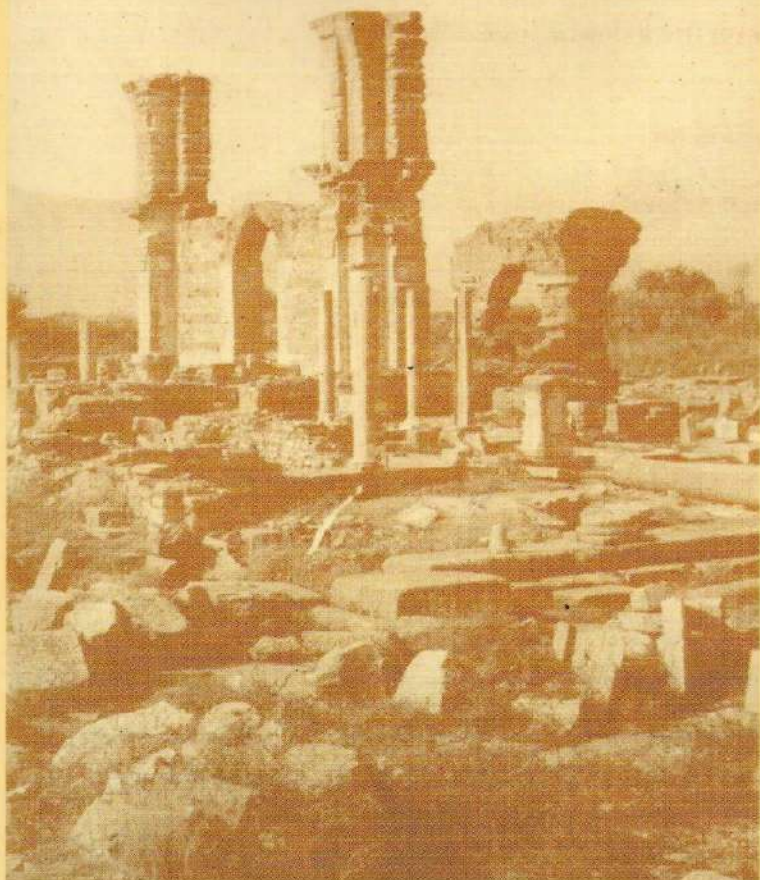


LA TRADICIÓN CLÁSICA EN EL PERÚ VIRREINAL



Teodoro Hampe Martínez
compilador



SOCIEDAD PERUANA
DE ESTUDIOS
CLÁSICOS



FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS

LA TRADICIÓN CLÁSICA EN EL PERÚ VIRREINAL

Teodoro Hampe Martínez
compilador



SOCIEDAD PERUANA DE
ESTUDIOS CLÁSICOS



UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS

ISBN: 9972-46-063-0

© Fondo Editorial
Universidad Nacional Mayor de San Marcos,
Lima, 1999

EDITORES

María Luisa Rivara de Tuesta
Oswaldo Salaverry García

CUIDADO DE LA EDICIÓN

Odín Del Pozo Omiste

DIAGRAMACIÓN DE INTERIORES

Jenny Aburto Pitot

DIAGRAMACIÓN DE CARÁTULA

Héctor Caballero Curo

*Hecho el Depósito Legal de acuerdo al Art.
23 del D.S. N° 017-98 ED de la Ley de Depósito
Legal vigente. 15010199-0189*

*Todos los derechos reservados.
Impreso en Lima, Perú*

CONTENIDO

Introducción	7
Franklin Pease G.Y.: <i>Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII.</i>	17
Luis Enrique Tord: <i>Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú.</i>	35
María Luisa Rivara de Tuesta: <i>La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625).</i>	47
Teodoro Hampe Martínez: <i>Sobre la Escolástica virreinal peruana: el P. Leonardo de Peñafiel, comentarista de Aristóteles (1632).</i>	69
Rafael Sánchez-Concha Barrios: <i>La tradición política y el concepto de «cuerpo de república» en el Virreinato.</i>	101
Guillermo Lohmann Villena: <i>Huellas renacentistas en la literatura peruana del siglo XVI.</i>	115
Estuardo Núñez: <i>Henrique Garcés, múltiple hombre del Renacimiento.</i>	129
Julio Picasso Muñoz: <i>La traducción de las «Geórgicas» de Juan de Guzmán y sus erráticas notas americanistas.</i>	145
Carmela Teresa Zanelli: <i>Formas e ideas de lo trágico en la «Historia general del Perú» del Inca Garcilaso.</i>	157
Eduardo Hopkins Rodríguez: <i>Carnavalización de mitos clásicos en la poesía de Juan del Valle y Caviedes.</i>	173

Ramón Mujica Pinilla: <i>«Dime con quién andas y te diré quién eres». La cultura clásica en una procesión sanmarquina de 1656.</i>	191
Francisco Stastny: <i>Temas clásicos en el arte colonial hispanoamericano.</i>	223
Gorki Gonzales Mantilla: <i>La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI.</i>	255
Carlos Ramos Núñez : <i>Consideración de la costumbre en la doctrina jurídica virreinal. De la valoración clásica a su impugnación moderna.</i>	285
José Carlos Ballón Vargas: <i>El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano.</i>	309

Introducción

Según lo define con acierto el profesor Wolfgang Haase (Boston/Tübingen), la *tradición clásica* debe ser entendida como la relación continuada a través de los siglos que une la Antigüedad greco-latina con los diversos «presentes» del mundo occidental, en los cuales se perciben huellas de aquella trascendente cultura¹. En tal sentido, el problema de la tradición clásica se vincula con la llamada «historia de la recepción» o *Rezeptionsgeschichte*, cuyo sistema teórico y metodológico ha sido desarrollado sobre todo en Alemania en los últimos decenios. Las nociones de tradición clásica y recepción de la Antigüedad se vuelven así intercambiables, y refieren a una amplia gama de materias en los campos de la lengua, literatura, artes visuales, arquitectura, filosofía, mitología, valores, instituciones políticas, ciencias naturales, etc.

A partir de la gran expansión ultramarina del siglo XV, cuando nuevos territorios se abrieron a la curiosidad y el dominio de los europeos, el sistema habitual de categorías heredado de la Antigüedad jugó un papel crucial en la figuración imaginativa del mundo «nuevo». La confrontación racial y cultural que supuso el encuentro de conquistadores ibéricos y de pobladores nativos en América incentivó la aplicación de moldes provenientes de la literatura griega y romana. Entre los investigadores contemporáneos, Sir John H. Elliott (Oxford) ha insistido particularmente en la recurrencia con que los europeos echaron mano de la tradición clásica para su aproximación inicial al Nuevo Mundo, sus gentes y su naturaleza².

La civilización antigua proveyó a los estudiosos del siglo XVI (y siguientes) de herramientas básicas para la investigación de otras

- 1 «America and the classical tradition: preface and introduction», en *The Classical Tradition and the Americas*, ed. Wolfgang Haase y Meyer Reinhold, vol. I (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994), p. v-vi.
- 2 Citaré especialmente sus ensayos «Renaissance Europe and America: a blunted impact», en *First Images of America. The impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiappelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 11-23, y «Final reflections:

tierras y otros pueblos, permitiendo incorporar a las comunidades amerindias dentro de un amplio cuadro del espacio y del tiempo. La elite intelectual del Renacimiento observó al Nuevo Mundo mediante un procedimiento selectivo que la capacitó para rechazar imágenes que quedaban demasiado alejadas de sus propias preconcepciones, de su marco de referencia familiar. Fue, pues, con una combinación de prejuicio, curiosidad y cautela que la Europa de entonces se acercó a la realidad americana, por lo cual se dice que hubo una especie de impacto «amortiguado» de las referencias novedosas de ultramar.

Parece casi innecesario anotar, como lo ha demostrado la reciente investigación sobre libros y bibliotecas, que los parámetros del mundo clásico se trasladaron vigorosamente a la América hispana³. También aquí fue usado el latín como lengua académica básica, y se tomaron en préstamo variados elementos de aquella cultura para crear (o recrear) un ambiente de vida urbana criolla que era en gran parte deudor de la Hélade y el Lacio en sus épocas de esplendor. Lo peculiar de la recepción americana —apropiación, utilización y transformación de los elementos de la Antigüedad— es que tuvo lugar en un ambiente muy distinto al de origen, implicando así la coexistencia de continuidades y discontinuidades.

En los colegios y universidades esparcidos por todo el Nuevo Mundo, los colonizadores recibieron una educación marcada por la tradición clásica. Aún más que en los dominios regidos por la cultura protestante y sajona, en los vastos territorios coloniales de Iberoamérica numerosos descendientes de los pueblos autóctonos quedaron inmersos en un proceso de «romanización»⁴. Y debemos tener en cuenta, por cierto, que la repercusión de los modelos clásicos no decayó a lo largo del tiempo virreinal. Pues si bien la acción conquistadora de los Cortés y Pizarro tenía como marco cultural las pautas del Renacimiento, al producirse la gesta

the Old World and the New revisited», en *America in European Consciousness, 1493-1750*, ed. Karen Ordahl Kupperman (Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, 1995), p. 391-408.

3 Cf. Teodoro Hampe Martínez, *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XVII* (Frankfurt am Main: Vervuert, 1996), p. 43-44, 48-50.

4 Sobre este punto, véase la introducción a *Early Images of the Americas. Transfer and invention*, ed. Jerry M. Williams y Robert E.

emancipadora de los Viscardo y Miranda estaba en boga el Neoclasicismo, o sea, una nueva inspiración en las fuentes del mundo clásico.

En los debates que siguieron a la proclamación de la Independencia, mientras unos rechazaban la educación tradicional y la derivación de la cultura clásica como parte de la indeseada subordinación a Europa, otros, en cambio, basaron su argumentación autonomista precisamente en las raíces pre- y supranacionales de la Antigüedad para rescatar nexos de unión con la cultura occidental. Así se trataba de crear distancia respecto a los modernos Estados nacionales europeos, y en especial frente a aquellos que habían constituido la respectiva «madre patria». De tal fenómeno derivará, como es sabido, la introducción del término *América latina*, a partir de la década de 1850⁵.

Todavía hoy en esta parte del mundo, debido quizá al hiato histórico de la Conquista que nos distingue del resto de la humanidad, la necesidad de fundamentos espirituales y formas representativas es tan grande —apunta Ciro Alegría Varona— que proliferan los monumentos, los epítetos, las grandes personalidades, las placas recordatorias, los diplomas, los discursos. Jorge Basadre, el ilustre historiador, supo captar en el movimiento impulsivo de los líderes peruanos del temprano siglo XIX una paradójica afinidad con la Roma antigua que historió Mommsen. Basculando entre el tradicionalismo y el progreso, intentando sustraerse a la vez del caos y de la falta de identidad, nuestra República le pareció a Basadre como «un eco burlesco, desatinado pero inagotable, de la misma tensión entre legalidad y acción decisiva que extremaron los romanos...»⁶.

