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, diseñado en *La ciudad de Dios*, de San Agustín, será reformado en el sentido indicado por el propio Agustín:

De la disertación de Varrón resulta que las cosas humanas son más antiguas que las divinas.

Varrón mismo testimonia que escribió el primero sobre las cosas humanas y después sobre las divinas precisamente porque primero existieron las ciudades y luego éstas instituyeron las cosas religiosas. La verdadera religión, empero, no fue intruida por ciudad terrena alguna, sino que ella es la que establece una ciudad verdaderamente celestial. Y ésta la inspira y adoctrina el Dios verdadero que da la vida eterna a sus verdaderos adoradores.<sup>33</sup>

En consecuencia, si el esquema varroniano para descubrir las religiones es *sacerdotes-templos-fiestas-ritos y ceremonias-dioses*, la crónica franciscana lo invierte: *Dioses-ritos y ceremonias-sacerdotes-fiestas*.

Los temas restantes de la crónica escatológica franciscana se hallan en relación directa con diversas iniciativas de la orden y de la administración de México. Las partes referidas a la filosofía

<sup>30</sup> Véase sobre el tema Emmanuel Aegerter, *L'Évangile Éternel*, París, 1928, t. II, p. 105 ss.

<sup>31</sup> Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.*, cap. 2.

<sup>32</sup> La opinión sobre el significado simbólico de las diez plagas en San Agustín, *La ciudad de Dios*, Salamanca, BAC, 1953-1968, p. 436.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 321-322.

moral están en relación con la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

El Colegio de Santa Cruz, inaugurado por el virrey Mendoza en 1536, es otra respuesta novohispana a la polémica sobre la racionalidad del indio americano. En 1534 se había vuelto a torcer la política del Consejo de Indias autorizando la esclavitud del indígena provocada en guerra de conquista.<sup>34</sup> Al llegar estas noticias a México, Ramírez de Fuenleal y el grupo dirigente deciden promover la enseñanza en la escuela de latín de Santiago Tlatelolco regentada por fray Andrés de Olmos y extenderla a todas las ramas de las humanidades. Seguramente fue allí, en los años subsiguientes, donde fray Andrés de Olmos reunió piezas de un género literario náhuatl, los *buehuetlatolli*, recopilaciones de *máximas educativas* del antiguo Calmécac.<sup>35</sup>

En 1537 Mendoza llega al punto de fundar una especie de orden cívico-militar, "la orden de los caballeros teules", destinada a premiar a dirigentes indígenas distinguidos en su conversión al cristianismo. Esta élite indígena, a cuyos hijos estaba destinado el Colegio de Santa Cruz, sería la futura responsable de la administración. Sin embargo, su delimitación requería conocer *las estructuras nobiliarias mexicanas, sus reglas de sucesión* y por tanto un aspecto de *las guerras pasadas*.<sup>36</sup>

Los temas relativos a la organización económica tenían un claro interés para la política fiscal; en realidad era un punto sobre el que la Corona reclamaba información desde hacía tiempo. En su intento por crear un nuevo estado indígena en Nueva España, muchos franciscanos obtuvieron e impusieron de hecho un régimen de privilegios fiscales a la nobleza indígena por el cual el rey renunciaba a sus derechos (incluido el diezmo eclesiástico que cobraba por privilegio del Patronato de Indias). Este punto era seguramente esencial para configurar la soñada sociedad, pues permitiría manejar un cierto excedente económico que los frailes podían dirigir al desarrollo de nuevos oficios y productos, a la creación de fondos comunitarios o a la edificación de iglesias y hospitales. No es extraño que fuera en este punto donde comenzase el fin de los sueños franciscanos.

<sup>34</sup> Como trasfondo a este endurecimiento del presidente del Consejo fray García de Loayza está la carta que le envió en 1533 su correligionario dominico en México, fray Domingo de Betanzos, en la que afirma la condición bestial del indígena, a la que declaraba condenada a una pronta extinción por demostrado designio celestial. Véase J. Pérez de Tudela, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>35</sup> Véase Georges Baudot, *op. cit.*, p. 61.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 188, 192, 193.