* * *

El presente volumen expone los frutos de un proyecto de investigación realizado con el auspicio de la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos en el curso de los dos últimos años (1996-1998),

Lewis (Tucson/London: University of Arizona Press, 1993), p. xxii y ss.

5 Cf. Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América; eso que descubrió Colón* (Barcelona: Lumen, 1991), p. 343-356.

6 Ciro Alegría Varona, «Los estudios clásicos y las necesidades culturales en Latinoamérica», en *Boletín de la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos*, 4 (Lima, 1998), p. 6.

bajo mi coordinación. Ha sido nuestro propósito reunir una serie de enfoques sobre la influencia de la tradición greco-latina en la actividad cultural del Virreinato: sus artes, letras, filosofía, jurisprudencia, historiografía... Usando el aparato metodológico más actual, se ha buscado explorar los diversos problemas que estaban implicados en la decodificación temprana del Nuevo Mundo por los colonizadores europeos. Así, los ensayos que se publican a continuación brindan un acercamiento de primera línea a la denominada «cultura de la Conquista», revisando cuestiones fundamentales como la representación de la humanidad y la naturaleza, la ética de la colonización y el proceso de evangelización, y el reconocimiento científico de la flora, la fauna y el paisaje de un mundo en expansión.

También se incluyen contribuciones medulares sobre el traslado (y reinención) de personajes, temas y valores propios de la civilización antigua en la estructuración de un régimen socio-cultural y de una identidad nacional peruana. Y es que así como reparamos en que el mestizaje significa la incorporación de elementos nativos de los Andes, hay que entender que la aportación del lado español significa el ingreso de toda la herencia clásica que arrastraban los hombres y mujeres del Renacimiento. Veamos a continuación, en breve resumen, el tenor de los quince ensayos que integran este volumen.

Con erudito despliegue de citas, Franklin PEASE G. Y. expone el bagaje cultural que utilizaron los cronistas de los siglos XVI y XVII para describir el paisaje natural y la realidad social del mundo andino. En sus relatos se encuentran amazonas y salvajes, gigantes y monstruos varios que poblaban la memoria europea, de raíces clásicas greco-latinas, en la época del Renacimiento. Pease repara en el esfuerzo que desarrollaron los cronistas por integrar el pasado andino en el curso general de la historia occidental, buscando demostrar el origen monogénico de la humanidad. Un tema de amplias repercusiones, pero que se trata aquí de manera abreviada, es el de la «romanización» del Imperio incaico. A partir de los primeros cronistas (como Betanzos y Cieza de León), ganó terreno una imagen latinizada del Tahuantinsuyu, que se reflejó en abundantes paralelismos al nivel de los hechos de los gobernantes, la organización administrativa, la formación religiosa, etc.

Por su parte, Luis Enrique TORD revisa las constantes mencio-

nes que los cronistas indios de aquella época realizan del mito de la Atlántida, formulado originalmente por Platón, a fin de explicar el origen de los pobladores nativos de América. Este ensayo recoge de manera especial las contribuciones de Agustín de Zárate, Pedro Sarmiento de Gamboa y Gregorio García. En una segunda parte, tomando como base de la presunción el encarcelamiento sufrido por Sarmiento de Gamboa en Londres (1586), se traza una línea vinculante entre el relato de este navegante-cronista sobre el descubrimiento de las islas Salomón y la *Nueva Atlántida*, obra de Francis Bacon (1627). La diferencia sustantiva radicaría, empero, en el traslado del mito atlántico a las aguas del océano Pacífico.

En el campo de la historia de las ideas, María Luisa RIVARA DE TUESTA presenta un breve estudio introductorio a la obra de fray Jerónimo de Valera, considerada como la primera publicación de carácter filosófico en el Perú: *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis et Duns Scoti logicam* (1610). Valera, mestizo de origen chachapoyano, era sacerdote franciscano y llegó a ser guardián del convento de San Francisco de Lima. La mayor parte del artículo está dedicada a reproducir, en traducción castellana, el índice de materias de dicha obra pionera, que trataba de la dialéctica de Aristóteles, de la naturaleza y propiedades de los universales predicables y de predicamentos tales como la sustancia, la cantidad, la relación y la cualidad.

Aparte de esa pieza excepcional, es un hecho cierto que gran cantidad de reflexiones, comentarios y testimonios de primera mano, aptos para reconstruir la evolución de las ideas y la vida académica en los siglos del Virreinato, permanecen aún empolvándose en archivos y bibliotecas de la América española. Si gran parte de ellos no han recibido todavía la atención que merecen, esto se debe a factores como su grafía de difícil lectura, su compleja escritura latina y su abigarrado juego escolástico de citas, argumentaciones y referencias sacras. Y también ha influido el inveterado prejuicio antiescolástico que por mucho tiempo ha dado en criticar las formas tradicionales de pensamiento, no contaminadas por la moderna racionalidad científica. Saliendo al paso de todo ello, Teodoro HAMPE MARTÍNEZ se ocupa de analizar los *Commentarii in Aristotelis metaphysicam*, un manuscrito inédito redactado en 1632 por el P. Leonardo de Peñafiel, jesuita criollo oriundo de Riobamba y profesor en el ilustre Colegio de San Pablo de Lima.

Desde la Antigüedad greco-latina se impuso la idea de que la república o conjunto social estaba compuesto por una diversidad de miembros con sus respectivas funciones, a semejanza del cuerpo humano. Luego de una compleja evolución, en la que la idea del cuerpo fue revestida de caracteres políticos y religiosos, pasó esta concepción a América por medio de los funcionarios y letrados de origen ibérico. Con abundancia de citas, Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS demuestra cómo se entendió durante el período colonial la coexistencia de las dos «repúblicas» de españoles e indios: ninguna de ellas podía desenvolverse de manera independiente, bajo riesgo de alterar el concierto y armonía de esa sociedad.

En una monografía de abrumadora erudición (como es usual en él), Guillermo LOHMANN VILLENA rastrea un conjunto de huellas documentales y bibliográficas acerca de la influencia ejercida por la Antigüedad clásica en el mundo literario y artístico del Perú colonial del siglo XVI. Se multiplican aquí las referencias a autores, obras y temas de la mitología greco-latina que aparecen en inventarios de bibliotecas particulares, portadas o citas textuales y escrituras notariales, manifestando inclusive el parentesco de algunos pobladores peruanos con escritores notables del Renacimiento español. Además, queda detalladamente expuesta la iconografía del arco que se levantó para celebrar la entrada del virrey marqués de Cañete en Lima (1590), monumento lleno de figuras y alusiones clasicistas.

Al género de la semblanza literaria pertenece el ensayo de Estuardo NÚÑEZ, veterano académico, en que se recorren las andanzas e inquietudes de un lusitano del siglo XVI, Henrique Garcés, que estuvo afincado por cerca de cuarenta años en el virreinato del Perú. Garcés desarrolló una exitosa labor como minero, metalurgista y recaudador de arbitrios, pero ejerció también el negocio de librería y papelería en Lima y fue a lo largo de toda su vida un activo promotor intelectual. A su regreso a la Península, en 1591, pudo darse el gusto de publicar tres traducciones al castellano, de las obras de Petrarca (toscano), Camoens (portugués) y Francesco Patrizzi (jurista sienés, que escribió en latín). Estas traducciones van acompañadas de composiciones propias de la inspiración poética de Garcés.

Otra contribución, la de Julio PICASSO MUÑOZ, estudia el prólogo y las notas críticas puestas por Juan de Guzmán, latinista gallego,

en su traducción de las *Geórgicas* de Virgilio (editada por primera vez en 1586). Guzmán, que era catedrático de retórica en Pontevedra y hombre con experiencia personal del Nuevo Mundo, describe jugosamente una serie de alimentos, costumbres, plantas, montañas, ríos y otros fenómenos de la naturaleza americana. Sin fijarse en los rasgos de la propia traducción, Picasso Muñoz se limita a comentar y glosar dichas anotaciones.

Entrando de lleno en el área de la crítica literaria, tenemos una reflexión sobre el carácter de tragedia que poseen los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, tanto en su primera parte como en la segunda (llamada *Historia general del Perú*). Carmela Teresa ZANELLI, quien enfatiza su carácter de relato con final desgraciado sobre los hechos de un linaje principesco, se remonta a los orígenes de la tragedia en Grecia antigua y desarrolla la evolución del concepto de lo trágico hasta el Renacimiento. Sobre la base de citas tomadas de Garcilaso, y teniendo en cuenta el trasfondo cultural del siglo XVI, demuestra la incidencia de los elementos trágicos en dicha obra maestra, cuyo discurso histórico culmina con la ejecución del último inca de Vilcabamba, Tupac Amaru.

Partiendo, a su vez, de la concepción de Bakhtin sobre el traslado de lo carnavalesco al lenguaje literario, Eduardo HOPKINS RODRÍGUEZ examina el tratamiento brindado a una diversidad de mitos clásicos en la poesía barroca satírica de Juan del Valle y Caviedes. De manera concreta, se observan los poemas referidos a las parejas mitológicas de Polifemo y Galatea, Narciso y Eco, Júpiter e Io, así como tres bailes de amor teatralizados. Según postula este ensayo, lo que se da en Caviedes es una actitud antirretórica, por la cual los procedimientos de carnavalización literaria son usados para desprestigiar fórmulas canónicas. Los ambientes y personajes remotos e idealizados de los mitos clásicos son carnavalizados al encarnarse, de manera satírica, en la baja sociedad limeña del Virreinato.

Densa y brillante interpretación es la que ofrece Ramón MUJICA PINILLA sobre la presencia de elementos clásicos en la cultura virreinal peruana, pues demuestra elocuentemente que la conquista de América no significó una ruptura radical con el pasado antiguo y medieval de Europa. Diversos motivos de la civilización grecolatina fueron retomados y puestos al servicio de la cruzada evangélica en Indias, tal como se observa en la literatura, las artes y el escenario

urbano. De modo particular, el investigador analiza las fiestas celebradas por la Universidad de San Marcos en 1656, con motivo de jurarse la devoción oficial de la ciudad de Lima a la Inmaculada Concepción de la Virgen María (según una relación impresa hasta ahora desconocida). La floración de referencias mitológicas en esa celebración católica revela el carácter profundo del Barroco hispanoamericano, un mundo que desarrolló la fábula, el emblema, el jeroglífico y las composiciones alegóricas para mostrar cómo el Espíritu Santo era el depositario de toda la verdad.

En semejante vertiente, Francisco STASTNY brinda una exposición sobre la presencia y desarrollo de temas mitológicos antiguos en el arte colonial de Hispanoamérica y, especialmente, en el virreinato del Perú. Tras la represión ejercida hacia los motivos de origen pagano durante la Contrarreforma, se extraerán en el siglo XVII algunos elementos clásicos para ser empleados con fines didácticos y retóricos, en contextos ya sea religiosos, literarios o cortesanos. Más tarde, los afrancesados exponentes de la Ilustración recogerán los modelos greco-latinos bajo la forma de ornamento curioso, pintoresco. Entre los ejemplos artísticos que se presentan destaca el minucioso examen de los azulejos realizados (por contrato de 1656) en la capilla de la Inmaculada Concepción de la catedral de Lima, donde figuran Baco, Ceres y otros personajes de la espiritualidad antigua.

En el plano de la jurisprudencia, el trabajo de Gorki GONZALES MANTILLA se orienta a precisar los elementos conceptuales que sostenían la noción jurídica de «persona», atribuida a los pobladores indígenas de América sobre la tradición del *ius commune* originada en el cuerpo legislativo de Justiniano. Se enfocan particularmente las teorías de Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas respecto a la condición humana del indio y los alcances del Derecho natural. En definitiva, según plantea el autor, la noción de persona heredada del romanismo sirvió como factor de resistencia en el mundo hispánico del siglo XVI, ante la presión de opiniones que trataban de imponer discriminaciones y divisiones raciales, acusando—en la línea de Aristóteles—una serie de caracteres que afectarían negativamente la humanidad de los indios.

Carlos RAMOS NÚÑEZ plantea una reflexión general, con abundancia de textos a la mano, sobre la consideración asignada a la costumbre como fuente generadora de Derecho (contrapuesta a la

ley) en el curso de la historia. En Europa occidental, al calor de las doctrinas racionalistas de Hobbes, Voltaire y Bentham, quedó liquidada la autoridad de la costumbre, y un camino semejante se siguió en España desde el advenimiento de la modernidad y de la centralización política. El Derecho indiano, sin embargo, por hallarse nutrido grandemente de normas consuetudinarias indígenas, extendió de manera peculiar la fuerza vinculante de los usos y costumbres, conforme se estilaba en el mundo clásico. Claro está que los legisladores coloniales de América reivindicaron esos usos sólo en la medida en que favorecían sus planes de dominación y aprovechamiento de la mano de obra nativa.

Diremos, por último, que José Carlos BALLÓN VARGAS, en sugestivo tratamiento, muestra la relación discursiva que ha vinculado los rasgos de la naturaleza peruana con la definición de una identidad nacional y la construcción de sucesivos proyectos políticos. En un recorrido por la cultura virreinal, se fija en el discurso naturalista de los cronistas tempranos, de los escritores criollos y de los científicos ilustrados del siglo XVIII. La perspectiva se centra sobre todo en las concepciones del jesuita José de Acosta, cuya *Historia natural y moral de las Indias* (1590) inaugura una «matriz discursiva nacional», basada en una relación especialmente significativa entre naturaleza, historia y lenguaje. La conceptualización de origen clásico de Acosta tiende, en suma, a una defensa del imaginario natural y social tradicional, con bloqueo de los procesos de individuación y de entendimiento intersubjetivo: favorece poco, pues, el desarrollo de una identidad colectiva.

Hasta aquí las líneas fundamentales de nuestro proyecto de investigación y del resultante conjunto de ensayos, que sintetiza los esfuerzos de quince estudiosos nacionales de diversas disciplinas⁷. Esperamos que el presente libro se halle a la altura de las expectativas cifradas en la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos, una institución relativamente joven (fundada en 1994) y de modesta envergadura. Su labor constituye todo un reto para un país como el nuestro, donde la dedicación clasicista sólo ahora empieza a cobrar vigencia académica y corporativa.

Al dar a luz esta obra, es necesario manifestar un reconocimiento a las instituciones y personas que hicieron factible su realización. Sin el apoyo económico y logístico de la oficina central de Unión Latina, en París (favorecido por un convenio especial con

UNESCO), y sin los gentiles donativos del Banco de Crédito del Perú, a través de su Gerencia de Relaciones Institucionales, no se hubiera podido llevar a cabo la investigación, redacción y composición de este material. En la puesta final de mi propio ensayo, acerca de los comentarios aristotélicos del P. Leonardo de Peñafiel, resulté sumamente beneficiado con una estancia de cuatro semanas como huésped de la Fondation Hardt –verdadero paraíso de los clasicistas– en Vandoeuvres, Ginebra. Para la edición misma del libro, hemos contado con el firme y entusiasta apoyo del Dr. Oswaldo Salaverry García, jefe de la Oficina General de Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

A todas las demás personas que también brindaron su colaboración a la empresa, y en especial a los autores que cedieron gentilmente su intelecto y su pluma, expreso las mejores gracias a nombre de la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos.

Lima, julio de 1998.

Teodoro HAMPE MARTÍNEZ.

- 7 Estos trabajos se presentan a continuación, respetando un cierto orden temático y manteniendo el sistema de referencias bibliográficas de cada uno de los autores. Sólo se han introducido algunas enmiendas con el objeto de uniformar la ortografía y reducir aquellas partes que se desviaban del foco central de atención.

Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII

Franklin Pease G. Y.

Los cronistas indios y peruanos no fueron ajenos, por cierto, al universo cultural de la Europa de sus tiempos. Éste ingresaba en sus obras tanto a través de las discusiones eruditas, científicas o teológicas, como en medio de la influencia de las tradiciones populares arraigadas en la vida europea. Luego de los momentos iniciales de los españoles en los Andes, donde éstos escribieron preferentemente en torno a su propia gesta de conquista de un mundo nuevo para ellos mismos, surgieron interrogaciones acerca de los vientos y las corrientes, interpretaciones astronómicas y otros testimonios de su preocupación por los estragos que la altura de la cordillera andina ejercía sobre los desprevenidos españoles. Pero también se hicieron presentes las inquietudes acerca de los orígenes de la población, y se hizo necesario explicar una historia antigua de los pobladores de las nuevas regiones conquistadas.

Todas las versiones clásicas sirvieron para ello. El Perú fue identificado con el Ofir bíblico, tierra de las minas del rey Salomón, pero también del Paraíso Terrenal. Los cronistas hicieron denodados esfuerzos por explicar América y los Andes desde sus propias experiencias. Así Agustín de Zárate, dejando testimonio de algunos de estos problemas, se ocupó de las corrientes y de su influencia en la navegación de las costas peruanas. Añadía en un pasaje de su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, informes acerca de las diferencias y similitudes climáticas que pudo observar entre la costa y la sierra. Decía que en esta última «hay invierno a los tiempos y maneras que en Castilla. Y al mismo tiempo que en la sierra es invierno, en la costa es verano»¹. Se aprecia en sus palabras una idea que continúa en imágenes populares de nuestros días, pues se identifica el invierno con la estación de las lluvias y el verano con la época seca; la imagen de Zárate continuó en cronistas

1 Zárate, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Amberes, Martín Nucio, 1555, Lib. I, cap. VI, f. 8v.

inmediatos –Cieza de León por ejemplo– y permanece cuando se indentifica el momento de las crecientes de los ríos costeros. Ello es una confusión, como se sabe, pues la temporada de lluvias de la sierra, que alimenta las crecientes de los ríos costeros, ocurre precisamente en el verano del hemisferio sur. A fin de cuentas, las estaciones son justamente opuestas en ambos hemisferios.

En otras páginas, el propio Zárate observaría que en la región sudcuatorial los días y las noches tenían igual duración, mientras que tal cosa no ocurría en las sureñas tierras chilenas. De lo último no tendría Zárate un testimonio personal que ofrecer, pues no viajó por aquella región². Otros autores, pocos años posteriores al tiempo de Zárate en el Perú, informaban que en la zona norte de Chile actual, es decir, en la región de Atacama, «...el invierno se comienza entrando el mes de abril y dura hasta en fin de junio. Y el verano es desde todo el mes de julio hasta todo el mes de setiembre. El estío, desde el mes de octubre hasta todo el mes de diciembre. Y el otoño desde todo el mes de enero hasta todo el mes de marzo. Y estos cuatro tiempos, que se contienen en un año de tres en tres meses cada uno, no se conocen en este despoblado [de Atacama], por las grandes nieblas y nieve que en él caen y aires que en él corren, porque jamás llueve en abundancia, solamente se ve en las nieblas que hace en el invierno u otoño. Asimismo se conocen en las nieves grandes que en muchas partes del despoblado caen en el tiempo del invierno...»³. Al escribir este texto, Gerónimo de Vivar dejaba nuevamente en situación confusa la descripción climatológica del Pacífico sur.

Como otros autores de su tiempo, Agustín de Zárate empleaba informaciones de diverso rango y procedencia, aparte de sus propias observaciones. En casos, intervenían en dicho autor, como en otros, prejuicios visibles, como cuando parece relatar las consecuencias de una observación etnográfica y escribe que los habitantes

2 «... hace la diferencia el día de la noche según el tiempo, que es por la orden que en Castilla, como está dicho. En la tierra del Perú y en la provincia de Tierra firme y en todas las tierras vecinas a la línea equinoccial la noche es igual con el día todo el año, y si algún tiempo crece o mengua en la ciudad de los Reyes no es distancia que se eche de ver notablemente...» Zárate, *op. cit.* Lib. III, cap. II, f. 58.

3 Gerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (1558), edición de Leopoldo Sáez-Godoy, Berlín, Colloquium Verlag, 1979, p. 26.

costeños de la región sud-ecuatorial «tienen los gestos ajudiados, hablan de papo como moros»⁴. Era preocupación de sus tiempos establecer la relación de los habitantes de América con la historia antigua aceptada, es decir, aquella procedente de los textos bíblicos y de la historia conocida del mundo greco-latino, y se discutía entre otras hipótesis el origen judío de la población americana. Éste sería un tema que años más tarde, resucitaría vigorosamente en las historias escritas sobre el Nuevo Mundo. El segundo juicio que emitió Zárate en las frases anteriores citadas, remite a una apresurada comparación con los árabes hispánicos. *Papo* era denominada la parte «debajo de la barba inferior... que colinda con el cuello» (Covarrubias); es posible que la observación se refiera a la pronunciación gutural de los pobladores.

Añadía el mismo cronista que los habitantes de la región costera norteña eran «dados al pecado nefando a cuya causa maltratan sus mujeres y hacen poco caso dellas, y andan trasquilados sin otra vestidura que unos pequeños refajos con que cubren sus vergüenzas... ». La afirmación podría no provenir, por cierto, de la experiencia del propio Zárate en la región, sino de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómora, publicada originalmente en 1552, tres años antes de la primera edición de la obra de Zárate: las afirmaciones de ambos coinciden cercanamente y debieron redactarse teniendo en cuenta confusiones diversas y prejuicios establecidos. Gómora no vino nunca al Perú, si bien pudo disponer de informaciones de autores que sí vinieron a él. En el mencionado asunto es visible que se emplearon estereotipos conocidos y eurocéntricos, que eran conocidos desde la Antigüedad para señalar la inferioridad de pueblos extraños, a la vez, la presentación de la desnudez de los habitantes era un tópico propuesto, desde tiempos medievales, para identificar a los

4 Zárate, *op. cit.*, f. 5-6v; vid infra. Otros casos similares son proporcionados por el presunto Miguel de Estete, el autor de la *Noticia del Perú*; indica que Atahualpa recibió a Hernando Pizarro «sentado en una sillecita, muy baja del suelo, como los turcos y moros acostumbran acostarse», recuerda que al santuario de Pachacama «iban como los moros y turcos van a la casa de la Meca», y añade que hay un camino que iba «hasta dar en una laguna dulce, donde está una mezquita que se dice Titicaca» (Miguel de Estete en Carlos A. Larrea, ed. *El descubrimiento y la conquista del Perú*. Separata del *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 1, 3, Quito, 1918,

habitantes de tierras ignotas y hasta paradisíacas. Con ellos cohabitaban monstruos y gigantes; también las amazonas aparecían relacionadas con las regiones vecinas al Paraíso bíblico, a las tierras fabulosas del oro y la quimera.