Las urgencias metropolitanas por solucionar la bancarrota de la monarquía a principios de los cincuenta condujo al Rey a reclamar el cobro del diezmo a los indígenas. Se gestó entonces una ruidosa polémica con las órdenes mendicantes de México que, unida a los progresos del clero secular impulsado por el Concilio de Trento y a la política de castellanización de los años setenta dio al traste no sólo con los proyectos sino incluso con las crónicas franciscanas, en su mayoría perdidas o requisadas.<sup>37</sup>

Independientemente, la fecundidad intelectual de la *crónica escatológica* fue grande. Es en ella donde *por primera vez se abordan con rigor la descripción y valoración de las sociedades autóctonas americanas*. América es ya efectivamente considerada en ellas como Mundo, naturaleza habitada y ordenada, que incluso está llamada a ser modélica, paradigmática.<sup>38</sup> América pues no como presente realizado sino como Mundo escatológico, futuro de sí mismo; ésta es la concepción que subyace a este tipo de crónica de Indias.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 437-439.

<sup>38</sup> Múltiples citas de *La ciudad de Dios* pueden ilustrar los anhelos de la empresa franciscana en Nueva España, p. ej.: "He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquéllos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente los llamados *ciudades*, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo..." (t. 2, p. 124). "La Escritura dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la ciudad de los santos tiene su origen de arriba, aunque engendra aquí ciudadanos, en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado. Entonces congregaran a todos los resucitados con sus cuerpos y les dará el reino prometido..." (t. 2, p. 125). "Así la ciudad terrena que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecer en que sus haceres están acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal..." (t. 2, p. 497). "La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando *de todas las lenguas* una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres, ni de instituciones, que resquebrajasen o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena, *si no impide la religión* que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero" (t. 2, p. 496).

## 4. América como Nuevo Mundo

OTRO punto de vista será el que informará un tipo diferente de crónica que llamaré *cosmográfica*. Si en la anterior predomina como protagonista el fraile, aquí los autores son, en su mayoría, funcionarios ligados a la administración colonial y a sus problemas, con una buena formación humanística heredada de Nebrija o de sus discípulos, pero claramente enfrentados a los problemas de la *administración* y por ello alejados del puro interés erudito de los latinistas y urgidos por el desconocimiento del continente descubierto. No es extraño que la lente ideológica sea sobre todo la *Cosmografía*.<sup>39</sup>

Ya desde finales del siglo xv, los círculos latinistas habían mostrado gran interés por la cosmografía clásica. Emprendieron la reedición de los clásicos, sobre todo de la obra del geógrafo hispanorromano Pomponio Mela, *Cosmografía y descripción del sitio de la tierra*.<sup>40</sup> En sí misma no tendría mucha importancia para nuestro tema; sin embargo constituye una primera base para acometer la integración sistemática de datos sobre América.

La obra de Mela se divide en tres libros. En el primero se describen las diferentes partes de la Tierra tal como era conocida en la antigüedad, y se hace hincapié en las distancias y posiciones respectivas de cada lugar al que se alude. En el segundo se pasa a describir los accidentes geográficos de cada sitio, sus ciudades, el número de sus habitantes y las costumbres curiosas de sus habitantes. En el tercero se aplica el mismo esquema a los lugares allende el Mediterráneo, en el Atlántico. Todo esto en un estilo monótono, en orden, pero sin un sistematismo particular.<sup>41</sup>

Todos estos intereses llegaron a las crónicas en un modelo sencillo muy depurado y que suele ser como sigue: *posición y calidad atmosférica del lugar, ríos y aguas, montes, minas y piedras, arbolado, frutos y productos vegetales y animales*. Se había fijado en

<sup>39</sup> La diferencia conceptual que en el siglo xvi tenían las palabras "Geografía" y "Cosmografía" señala su origen en diferentes tradiciones antiguas. La Geografía hace hincapié en métodos matemáticos, tal como aparece en la obra clásica de Ptolomeo, *La Cosmografía en métodos*, o puramente descriptivos y de observación, como en la obra latina de Pomponio Mela o Estrabón.