Lo último constituyó un conjunto de tópicos que se generalizó en los cronistas americanos, aunque tenía cercanas elaboraciones medievales, claramente visibles en los libros de caballerías. En ellos aparecían no sólo arquetipos heroicos, sino también modelos de situaciones concretas. De ese mundo eran parte las amazonas y los gigantes, aparte de otros monstruos. Las primeras aparecían en los límites del mundo concreto y conocido y, como se dijo, en las vecindades de lugares de riquezas fabulosas. Los españoles las buscaban afanosamente desde sus primeros tiempos americanos, así ocurrió en las expediciones a la Florida o a las regiones del norte de México; terminaron las amazonas avecindadas para siempre en la geografía peruana y brasileña, dando nombre al gran río que va de los Andes al Atlántico, justamente en la región donde los visionarios expedicionarios del siglo XVI buscaron el Dorado. Como las tierras fabulosas eran identificables en la información bíblica—que ofrecía la versión de la más antigua historia—, los europeos identificaron muchas veces las tierras ricas del Perú con el Ofir, el reino de fabulosas riquezas de donde había extraído legendarias cantidades de oro el rey Salomón⁵.

Los gigantes, por su parte, eran buscados en los tiempos originarios del mundo, y así fueron introducidos en muchas versiones míticas americanas; por ello abundan las referencias a que en determinados lugares (o en tiempos antiguos) podían identificarse restos óseos de grandes dimensiones—como ocurría en textos que hablaban de los gigantes en la península de Santa Elena, en el actual Ecuador—, y los mitos registrados por los cronistas (entendidos como «leyendas» o fabulaciones, cuando no transformados en historia) hablaban a veces de una edad remota del mundo donde los gigantes andaban sobre la tierra⁶. Si bien no alcanzaron

p. 22, 28 y 33.

5 Acerca de la amazonas, véase las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo y las cartas de Hernando Cortés. Citaremos, entre otros estudios, William Blake Tyrrell, *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978; e Irving A. Leonard, «Conquerors and Amazons in Mexico», *Hispanic American Historical Review*, XXIV, 4 (1944), p. 561-579. También revítese

a poblar plenamente los relatos de las crónicas peruanas, desde los primeros escritos referentes al Mundo Nuevo se habló de seres extravagantes, sobrevivientes de las descripciones de la antigua mitología greco-latina, concurrentes con textos de los sabios helenos que, partiendo de la distinción entre griegos y bárbaros (Herodoto, por ejemplo), señalaban a los habitantes de mundos ignotos y limítrofes con los «confines del mundo»⁷. Los bárbaros no sólo eran «hombres sin *logos*» (*logos* era empleado en doble sentido: tanto quería decir palabra como razón, y se entendía que los bárbaros carecían de ambas), además, eran hombres sin cabeza, con los ojos, la nariz y la boca en el pecho; hombres con una sola pierna que caminaban a saltos; otros con cabeza de perro o de otros animales. Estos singulares seres habitaban, según las creencias populares europeas, los lugares extremos o ignotos, y no sólo aparecieron en las primeras versiones escritas que hablaban de América (aún sin verla), sino que también ilustraron mapas y grabados divulgados en Europa, donde se dibujaban los contornos y los habitantes de un mundo nuevo. Son más escasas las referencias en los autores que hablan de los Andes.

En cambio, los hombres salvajes sí poblaron las crónicas americanas. Posiblemente el estereotipo se origine en el Evangelio según San Lucas. Allí, se afirmaba un sujeto de tal ralea, que era poseído por demonios y «que ni sufría ropa encima ni morada en casa, sino en las cuevas sepulcrales»⁸.

Amazonas y salvajes, gigantes y otros monstruos poblaron las páginas y la memoria oral europea con raíces clásicas, siempre en los límites del mundo conocido; figuraban en las frecuentes

Gaspar de Carvajal, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, edición de Jorge Hernández Millares, Biblioteca Americana, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, y sobre el Ofir, el artículo de José Durand, «Perú y Ophir en Garcilaso Inca, el jesuita Pineda y Gregorio García», *Histórica*, III, 2, Lima, 1979, p. 35-55.

- 6 Véase, por ejemplo, Zárate, *op. cit.*, Lib.I, cap. V, f.7; Giovanni Anello Oliva, *Historia del reino y provincias del Perú* (1631), ed. de Juan Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso, Lima, 1895. Lib. I, cap.2, p.25.
- 7 Véase el reciente artículo de Carlos García-Gual, «La visión de los otros en la Antigüedad clásica», en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Esteves, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, eds. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I (7-34),

referencias mencionadas por los autores del XVI tardío y del XVII inicial que, como Gregorio García, utilizaban sin ambages los criterios escolásticos de la autoridad incontestable de los clásicos. Tal ocurrió con Isidoro de Sevilla, que se había ocupado de monstruos diversos en su enciclopedia y fue citado precisamente por García entre sus fuentes, al igual que otros autores difundidos en sus días, como Adam de Bremen, obispo que descubrió monstruos en un conocido bestiario. Colaboraron en la elaboración de los bestiarios del XVI europeo autores previos como John Mandeville o Marco Polo, célebres viajeros, o autores que tuvieron éxito como Pedro de Ailly y aun Johannes Boemus⁹. Junto a los faunos, unicornios y hombres de mil formas monstruosas, poblaban América en las crónicas, las amazonas y los gigantes. Lo interesante es hallar una continuidad entre las afirmaciones de García y la actualidad.

Tales informaciones sobre seres extraños habían circulado no sólo entre los autores españoles en América, sino también entre autores mexicanos; Fernando Alvarado Tezozómoc mencionaba hombres de un solo pie, y otros con la cabeza en el pecho, originados sin duda en fuentes europeas; fray Francisco de Escobar incluía tribus enteras que vivían oliendo los alimentos (los «Xamoco Huiche»)¹⁰. Un origen probable de estas versiones se encontrará en Plinio, quien hablaba de los Astomi, habitantes mitológicos del Alto Ganges¹¹.

Un autor de fines del siglo XVI e inicios del XVII los ubicó en el virreinato del Perú. Fray Gregorio García, autor de diversas obras

especialmente p. 24 y ss.

- 8 Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Barcelona, Akal, 1986, p. 179, citando a Lucas 8, 27.
- 9 Sobre Isidoro de Sevilla, ver Luis Weckman, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984, t. I, p. 71 y ss; García lo incluyó entre sus fuentes, no así a Adam de Bremen. La segunda edición de la obra de García (1729) realizada con notorios añadidos por Barcia, sí incluyó al último en un amplio y farragoso conjunto de información bibliográfica. Boemus sí fue mencionado en la primera edición de García; cfr. Johann Boemus, *Omnius gentium mores, leges, ritus, ex multis clarissimis rerum scriptoribus* [1520], que había sido traducido al español por Francisco Thamara, *El Libro de las Costumbres de todas las gentes del mundo, y de las Indias, traducido y compilado por el Bachiller Francisco Thamara Cathedrático de Cádiz, Y dirigido al ilustrísimo señor*

vinculadas al origen de los pobladores americanos y la evangelización, mencionaba estos extraños seres en la región norteña de los Andes, e incluso llegó a afirmar que tuvo conocimiento de una mujer así nacida que habitaba en la zona de Loja. Indicó que parte de su información provenía de la obra de Juan Diez de Betanzos, pero cuando se hizo público, recientemente, el texto completo de la última, se pudo verificar que no contiene dicha información. Lo interesante es comprobar que esta tradición, proveniente de lejanos mitos mediterráneos, pervive en tiempos modernos. En la década de 1940, John H. Rowe halló en la región de Guambía (Colombia) una versión oral que hablaba de la existencia de dos mundos; uno habitado por seres normales y otro, subterráneo, donde vivían seres que carecían de aparato digestivo (de ano), que se alimentaban de oler flores y que defecaban transpirando por la espalda. En el relato de Guambía, un personaje denominado Pedro de Urtimaris descendió al mundo de abajo y, viendo estos seres, trató de curarlos «abriéndoles un huequito con un palito» para que pudieran defecar. Al matar a algunos debió regresar apresuradamente a este mundo, trayendo consigo el maíz blanco y el algodón. Lo importante es no sólo la asunción de un mito mediterráneo por los pobladores del área de Guambía, sino también la introducción de un personaje proveniente de la novela picaresca del Siglo de Oro, Pedro de Urdemales, transformado aquí en el héroe cultural de un grupo étnico andino.

Más abundantes son las referencias a las sirenas, originadas en célebres páginas homéricas, asociadas ciertamente con los manatíes que se venían observando en América desde los tiempos colombinos; generalmente se ocuparon de éstos los autores antillanos, como Gonzalo Fernández de Oviedo, aunque en el caso de

don Juan Claros de Guzmán, Conde de Niebla etc., Amberes, Martín Nucio, 1556.

10 Weckmann, *op. cit.*, t. I, p.72.

11 «Se trataba de gentes que, careciendo del sistema digestivo, vivían exclusivamente del aroma de las plantas; emparentados sin duda con los corismapos, cuyo único alimento era el olor de los frutos. Esas leyendas quizás influyeron en la creencia de Juan de Cárdenas, expresada en 1589 o 1590, de que «el indio chichimeco se sustentaba sin beber jamás... comen la tuna... chupan la hoja del nopal y del cozollo de la lechuguilla... cuya humedad tiene los propios efectos del agua» (Weckman, *op. cit.*, t. I, p. 96, citando a Heinz Mode, *Fabulous Beast and Demons*, London, Paidon, 1975; R. Blanco Fombona, *Los conquistadores españoles del siglo XVI*,

los Andes fueran mencionados por escritores como el jesuita Bernabé Cobo; éste recordó que se les llamaba *pejemulier*¹². Finalmente, las cartas de Juan de Salinas Loyola, explorador del río Ucayali, mencionaron la presencia del manatí en la cuenca de aquel río¹³.