<sup>40</sup> Sobre la significación de la cosmografía de Pomponio Mela en el horizonte humanístico, véase J. M. López Piñero, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, pp. 212-214.

<sup>41</sup> Pomponio Mela, *Compendio geográfico y histórico de el orbe antiguo y descripción del sitio de la tierra*, trad. de J. A. González de Salas, Madrid, 1644. Es la primera traducción castellana de la obra.



un tipo clásico de sermón latino sobre los días de la Creación, el *Hexamerón* de San Ambrosio, a su vez inspirado en otro de San Basilio y ambos muy editados en el Renacimiento y muy apropiados para integrar de modo unitario los saberes de los naturalistas clásicos.<sup>42</sup>

Nuevos temas se agregarán a partir del año crítico de 1530. Como se ha relatado, el Consejo decide cambiar toda la política relativa al trato con los indígenas y procede desde entonces a consolidar la separación entre las dos "repúblicas", la de indios y la de españoles, reclamada por los lascasianos. Sin embargo, lo que es muy importante, si para Bartolomé de Las Casas esto significaba el respeto de las organizaciones políticas indígenas que ya existían antes de la Conquista, para el Consejo de Indias se trata de crear una "república de indios" que no existe. Esta política, audazmente moderna, supone transferir a América todas las formas de organización esencial de la vida política española. Comienza entonces la política de "reducciones de indios", primer intento moderno de crear una nueva sociedad desde el Estado.

Los pioneros de la iniciativa se encuentran entre la administración colonial de la segunda Audiencia de México. Sebastián Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga, el propio virrey Antonio de Mendoza. Adviértase además que el objetivo de construir una "república indiana" podía ser asumido con facilidad por las tres órdenes mendicantes cualesquiera hubieran sido sus diferencias ideológicas, de tal modo que fue precisamente en Nueva España donde se ensayó intensamente esa política. Ya en carta que Vasco de Quiroga dirige al Consejo apenas arribado a México se encuentra su recomendación; el propio Ramírez de Fuenleal pensó a fondo alternativas a la encomienda; Zumárraga leyó con interés la *Utopía* de Moro, que influyó también en toda la obra teórica y práctica de Vasco de Quiroga en Michoacán. En el terreno teórico no extraña la significativa influencia de la obra de Moro, puesto que en ella se expresa el ideal renacentista y erasmiano de una sociedad racionalmente organizada y por ello "buena", carente de conflictos.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Estos modelos se encuentran en la monumental obra de J. P. Migne, *Patrologiae*, t. 14, San Ambrosio, *Hexameron*, pp. 134-287 ss. y Basilio, *Heptamerón*, t. 53, pp. 867-966.

<sup>43</sup> Es abundante la bibliografía sobre el "utopismo" en América desde la obra primera de Silvio Zavala, pero la interesante carta de Vasco de Quiroga al Consejo y su más importante obra doctrinal, "Información en Derecho", se han publicado por Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*, México, Oasis, 1970, pp. 77ss.



El auge de esta tendencia en el seno del Consejo de Indias no debe extrañar si pensamos en la doble presión que se ejerció sobre el organismo, sobre todo a raíz del descubrimiento y conquista del Perú. La crítica de los lascasianos y las peticiones de los conquistadores eran como dos posiciones demasiado encontradas que lo único que propiciaban eran los bandazos o indecisiones demostradas por el Consejo desde su misma creación en 1524. En 1534, mientras el presidente fray García de Loayza autorizaba la esclavitud indígena en guerras y se negaba a recibir al enviado de la Audiencia de México, fray Bernardino de Minaya, otro consejero le daba cartas para el embajador en Roma mediante las que logró la encíclica papal condenatoria de la esclavitud *Sublimis Deus*, potenciando los argumentos lascasianos al máximo.<sup>44</sup> Todo tendía hacia la creación de una ideología propia y diferenciada que no tardó en llegar de la mano del erasmismo. Desde las iniciales experiencias pioneras en México bajo la incitación de la *Utopía* de Moro hasta las *Relecciones de Indios* de Francisco de Vitoria, a lo largo de la década de los treinta se gesta una ideología de la *colonización* (de la pacificación, en los documentos oficiales) en la que se admitirá la racionalidad básica del indio pero unida a su incapacidad de ejercerla correctamente.<sup>45</sup> Se tiende pues a superar los planteamientos populares de la polémica lascasiana en el reconocimiento de que un buen trato al indígena no excluye su sumisión a una administración superior, tutelar, que la Corona tenía el deber de disponer. La prueba de fuego será la pacificación y control del Perú, donde los enfrentamientos generalizados han puesto en peligro el control real del territorio. En todo caso, la administración tendrá que averiguar sobre el terreno la existencia de organizaciones sociales indígenas, su "policía", su capacidad racional, para así adecuar perfectamente la edificación de la sociedad colonial. El interés misional pasa a ser secundario frente al de integración social, política y económica. La lente cosmográfica tenderá a abarcar todos los problemas en el sentido que el mismo Varrón, en sus *Antigüedades* había diseñado: demarcación de los reinos, ciudades y situación, príncipes, templos, sacerdotes, ritos; justamente el esquema de Varrón que San Agustín critica.<sup>46</sup> Se

<sup>44</sup> En J. Pérez de Tudela, *op. cit.*, p. 125.

<sup>45</sup> Ese es el sentido de lo que se ha llamado "ambigüedad" de Francisco de Vitoria, así como de las discusiones posteriores de los teólogos de Salamanca sobre la "guerra justa" y, en definitiva, sobre el "derecho de intervención".

<sup>46</sup> Y en consonancia con los supuestos de su orden en México, invierte el franciscano fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, trad. Angel María Garibay, México, Po-

prefigura así *la unidad de la crónica cosmográfica*: situación y calidad atmosférica del lugar, ríos y aguas, montes, minas y piedras, arbolado, frutos, productos vegetales, animales, reinos y su origen, ciudades y situación, príncipes, templos y sacerdotes, ritos y dioses, *precisamente a la inversa de la crónica escatológica*. Pienso que ahí se encuentran las claves de la obra de Pedro Cieza de León, de las informaciones de Polo de Ondegardo sobre la nobleza incaica y su religión y también de la obra *Gobierno del Perú*, de Juan de Matienzo, leída con entusiasmo en el Consejo de Indias, influyente en la Junta Magna que envía a Francisco de Toledo como virrey y define su trayectoria política.<sup>47</sup> América, pues, como Nuevo Mundo y, por ello, más reciente, más débil, integrada al resto de la *ecumene* por un orden autoritario propio, particular, eje de su vinculación al resto del mundo civilizado. Ésta es la visión que subyace al punto de vista cosmográfico de América.

El cambio de la ideología misional lo ejemplificarán los jesuitas del Perú con su gran pragmatismo y capacidad. La teoría expresada en *De Procuranda*, de José de Acosta, es su mayor expresión: la extirpación de la idolatría no será rápida sino lenta y larga, su conversión se logrará a través de la integración social y política del indígena en "reducciones" adecuadas y vigiladas como la que organizaran en Juli, al borde del lago Titicaca.<sup>48</sup> Hay que anotar que *De Procuranda* se editó precedido por otro libro titulado *De Natura Novi Orbis*, reuniendo así las dos problemáticas que América plantea como Nuevo Mundo Natural y Moral a un gobierno de ámbito planetario. Su obra madura, *Historia Natural y Moral de las Indias*, viene a ser la cumbre de la crónica cosmográfica, su cristalización como género literario al abarcar a todas las Indias.<sup>49</sup> En el último libro, Acosta agrega una especie de *historia divinal* o

rrúa, 1982. De este modo Sahagún en México realiza un proyecto que el propio San Agustín deseaba: reconstruir la obra de Varrón para usos cristianos, tal como lo habían intentado los autores de enciclopedias medievales como Tomás de Cantipré (al respecto, la interesante nota de D. Gracia: "Investigación biológica en la Edad Media", en *Investigación y Ciencia* (1981), pp. 46-50. La diferencia estriba en que Sahagún está inmerso en un programa de depuración lingüística del náhuatl que humaniza radicalmente la descripción de la naturaleza americana, consignada tal como la refieren sus "informantes" indígenas.