Los manatíes habían sido famosos en los textos americanos desde que fueron identificándose con las sirenas mitológicas. Un manatí fue, sin duda alguna, la famosa «sirena» que Felipe II llevó a Italia en su juventud, según un texto de Marco Guazzo lo recordaba. Guazzo escribió en su *Historia di M. Marco Guazzo delle cose degne de memoria* (Venecia, 1552): «Había el príncipe (Felipe) traído con él tres sátiros recién llegados de las Indias, el uno de diez y el otro de cuarenta años, y una hembra, y también una sirena, pero muerta...»¹⁴. En la mitología griega, los sátiros eran representados de distintas formas: con la parte inferior del cuerpo de caballo o de macho cabrío, también a la inversa, pero casi siempre con cola. Se les asociaba con una sexualidad desaforada. Así, como los sátiros eran colocados en América en el texto de Guazzo, monstruos y seres fantásticos la poblaron en versiones legendarias recogidas en los relatos de los cronistas. Las Amazonas y las sirenas tuvieron más larga y duradera suerte; las primeras dieron nombre a la extensa región al este de los Andes centrales y las segundas continuaron figurando en la iconografía andina colonial¹⁵.

La historia occidental

Se ha repetido que los primeros cronistas estuvieron más dentro de una línea que relataba los propios hechos de los españoles en los Andes. Pero en el siglo XVI comenzaron a escribirse libros que buscaban obtener una historia integrada, para ello era preciso aceptar el origen monogenista de la humanidad, y también —

Madrid, 1920, y Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de la Indias* [¿1589-90?] México, 1965).

12 Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653), edición y estudio preliminar de Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles (2ª impresión), Madrid 1964, t. I, p. 293-294.

13 Juan de Salinas Loyola, «Relaciones», en Marcos Jiménez de la Espada, ed. *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Atlas, 1965, t.III, p. 207, passim.

como una consecuencia— explicar la forma como los antiguos habitantes habían migrado del Viejo Mundo al Nuevo.

En las primeras versiones de las crónicas peruanas aparecen datos sueltos acerca de estos problemas. Se han citado anteriormente las frases que dedicaba Agustín de Zárate a describir a los habitantes de la costa sudcuatorial del Pacífico. La coincidencia con Gómara es clara, y Raúl Porras pensó que el último pudo conocer el manuscrito de Zárate en los años en que éste tuvo inédita su *Historia*; no hay prueba definitiva de ello. El propio Zárate iniciaba su *Historia* con unas páginas en las que recordaba el *Timeo* de Platón y el mito de la Atlántida, para hablar del origen de los americanos; visiblemente, la segunda edición de Zárate eliminó los capítulos sobre religión andina, en los que el autor se explayaba. Años después, hacia el final del siglo XVI, el P. José de Acosta volvería sobre las discusiones acerca del origen mediterráneo de los pobladores de los Andes.

Pero fue en el siglo XVII cuando se escribieron historias más complejas que buscaban una integración de los Andes y su población en una historia universal diseñada desde Europa. Su antecedente podría encontrarse fácilmente en obras como las de Pedro Mártir de Anglería o de fray Jerónimo Román, quienes escribían desde Europa con noticias americanas¹⁶.

En las llamadas crónicas «conventuales» es donde aparece más claramente esta figura. El agustino Antonio de la Calancha publicó su *Crónica moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín* en 1638-39 (un segundo volumen apareció años después). Calancha era criollo nacido en Chuquisaca (La Plata), capital de la Audiencia de Charcas; ingresó a la Orden de San Agustín y llevó a efecto sus estudios en el Colegio de San Ildefonso de Lima, alcanzado a graduarse de doctor en la Universidad de San Marcos, como recordara bien Riva Agüero, quien destacó sus afanes monásticos y su interés en la fundación de recoletas agustinas. Dejó testimonio de sus intereses astrológicos, y afirmó haber redactado un tratado sobre el asunto, que se ha perdido. Cronista de la provincia de su Orden, murió en Lima en 1654¹⁷.

14 Citado en José Durand, *Ocaso de sienas, esplendor de manatíes*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 109-111.

Se ha indicado, con razón, que Calancha «aplicó la historia del Génesis al Nuevo Mundo»¹⁸. En realidad, lo que hacía el fraile agustino era aplicar a las poblaciones andinas el esquema histórico en vigencia en buena parte del pensamiento europeo de aquel entonces. Así era posible escribir una historia andina: puesta en relación con la historia universal, en realidad europea.

En Calancha la historia de los Andes tomaba, de esta forma, un rumbo claramente diferente al de los demás cronistas clásicos, si bien sugerido por Acosta y otros autores previos: se integraba en una historia de la evangelización, donde ésta era el eje fundamental de la historia del hombre. Se trata de un criterio extendido en la explicación histórica europea. La universalidad que alcanzaba Europa en su expansión ultramarina se vinculaba estrechamente con la forma de hacer una historia de la humanidad. Es el mismo eurocentrismo que presidió grandes elaboraciones de la historia desde los griegos y romanos (aceptados después rápidamente por la Europa medieval y sobre todo renacentista) hasta la propia historia europea moderna. Desde San Agustín a Hegel y Marx, el eurocentrismo tuvo un carácter preponderante. En la actualidad aún mantiene su importancia, aunque el desarrollo contemporáneo de las ciencias del hombre tiende a discutirlo cada vez más apasionadamente.

Pero las pautas del eurocentrismo no se reducían a centrar en la vida europea los ejemplos, o en el pasado europeo, real o imaginado, los orígenes de las cosas del presente, sino también a dotar a este pasado de características que empalmaran con la historia admitida por los europeos de otras partes del mundo; así ocurrió con las versiones hebreas del pasado, aceptadas por el cristianismo como la única historia antigua verdadera e incorporadas así a la historia de Europa en formación. Como uno de los elementos

15 Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980, p. 46 y ss.

16 Pedro Mártir se hizo célebre en los propios días de los descubrimientos colombinos, cuando se publicaron sus epístolas en 1530, conocidas desde luego en años previos, a partir de 1504. Sobre este autor hay una amplia bibliografía, véase Gerbi (5); Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964, p. 52 y ss.

17 José de la Riva Agüero, *La Historia en el Perú*, Lima, 1910, p. 231-233.

18 Sabine Mac Cormack, «Antonio de la Calancha: un agustino del

aceptados en la Europa del otoño de la Edad Media era que la antigüedad y continuidad daban legitimidad a las situaciones e instituciones del presente, era importante establecer los orígenes, cuanto más remotos mejor, y si era posible entroncarlos con la historia bíblica, mejor aún.

Por ello no sorprende encontrar en la Europa de inicios del XVII, y por cierto en tiempos posteriores, el éxito que alcanzaron falsificaciones como las de Annio de Viterbo, nacido Giovanni Nanni, fraile dominico que alcanzó fama de sabio y gozó de favores papales, quien editó a inicios del siglo XVI una serie de autores de la Antigüedad clásica supuestamente hallados por él habiendo estado perdidos, como Beroso, Fabio Pictor, Marco Porcio Catón, Menethón, etc.¹⁹ Fabio Pictor, por ejemplo, fue uno de los primeros historiadores romanos, habiendo escrito en griego; se menciona que su obra se llamaba *Historia*, y de ella sólo se conservan fragmentos acerca de la segunda guerra púnica, en la cual participó; fue, recuerda Shotwell, la fuente más importante de Polibio sobre este último conflicto²⁰.

La más célebre entre las falsificaciones de Annio de Viterbo fue la obra de un autor caldeo llamado Beroso; de éste no se conoce obra completa, sino fragmentos conservados por Flavio Josefo y por Eusebio. Annio de Viterbo editó a Beroso, incorporándole una serie de historias de su propia cosecha. Beroso había escrito una historia de Babilonia y un análisis de su tiempo, pero Annio se las arregló para añadirle unas versiones ampulosas que hacían llegar a España —ya identificada como tal, a su juicio, en fines del siglo III e inicios del II a.C., cuando escribió Beroso— a Túbal, nieto de Noé e hijo de Jafet. De esta manera, podía establecerse la antigüedad del reino hispánico, pues de éste derivaría la monarquía española²¹. Buscó relieve político al dedicar su obra a los Reyes Católicos, y se encontraba subordinado al embajador castellano en Roma. Su

siglo XVII en el Nuevo Mundo», *Bulletin Hispanique*, t. 84, Bordeaux, 1982, p. 67-68.

19 Annio de Viterbo había nacido 1432 en Viterbo, bajo el nombre de Giovanni Nanni; se hizo fraile dominico, y en 1499 fue nombrado por Alejandro VI *magister sacri palati*. Murió en Roma en 1502. En 1498 publicó en Roma *Antiquitatum variarum volumi XVII cum commentaris*, que «ponen al día una serie de obras históricas antiguas que se creían perdidas (Beroso, Fabius Pictor, Catón, Manethon, etc.) y que Annio pretendía haber encontrado» (Fueter,

propuesta hizo palidecer las discusiones en boga sobre las ya difundidas versiones acerca de la presencia de Hércules en España, puesto que proporcionaba una alternativa «histórica» frente a una más fácilmente calificable de mitológica o fabulesca²².

Los cronistas que escribieron en los Andes y que tuvieron una formación monástica, ciertamente mayor que la de los escritores de las décadas anteriores al virrey Francisco de Toledo, tuvieron acceso a las versiones del falso Beroso. Justamente Calancha lo citó en diversas ocasiones²³; pero entre los autores de aquellos tiempos que siguieron, directa o indirectamente, las falsificaciones históricas de Annio de Viterbo se encuentran autores tan prestigiados como el padre Miguel Cabello Balboa, fray Buenaventura de Salinas y Córdova, fray Bartolomé de las Casas, fray Gregorio García, y otros autores como el oidor limeño Diego Andrés de Rocha.

En realidad, el falso Beroso había ingresado al ámbito de la historia americana que se escribía en el siglo XVI desde sus inicios; Gonzalo Fernández de Oviedo afirmaba que «sabemos por Beroso que Híbero, segundo rey de España, hijo de Túbal, dio nombre al río Hebreo...» (*Historia*, Lib.II, cap.3). Lo que buscaba Oviedo era demostrar que las islas de Santo Domingo, Cuba, etc. habían sido posesiones de la corona española desde los tiempos

Eduard, *Historia de la historiografía moderna*, trad. de Ana María Ripullone, Buenos Aires, Nova, 1953, I, p. 150-151).

Precisando datos sobre el dominico, Caro Baroja recuerda que su reputación se habría basado en escritos sobre el imperio turco (Giovanni, *Tractus de Imperio Turconum*, Génova, 1471), aparentemente originados en sus propios sermones, pues Nanni propuso una cruzada. Menciona otras obras, e incluso propuestas, como la calificación de Mahoma como el Anticristo. Su obra de falsario tuvo otros derroteros (Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia, en relación con la de España*, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 49 y ss.).

20 James T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo*, trad. de Ramón Iglesias, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 294-295, *passim*.

21 Berosi. *Chaldei Sacerdotis Reliquorumque consimilis argumenti auctorum*. De antiquitate Italiae ac totius orbis, eum F. Ioan Annii Viterbensis Theologi comentatione et auxes (1498), Lyon, Joannes Temporale, 1555. Agradezco al Profesor Juan Gil, de la Universidad de Sevilla, por haberme permitido consultar su ejemplar de esta edición. Véase Shotwell, *op. cit.*, p. 118-120, y Benito Sánchez

primigenios de la historia; ello fue criticado tempranamente por el propio Hernando Colón, mientras el célebre historiador jesuita Juan de Mariana (1539-1624) se dedicó a demostrar cuidadosamente algunas de las falsías de Annio de Viterbo. Al editar completa la *Historia* de Oviedo en el siglo XIX, José Amador de los Ríos se detuvo en recordar estas críticas, añadiendo la de Antonio de Herrera²⁴.