<sup>47</sup> Véase John Hemming, *La conquista de los incas*, México, FCE, 1982, pp. 549-581.

<sup>48</sup> R. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, 1963.

<sup>49</sup> José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. y notas de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1950. Todo el libro séptimo cobra sentido hacia el cap. 28 final.

providencialista (O'Gorman) de América que viene a ser el complemento final y básico de la ideología de la colonización: ha sido la providencia divina la que ha querido que, por medio de España y de su Rey, naciera América como Nuevo Mundo vinculado al resto de la *ecumene*.<sup>50</sup> De este modo la ley natural y sobrenatural de América queda incluida esencialmente en la divina, justificadora del régimen colonial. No es extraño que las posteriores crónicas criollas acepten el esquema básico de la crónica cosmográfica, pero critiquen o introduzcan nuevos elementos en este último punto, verdaderamente representativo del despertar de una conciencia propia de español americano.<sup>51</sup>

### 5. América como Mundo Superior

UN pequeño grupo de crónicas reviste una modalidad diferente, muy importante como expresión de una serie de reivindicaciones emancipatorias. Las designaré como crónicas apologéticas. El modelo fue atisbado tempranamente por Pedro Mártir de Anglería en sus primeras cartas y en sus *Décadas del Nuevo Mundo*.<sup>52</sup> El humanista italiano inició una interpretación de la hazaña colombina llamada a ser decisiva en la historia de las ideas tanto europeas como americanas. En una de sus *Décadas*, Pedro Mártir dice del mundo descubierto que se halla organizado socialmente según "instinto natural" de sus habitantes.<sup>53</sup> Con ello dio un argumento fundamental para articular el pensamiento político del Renacimiento. Hasta entonces la existencia de sociedades racionalmente organizadas en todos sus aspectos era una ficción literaria de los humanistas. Desde la interpretación de Pedro Mártir pasa a ser un referente real: hay sociedades que, a diferencia de la europea, sí son perfectas, superiores en su primitivismo por su proximidad al origen. Por ello su descripción provoca un juicio diferencial peyorativo y en definitiva crítico del Viejo Mundo; éste es el sentido que se esconde en la *Utopía* de Moro. El exotismo político del

<sup>50</sup> Llama la atención la pervivencia moderna de la idea en la conocida teoría del "Destino manifiesto".

<sup>51</sup> El primero será el cronista peruano Antonio de la Calancha, en su obra *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (1639), Barcelona, pp. 312-340, cit. en David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980, p. 51.

<sup>52</sup> Stelio Cro, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispánica (1492-1682)*, Michigan, Int. Boot. Publishers, 1983.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 14-15. Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, Porrúa, 1964, "Primera Década", vol. I, pp. 141-142.

Renacimiento no es más que el juego de la razón renacentista para reivindicar su posibilidad de ser un criterio reformador revolucionario de toda la sociedad. Con ello se inicia la ruptura del misticismo revolucionario popular de la Edad Media y la secularización del pensamiento político.

Pero en lo que respecta a América, la vía abierta por Pedro Mártir fue aprovechada por Bartolomé de las Casas al servicio de las sociedades autóctonas del continente.

La magna y extraordinaria empresa intelectual, social y política lascasiana querrá traducir en todo momento esa premisa fundamental: la racionalidad superior de los pueblos americanos. Crítica radical de la conquista, crítica de los métodos misionales, crítica de la explotación económica, todo conduce a justificar el derecho de resistencia a la tiranía, patrimonio clásico de las convicciones políticas de los mismos pueblos ibéricos. En este sentido, la *Apologética Historia Sumaria* es una cumbre intelectual que corona un esfuerzo innovador y fundador de actividades hasta entonces inéditas. En ella Las Casas ha depurado, como más tarde lo hará Acosta —aunque con otro sentido—, el conjunto de nociones clásicas que definen la racionalidad política de los pueblos. Tomando datos de otras crónicas, fray Bartolomé las integra en un acabado resumen de la *Ética nicomaquea* y de la *Política* aristotélicas que llegará a ser modelico: influencia del cielo, calidad de la región, compostura de los miembros y órganos de los sentidos, clemencia del clima, moral natural, moral económica, moral política, justicia y leyes, ritos.<sup>54</sup> En definitiva, los mismos temas de la crónica cosmográfica, pero resaltados en función de una *apologética*, de una defensa de la racionalidad, expresión de resistencia y de oposición. No hay que olvidar que Las Casas no es más que la figura representativa de lo que hoy llamaríamos un grupo de presión que a veces reúne a caciques, órdenes religiosas, funcionarios.<sup>55</sup> Desde entonces, en diferentes coyunturas de luchas por la emancipación, Las Casas, a través de las crónicas apologéticas de América, será permanentemente actual, a pesar de que, como era de esperar, su obra haya permanecido inédita durante siglos.

<sup>54</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, en *Obras escogidas*, Madrid, BAE, 1957, t. 105, t. 3, pp. 3, 4, 72-79.

<sup>55</sup> Muy interesante para la definición de ese grupo resulta la obra de Enrique Dussel *et al.*, *Historia general de la iglesia en América Latina*, Introducción, Salamanca, Ed. Sígueme, 1983, t. I, pp. 259-264.



## 6. América como mundo oprimido

PERO aún queda un último tipo de crónica *sui generis*, muy especial, a la que apenas desde los trabajos pioneros de Miguel León-Portilla comienza a prestarse atención.<sup>56</sup> Me refiero a una literatura indígena que desde el mismo siglo XVI se centró en describir el choque, la derrota de los pueblos americanos. Desde el texto *Anónimo de Tlatelolco* hasta los *Libros del Chilam Balam* o la crónica de la primera guerra guaraní contra los españoles se gesta un tipo narrativo que presenta un pequeño conjunto de invariantes. Primero, toda una literatura de "presagios", muy significativa por lo que supone una consideración valiosa del tiempo ligada a creencias mágicas y astrológicas. Segundo, un movimiento mesiánico de rebelión, un seudomesías aglutina una serie de fuerzas dispersas para organizar una rebelión contra los conquistadores. Tercero, nuevos "presagios funestos" sobre la derrota y la cerrazón definitiva del tiempo histórico.

Aquí nos encontramos en un punto opuesto al de la crónica cosmográfica y diferente del de la apologética. Si la crónica apologética es la justificación laica o ilustrada del derecho de resistencia, *la crónica mesiánica* es la justificación religiosa del Derecho de rebelión. En Europa, estas justificaciones religiosas se centraban desde antiguo alrededor de los Apocalipsis. La palabra significa "revelación"; ligada pues a la valoración no racional del tiempo histórico y a la actualización de experiencias religiosas, está profundamente sincretizada con los propios motivos de la religiosidad ibérica. Ya se ha destacado que el tema de los "presagios" tiene mucho que ver con la literatura de los "pronósticos y almanaques" astrales, tan popular durante el siglo XVI. Los temas mesiánicos también eran muy populares, sobre todo entre el bajo clero y en último término en la propia religiosidad cristiana;<sup>57</sup> un movimiento de rebelión popular podía alcanzar fácilmente su expresión intelectual con estos componentes del mundo ibérico que el humanismo había intelectualizado y mediatizado. Desde entonces también *la crónica mesiánica* es una elaboración genuina del pensamiento americano, sobre todo en circunstancias de extremar opresión popular, cuando la rebelión llega a ser imprescindible para sobrevivir.

<sup>56</sup> Un panorama de este tipo de crónica indígena se ofrece en Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz.

<sup>57</sup> La crónica de la primera rebelión guaraní realizada por el padre Lozano a fines del siglo XVI retiene el nombre del cura doctrinero: Martín González, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Lima, 1873, p. 211. También al respecto véase Luis Millones, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ed. J. M. Ossio A., 1975.