De esta manera, el falso Beroso y sus historias ingresaron al universo de la explicación americana de los cronistas que entendían, como Calancha, que debían fundar la historia andina en la experiencia histórica europea y específicamente española. No sorprende encontrar, después, que Guamán Poma de Ayala aceptara sin rodeos que los primeros hombres andinos habían sido descendientes de Noé. Pero no solamente ingresaron estas ideas y las historias de Túbal a través del falso Beroso, sino también de autores posteriores que lo siguieron, como ocurre con fray Tomás de Maluenda, citado al respecto por fray Buenaventura de Salinas²⁵, pero muy conocido por los cronistas de órdenes religiosas desde los tiempos de Las Casas.

Las crónicas conventuales son, así, producto de escritores distintos que los primeros cronistas. Su tema y su mayor preocupación universalista requerían de un ambiente que sólo las bibliotecas de los conventos urbanos podían proveer; estos autores eran eruditos bien informados acerca del desarrollo de la historiografía y de las diferentes tesis que se propalaban en su tiempo, fundamentaban sus asertos con abundantes referencias a autores clásicos y, por cierto, a los teólogos que habían analizado el cristianismo desde tiempos medievales iniciales (y añadían los numerosos comentarios que habían encontrado espacio en los medios inte-

Alonso, *Historia de la historiografía española*, 2ª ed., Madrid, 1947, I, p. 371.

22 Robert B. Tale, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970, p. 27, *passim*.

23 Por ejemplo, Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín* (1638), edición de Ignacio Prado Pastor, Lima 1974, t.I, p. 210, 215. Se encontrará en otros cronistas conventuales, como Gregorio García, y en la biblioteca del Inca Garcilaso.

24 Véase la nota de Amador de los Ríos en Oviedo (7), I, p. 18 n; también la anotación de Gerbi (5), p. 327, n. 94. El P. Mariana había, en realidad, disentido parcialmente con el falso Beroso (Annio de Viterbo), pero aceptó que Túbal «vino a España; mas en qué lugares hiciese su asiento, y qué parte de España primera-

lectuales, también conventuales, europeos). Ello reforzaba su criterio de elaborar una historia como consecuencia del proceso lineal de evangelización y, en ese sentido, eran también tempranos evolucionistas que veían la historia humana como una continua e inexorable carrera hacia el Juicio Final que signaría el fin de los tiempos del hombre sobre la tierra. La historia de los cronistas — no sólo la de los mencionados conventuales— era providencialista, entendía el devenir como la manifestación directa de la voluntad de Dios en la vida del mundo, y aceptaba claramente que la historia finalizaría con el Juicio. Con éste se iniciaba el Nuevo Reino eterno.

Esta concepción obligó a los autores a otras búsquedas de testimonios bíblicos referentes a las migraciones de otros mundos, y se trabajó entonces sobre la dispersión del género humano luego de la crisis de la torre de Babel, y el problema de las tribus emigrantes de Israel en tiempos muy remotos, a las que se trató

mente comenzase a poblar y cultivarla, no lo podemos averiguar» (Juan de Mariana, *Historia General de España*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1854, I, p.7). Su crítica se centraba en la fundación de ciudades y el origen de sus nombres; sin embargo, más adelante señalaba: «Dirás: concedido es a todos y por todos consagrar los orígenes y principios de su gente y hacerlos más ilustres de lo que son, mezclando cosas falsas con las verdaderas, que si a alguna gente se puede permitir esta libertad, la española por su nobleza puede, tanto como otra, usar de ella por grandeza y antigüedad de sus cosas. Sea así y yo lo confieso, con tal que no se inventen ni se escriban para memoria de las venideros fundaciones de ciudades mal concretadas, progenies de reyes nunca oídas, nombres mal forjados, con otros monstruos sin número de este género, tomados de los consejos de las viejas ó de las hablillas del vulgo; ni por esta manera se afecte con infinitas mentiras la sencilla hermosura de la verdad, y en lugar de luz se presenten a los ojos tinieblas y falsedades; yerro que estamos resueltos de no imitar, dado que pudiéramos dél esperar algún perdón, por seguir en ello las pisadas de los que nos fueron delante, y mucho menos pretendemos poner en venta las opiniones y sueños del libro que poco ha salió con nombre de Beroso, y fue ocasión de hacer tropezar y errar a muchos... » (Ibíd., p. 7). Las mentiras eran concretamente que «Noé, después de largos caminos venido a España, fue el primero que fundó a Noela en Galicia y a Noega en las Asturias... Ni queremos recibir lo que atañe dicho libro, que el río Ebro se llamó Ibero en Latín, y toda España se dijo Iberia de Ibero, hijo de Noé...» (Loc. cit.)

- 25 Buenaventura de Salinas y Córdova, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo. Pirú*, estudios de Luis E. Valcárcel y Warren L.

de encontrar en América. Pero ingresaba rápidamente otro problema, y era la necesidad de explicar que el Nuevo Mundo que ellos mismos historiaban debía haber ingresado también en el proyecto original de la evangelización realizada por los apóstoles de Cristo, y muchos autores dedicaron tiempo y esfuerzo a identificar el paso por América de San Bartolomé o Santo Tomás²⁶.

Así se explica también que los cronistas confundieran muchas veces las divinidades relatadas por los mitos americanos con apóstoles cristianos, que afirmaran que los hombres americanos habían llegado al conocimiento del verdadero Dios a través del razonamiento, que supusieran incluso en los primitivos pobladores de América virtudes evangélicas. Intentaban integrar el mundo nuevo dentro de una historia judeo-greco-cristiana y lineal. Éste es, en realidad, un amplio asunto que requiere de nuevos análisis y de trabajos específicos que, en el caso de los cronistas andinos están en buena parte por hacerse.

La romanización del pasado incaico

Este es un tema amplísimo. Al margen de los primeros cronistas, fue ganando rápidamente terreno una imagen romanizada del Inca. Es a partir de los tiempos de Juan de Betanzos y de Cieza de León (es decir en los primeros años de la década de 1550), que tal noción comienza a tomar cuerpo. Anteriormente ni se había mencionado la palabra Inca en las crónicas, con la sola excepción de emplearla como un nombre propio; sólo el presunto Miguel de Estete incluyó una frase hacia 1542: «*Ingua*, que quiere decir rey». A partir de Cieza de León y Betanzos disponemos, no sólo de un Inca que se comporta como un emperador romano, sino de una lista de 12 incas, y alguien podría proponer una relación con los

Cook, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957, p. 10, 11.

- 26 Muchos cronistas se ocuparon de este asunto, pero específicamente pueden encontrarse referencias en Alonso Ramos Gavilán, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), ed. de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1988, p. 53 y ss.; véase asimismo, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, t. I, p. 92-93. Juan Carlos Estenssoro halló evidencias de la utilización de una biografía de Santo Tomás para contar la historia de Tunupa, divinidad andina altiplánica... (comunicación personal); Calancha encontró «evidencias» de la presencia de Santo Tomás en la costa

doce Césares de Suetonio, 12 biografías de incas en un esquema solar. La gran distinción podría hallarse en el hecho de que las informaciones acerca del culto solar son altamente confusas hoy día; si lo hubo en los Andes, no fue con las características de culto masivo expandido mediante una suerte de evangelización, como pensaron los cronistas; hubo muchos y localizables cultos solares, pero el de los Incas fue estrictamente restringido a la dirigencia cuzqueña. En Roma sí había un culto solar, el culto solar de Emesa, que fue desplazado por el cristianismo. Tal imagen romanizada de un culto solar ha contribuido a definir la historia incaica.

Los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega definieron una vez más el Cuzco a la manera romana: como un *umbilicus mundi*, actúa de consonancia con su propia imagen de un Imperio incaico como el romano. Cuando Pedro de Cieza de León se refiere a Carlos V, lo retrata en una frase como «Carlos Semper Augusto, emperador de los romanos»; la imagen del imperio está presente en todos los autores de la época.

Así no sorprende que las vírgenes finalicen caracterizando parte del culto solar; antes de 1550, los cronistas hablan de las mamacunas primero y de las acllas después, tratándolas como un harén musulmán. Más adelante se van caracterizando más claramente como si fueran vestales romanas. Hay, entonces, un primer momento en que la identificación de los europeos se encuentra más cercana a la imagen del único pueblo infiel que conocían los españoles en el siglo XVI: los árabes; pero hay un segundo tiempo en que se van imponiendo concepciones definidas a través de la historiografía romana y a través de la influencia de los autores romanos en los cronistas, que empiezan a citarlos profusamente. Esto se aprecia en autores que tuvieron una cultura clásica, como Agustín de Zárate, pero mucho más efectivamente a partir de la

central peruana y las informaciones sobre este asunto se generalizaron en las crónicas. West anota que la confusión que rodeó el mito de Quetzalcoatl llegó a hacer creer que Santo Tomás había predicado en América; Delno West, «Medieval ideas of apocalyptic mission and the early Franciscans in Mexico», *The Americas*, XLV, 3, Bethesda, Maryland, 1989, especialmente p. 299-300, pero piensa que Gregorio García concluyó que tal predicación apostólica no existió (v. Gregorio García, *El origen de los indios de el Nuevo Mundo*, edición facsimilar, prólogo de Franklin Pease G.Y., México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 262 y 325); su otro libro

década de 1550.

En otras ocasiones me he referido a la forma como el Inca Garcilaso relata las conquistas incaicas bajo la influencia de Julio César. A nadie sorprenderá ello si se recuerda la existencia de una abundante bibliografía romana en la biblioteca del Inca historiador. Asimismo, Garcilazo empleó ejemplos romanos, destinados a proporcionar una imagen ética de la conducta de los dirigentes latinos para definir a los Incas con similares prestigios²⁷. Otros cronistas – Cieza de León – habían usado similar recurso con anterioridad. Pachacuti o Huiracocha es un desterrado que salva a la ciudad eliminando al rey anterior.

Puede recordarse que la versión de las crónicas acerca del derecho incaico está totalmente influida por el esquema romano, la organización política también, la organización decimal tan influida en los cronistas por el sistema de decurias y centurias; finalmente una organización de la sociedad cuzqueña en panacas, ha hecho pensar en que éstas son presentadas de la misma forma que los *demos* griegos. Textos de Aristóteles y otros autores helénicos definían la última revolución después de Clístenes como un sistema mediante el cual los descendientes de un antepasado común formaban un gran organismo familiar, esto que se aplicaba a Roma por los historiadores, resultaba ser un modelo equivalente a lo que es el ayllu cuzqueño en los cronistas, un ayllu romanizado.

Todo ello obliga a una relectura de las crónicas, puesto que anteriormente se las entendió como una suerte de repositorios de información. Hoy vemos que fueron libros escritos por historiadores que emplearon su bagaje cultural para la explicar el pasado que empezaban a conocer. Este bagaje, gracias al Renacimiento, era greco-latino, y recubre, como un follaje, los datos que los cronistas pudieron recoger para escribir una historia que fuera tan suya como la del mar Mediterráneo. Con los siglos, la versión clásica, estrechamente entrelazada con la andina, se ha convertido en nuestra historia.

(Predicación del Santo Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles) permitiría opinar lo contrario.

27 El ejemplo es interesante: en Roma entre 390 y 380 a.C., después de la victoria del general romano Camilo sobre la ciudad etrusca de Veies, los galos ocuparon Roma con excepción del Capitolio y

de la ciudadela. A pesar de la oposición de los tribunos de la plebe, que querían desterrarlo, Camilo logró imponerse a los galos, salvó la ciudad y sus templos y persuadió a los romanos a reconstruir la urbe. Es interesante que Garcilaso reescriba esta historia de la misma manera que va acercarse a otros temas romanos. Una pareja de investigadores franceses –Claire y Jean-Marie Pailler– explican este ejemplo en un interesante trabajo sobre el Inca Garcilaso de la Vega. Recuerdan que el séptimo Inca, Yahuar Huaca, destierra a su hijo, que en la obra de Garcilaso es Huiracocha; una vez desterrado Huiracocha ve como los Chancas ocupan el Cuzco y, posteriormente, el desterrado regresa a salvo a la ciudad del Cuzco, reconstruyéndola finalmente. En ambos casos, el romano y el incaico, una serie de presagios (forma de explicar el presente) fueron desoídos. Cf. Claire y Jean-Marie Pailler, «Una América verdaderamente latina: los historiadores romanos y el Inca Garcilaso en la perspectiva de G. Dumézil», *Histórica*, XVII, 2 (Lima, 1993), p. 179-222.

Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú

Luis Enrique Tord

Uno de los aspectos más destacables de la renovación de los estudios humanísticos es el creciente interés por revisar el pensamiento y obra de nuestros cronistas dentro del contexto cultural de su época. Esto que parece tan sencillo no lo ha sido tanto pues las exigencias contemporáneas, en su afán de efectuar transformaciones a la luz de postulados modernos, condenaron con facilidad y desdén a quienes pensaron nuestro continente desde la óptica y formación de su tiempo pasando a pertenecer, en el mejor de los casos, a una galería de personajes curiosos sometidos a las supersticiones, fantasías y errores de una época superada por las interpretaciones científicas contemporáneas. La serenidad que está retornando al centro de análisis del pasado permite ahora, una vez más, avanzar hacia la mejor comprensión de épocas remotas y retomar tópicos que pueden brindar renovadas luces sobre el sentido y gravitación que tuvieron en otros tiempos.

Por otro lado, ha crecido en importancia el gran tema de la historia de las ideas, y en particular, la atención acerca de los planteamientos en boga que influyeron en los escritores indianos del Renacimiento así como la circulación de soterradas corrientes de pensamiento que requieren cuidadosa revisión. De los varios temas que pueden ser ahondados no es el menos interesante el de la influencia de Platón y el neoplatonismo renacentista en cronistas cultivados como es el caso de nuestro Garcilaso Inca de la Vega. Desde hace varias décadas –en los estudios pioneros de Mariano Iberico, y en los de José Durand Flores y Aurelio Miró-Quesada, para citar algunos– se viene señalando su importancia pero es imperativo, continuando esa senda, profundizar en cuestiones puntuales.

En otra ocasión¹ señalé la pertinencia de ello aseverando que el «neoplatonismo del Inca Garcilaso encontró un espléndido cau-

1 Tord, Luis Enrique. «Diálogo de amor». En *Libro de Homenaje a Aurelio Miro Quesada Sosa*, vol. II. Lima, 1987. p. 849 y ss.

ce de realización en su monumental historia de los Incas, excepcional esfuerzo intelectual en el que, en sutil trama, se entremezclan el mito y la historia, la poesía y la realidad en el marco grandioso de una sucesión de eras que encuentran coherente fluir en una escala de perfeccionamiento que va desde el caos de una humanidad primitiva hasta una alta civilización, el Tahuantisuyo, que en todo fue igual o superior a las civilizaciones clásicas, salvo en el conocimiento de la revelación cristiana. De esta manera, a la historia de grandes reyes y emperadores incas, vino a sumarse como en un especie de legítima sucesión monárquica el linaje de los Habsburgo que prosiguió la labor civilizadora de los antepasados de Garcilaso al expandir en el Nuevo Mundo los fundamentales beneficios de la Fe, y no en menor grado —para un intelectual tan enterado como el Inca— las herencias del mundo antiguo.

Su cuidadosa traducción de un texto renacentista clásico como es *Diálogos de Amor* (1590) de León Hebreo evidencia la pasión con la que siguió los planteamientos neoplatónicos que desde la segunda mitad del siglo XV fueron decisivos en la formación de los más cultivados espíritus del Viejo Mundo. Garcilaso vivió pues en esta atmósfera y, a no dudarlo, la traducción de Hebreo fue un considerable ejercicio de erudición que lo situó entre los más respetados escritores de formación humanista de la Andalucía del último tercio del siglo XVI y principios del XVII».

Agregaba a esas consideraciones que en sus *Comentarios Reales de los Incas* (1609-1617) se hallan escasas citas directas de textos clásicos pero «si es inocultable la atmósfera en la que nace y se difunde esta obra que se perfila como un fresco impresionista, entre el resplandor vaporoso de la luz neoplatónica y los personajes, monumentos y paisajes que no llegan a ser del todo convincentes para el lector científico, pues esta obra no fue escrita por un historiador en el sentido actual de esta acepción, sino por un humanista que veía en la narración de los hechos de los Incas un soporte en la realidad del pasado a esa su tendencia profunda que lo inducía a buscar los orígenes de una sociedad que había llegado a tan elevados estadios civilizadores».

Llamaba la atención asimismo acerca de otros cronistas —Felipe Guamán Poma de Ayala, el jesuita Blas Valera, el mercedario Martín de Murúa, el franciscano Buenaventura de Salinas, y el

singular licenciado y clérigo Fernando de Montesinos— que hacen mención a eras o «soles» milenarios en los que los incas habrían dividido el tiempo, tema tan emparentado con planteamientos de origen mesoamericano y de cabalistas europeos, y que está tan evidente en *Diálogos de Amor*. Precisamente esas rotaciones cósmicas —*intiphuapan o capachuatan*— recuerdan interpretaciones de León Hebreo en pasajes de su obra en que se aplicó la censura del Santo Oficio.

Otro tema sumamente interesante es el de la difusión del mito de la isla Atlántida como explicación del origen de la población indígena americana. Tal como se ha señalado en otras ocasiones, fueron los cronistas de Indias los primeros en recuperar la narración de Platón que parecía explicar algo para ellos decisivo: la vinculación que había entre los aborígenes del Nuevo Mundo y los descendientes de Adán y Eva, pues para la mentalidad cristiana resultaba inconcebible la existencia de una humanidad que no estuviese vinculada a la aseveración del Génesis. Por cierto, también circularon las versiones de la descendencia de las diez tribus perdidas de Israel, los troyanos, los egipcios, los romanos, etc.; pero la versión de la Atlántida fue sumamente persistente.

Ya sabemos que la versión platónica deriva del diálogo *El Timeo* cuyo párrafo esencial dice: «En ese tiempo podíase atravesar por ese mar. Había una isla, delante del estrecho que vos llamáis las columnas de Hércules que era mayor que Libia y Asia juntas. Y los viajeros de esa época podían pasar de esa isla a otras islas, y de estas últimas a la tierra firme situada todo alrededor del aquel mar, el que era un verdadero mar. Ya que, a partir del mencionado estrecho, por el lado interno sólo parece haber un golfo de garganta angosta, y del otro lado ese verdadero mar y la tierra que lo circunda, lo que puede llamarse realmente, con toda propiedad una tierra firme»².

Esta descripción fue interpretada entonces como la imagen del océano Atlántico y, por cierto, recordaba la visión de Séneca en *Medea* donde se asevera:

...Han de venir en años aún
lejanos, tiempos en los que el Océano

2 Platón. *El Timeo*. México, Editorial Porrúa S.A., 1984. Consta asimismo importante información en *Critias o de la Atlántida*.

las ataduras de las cosas suelte, enorme
se abra un continente y Tetis nuevos
mundos descubra: no será de las tierras
la última Thule.

Tuvo tempranas repercusiones la versión de la Atlántida. Sin embargo el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia natural y general de las indias, islas y tierra firme*, del mar océano (1535) más bien identifica a las Indias con las islas Hespérides.

En cambio Girolomano Fracastoro en su poema didáctico *Syphilis sive de morbo gallico* (1530) asevera que los americanos procedían de la Atlántida. Asimismo el fraile dominico Bartolomé de las Casas (1527) dice que la mención de Platón pudo sugerir a Colón explorar el océano afirmando: «razonablemente pudo esperar que aunque aquella isla fuese perdida y hundida, quedarían otras, o al menos la tierra firme, y que buscando las podía hallar». Lustros más tarde Francisco López de Gómara en su *Historia General de las Indias* (1552) afirma que Colón pudo ser influenciado por el filósofo ateniense.

En 1555 apareció la primera edición de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* del contador Agustín de Zárate en la cual la primera información que desarrolla es precisamente acerca del origen de los habitantes de América titulando esta introducción: «Declaración de la dificultad que algunos tienen en averiguar por donde pudieron pasar al Perú las gentes que primeramente le poblaron». En ella asevera Zárate:

La duda que suelen tener sobre averiguar por donde podrían pasar a las provincias del Perú las gentes que desde los tiempos antiguos en ella habitan, parece que está satisfecha por una historia que recuenta el divino Platón algo sumariamente en el libro que intitula *Timeo o De Natura*, y después muy a la larga y copiosamente en otro libro o diálogo que se sigue inmediatamente después del *Timeo*, llamado *Atlántico*, donde trata una historia que los egipcios recontaban en loor de los atenienses, los cuales dicen que fueron partes para vencer y desbaratar ciertos reyes y gran número de gente de guerra, que vino por la mar desde una grande isla llamada Atlántica, que comenzaba desde las columnas de Hércules ...³.

Luego de analizar el texto de Platón e, inclusive citar a Marsilio Ficino y Plotino en apoyo de esta tesis, agrega: «Pues sobre presupuesto de ser historia verdadera, quién podrá negar que esta isla Atlántica comenzaba desde el estrecho de Gibraltar, o poco después de pasado Cádiz, y llegaba y se extendía por ese gran golfo, donde, así norte sur como leste ueste, tiene espacio para poder ser mayor que Asia y Africa? Las islas que dice el texto que se contrataban desde allí, parece claro que serían la Española, Cuba y San Juan y Jamaica, y las demás que están en aquella comarca. La tierra firme que se dice estar frontero desta islas, consta por razón que era la misma Tierra-Firme que agora se llama así, y todas las provincias con quien es continente, que comenzando desde el estrecho de Magallanes, contiene corriendo hacia el norte la tierra del Perú y la Provincia de Popayán y Castilla del Oro, y Veragua, Nicaragua, Guatemala, Nueva España, las Siete-Ciudades, la Florida, los Bacallaos, y corre desde allí para el septentrión hasta juntar con las Noruegas; en lo cual sin ninguna duda hay mucha más tierra que en todo el poblado del mundo que conocíamos antes que aquello se descubriese y no causa mucha dificultad en este negocio el no haberse descubierto antes de agora por los romanos ni por las otras naciones que en diversos tiempos ocuparon a España; porque es de creer que duraba la maleza de la mar para impedir la navegación, y yo he oído, y lo creo, que comprendió el descubrimiento de aquellas partes debajo de esta autoridad de Platón; y así, aquella tierra se puede claramente llamar la tierra continente de que trata Platón, pues quedaron en ella todas las señas que él da de la otra, mayormente aquella en que dice que es vecina al verdadero mar, que es el que verdaderamente llamamos del Sur, pues por lo que dél se ha navegado hasta nuestros tiempos consta claro que, respecto de su anchura y grandeza, todo el mar Mediterráneo y lo sabido del Océano, que llaman vulgarmente del Norte, son ríos. Pues si todo esto es verdad, y concuerdan también las señas dello con las palabras de Platón, no sé porque se tenga dificultad entender que por esta vía hayan podido pasar al Perú muchas gentes, así desde esta gran isla Atlántica como desde las otras islas para donde desde aquella isla se navegaba, y aún desde la misma tierra firme podían pasar por tierra al Perú⁴.

3 Zárata, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Biblioteca Peruana. Primera serie, tomo II. Lima, 1968, p. 110-111.

El gran navegante, cosmógrafo y cronista Pedro Sarmiento de Gamboa dedica un considerable espacio al tema de la Atlántida en los capítulos 3, 4, y 5 de su *Historia Indica*⁵. Avanza en ellos minuciosos datos y argumentaciones concluyendo tajantemente que «queda de aquí averiguado que las Indias de Castilla fueron continentes con la isla Atlántica». Agrega que «los de los ricos y poderosísimos reinos del Perú y cotérminas provincias fueron atlánticos, los cuales fueron deducidos de aquellos primeros mesopotamios o caldeos, pobladores del mundo».

Finalmente en 1607, fray Gregorio García, dominico, en su *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias occidentales*⁶ dedica diez capítulos de su Libro 4 a describir las razones favorables y adversas a esa tesis entendiéndose que se inclina a favor de ella. Franklin Pease G. Y., en la edición de Biblioteca Americana del Fondo de Cultura Económica, hace una cumplida descripción de sus aseveraciones en el prólogo.

No podían faltar quienes se opusieran a esas consideraciones con un espíritu racionalista destacablemente moderno para su época como es el caso del notable historiador jesuita Joseph de Acosta que despectivamente precisa: «...lo que no se puede contar en verdad sino es a muchachos y viejas». Otros destacados autores que contradicen el origen Atlántico son Juan de Torquemada, Juan de Solórzano y Pereira y Antonio de Ulloa. En nuestro siglo han abordado este tema, entre otros, José de la Riva-Agüero y Osma en la «La Atlántida», incluido en *La Conquista y el Virreinato* (1930)⁷; José Imbelloni y Armando Vivante en *El Libro de las Atlántidas* (1939)⁸ e Ida Rodríguez Prampolini en *La Atlántida de Platón en los cronistas del siglo XVI* (1947)⁹.

No cabe duda que el texto de Gregorio García constituye el más grande esfuerzo efectuado por un historiador de Indias en cuanto acopio monumental de información a favor de la tesis de la oriundez

4 *Ibidem*, p. 112-113.

5 Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia Indica*. Biblioteca de Autores Españoles No. 135. Madrid, 1965. p. 200 y ss.

6 García, Gregorio. *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias occidentales*. México, Biblioteca Americana del Fondo de Cultura Económica, 1981.

7 Riva-Agüero y Osma, José de la. «La Atlántida». En *La Conquista y el Virreinato*. Lima, Instituto Riva-Agüero, 1968.

atlántica de los americanos. Y así se lo ha considerado desde hace siglos en la historiografía novomundista de forma tal que en la versión de la crónica de Zárate que aparece en la colección Andrés González de Barcia de Madrid en 1749, se advierte: «Este asunto generalmente, según la dignidad que le corresponde, trató con elegante erudición el padre presentado Fray Gregorio García, del orden de Santo Domingo, que con muchas adiciones y reflexiones se acabó de imprimir el año 1729». Por cierto, el año a que se refiere esta cita es la de la edición de González Barcia, pues la primera edición de la obra de García apareció en 1607.

Pero mi interés no reside en revisar la genealogía de esta polémica sino en llamar la atención acerca de una propuesta que, como todo estudio de esta naturaleza, no es de fácil comprobación. Sin embargo, referencias e indicios la hacen sugestiva. Es el hecho de que una de las grandes utopías del Renacimiento como es *Nueva Atlántida*¹⁰ de Francis Bacon encuentro algunos rasgos que me han llevado a sospechar que este notable autor británico pudo haber conocido al navegante gallego o haber tenido referencias de su periplo por la Mar del Sur en cuyo transcurso descubrió las Islas Salomón. Esta idea la desarrollé en un relato literario pero creo que conviene plasmarla también como una propuesta de ensayo interpretativo¹¹.

Empecemos por precisar que en el año de 1586 Sarmiento de Gamboa se halló prisionero en Londres a consecuencia de su captura en el Atlántico por corsarios ingleses a las órdenes de sir Walter Raleigh cuando el navegante español retornaba del Estrecho de Magallanes luego de haber fundado allí una colonia con el fin de fortificar ese paso del cual era él Gobernador. En aquella oportunidad Sarmiento mantuvo relaciones con su capturador – navegante y escritor como él– lo cual hacía que aquel estuviese en la proximidad de amigos de Raleigh como lo eran los eminentes cortesanos de Isabel I lord Francis Bacon de Verulam, vizconde de

- 8 Imbelloni, José, y Vivante, Armando. *El libro de las Atlántidas*. Buenos Aires, Colección Humanior, 1939.
- 9 Rodríguez Prampolini, Ida. *La Atlántida de Platón y los cronistas del siglo XVI*. México, 1947.
- 10 Bacon, Francis. «Nueva Atlántida». En *Utopías del Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- 11 Tord, Luis Enrique. «Nueva Atlántida». En *Lienzo*, vol. 17. Lima, 1996, p. 185-200.

San Albano, el conde de Leicester y el poeta Philip Sidney. Estos y otros personajes del espléndido periodo isabelino eran a su vez del entorno de Jhon Dee, el célebre médico, matemático y mago que era dueño de notables conocimientos en navegación como se aprecia en su *General and Rare Memorials Pertayning to the Perfect Art of Navegation* (1577). Dee no se encontraba en Londres durante la prisión de Sarmiento pues se hallaba de viaje por el continente europeo.

Pero quien nos interesa en estas líneas es Francis Bacon, como quedó dicho. Era Bacon hombre de veinticinco años, *dean* del Colegio de Abogados, diputado independiente por Tauton y abogado extraordinario de la Corona.

No cabe duda de que el tratamiento que se le dio a Sarmiento debió ser muy considerado pues era un capitán de Felipe II, cosmógrafo mayor del Virreinato del Perú, gobernador y capitán general del Estrecho de Magallanes a más de hombre culto cuya entrevista con la reina Isabel - conseguida por su capturador Raleigh - transcurrió en latín. Debemos tener en cuenta asimismo que el cosmógrafo había escrito ya por esas fechas varios de los importantes textos en que había volcado su vasta experiencia marítima y de la historia como la *Relación hecha por el capitán Pedro Sarmiento de lo sucedido en el viaje que verificó con Alvaro de Mendaña en descubrimiento de las Islas Salomón* (1572) y la *Historia Indica* (1572), manuscrito este último que había realizado a pedido del virrey Francisco de Toledo cuando éste lo tuvo entre sus inmediatos colaboradores durante su estancia en la ciudad del Cuzco. Estas informaciones me llevan a suponer que Bacon debió conocer los viajes de nuestro navegante cuyas repercusiones creemos hallar en obra tan notable como lo es *Nueva Atlántida*.

Respecto de la fecha de aparición de ella -1627- hay que precisar lo siguiente: fue edición póstuma, pues su autor había fallecido un año atrás, en 1626. Y algo más: Bacon la había escrito en 1622, y quizá antes, de acuerdo a otros investigadores. Estaríamos pues a algo más de treinta años del supuesto encuentro de Bacon con Sarmiento o del conocimiento de aquel de las peripecias del español en los mares del Sur.

Las posibles vinculaciones que tuvieron aparecen sugeridas desde las primeras líneas cuando Bacon escribe: «Partimos del

Perú, donde habíamos permanecido por espacio de un año, rumbo a China y Japón, cruzando el Mar del Sur ...» Recordaremos aquí que es el mismo periplo de la expedición Gamboa-Mendaña efectuada en 1567 y 1569 y algo para nosotros muy significativo: la isla Atlántida de Bacon no está en el océano Atlántico sino en el Pacífico, escenario de las travesías del marino gallego.

Poco después la narración describe cómo los navegantes de su utopía divisan una isla de la que llega una embarcación con ocho personas que hablaban ... la lengua española y su emblema era unas alas de querubín y una cruz pues eran cristianos. Llegados a la isla se hallan los naufragos con que en ella se encuentra la Sociedad de la Casa de Salomón que, como se advierte, es el nombre con que se bautizó las tierras descubiertas por Sarmiento-Mendaña: Islas del Rey Salomón. A ello no fue ajena por cierto la versión según la cual el fenicio Jiram, que navegaba a órdenes del Rey Salomón, habría llevado para la construcción del templo de Jerusalén los metales preciosos de Tarsis y de Ophir. Asimismo la carroza de los padres de la Casa de Salomón tenía por símbolo en su techo «un sol de oro resplandeciente» que recuerda la divinidad suprema del imperio Incaico.

Pero con ser todo ello notable para nuestras indagaciones lo es más, si cabe, el hecho de la narración del conflicto que enfrentó esta isla con los ricos reinos del Perú y de México y cuya versión es como sigue:

... durante toda una larga época los habitantes de la gran Atlántida gozaron de gran prosperidad. Porque aunque la narración y descripción hecha por uno de vuestros grandes hombres, de que los descendientes de Neptuno se habían instalado allí, y del magnífico templo, palacio, ciudad y colina; y de las múltiples corrientes de hermosos ríos navegables, que rodeaban la dicha ciudad y templo, como otras tantas cadenas, y de aquellas diversas graderías por donde ascendían los hombres hasta la cima como por una escala Celeste, es mas que nada una fábula poética, hay sin embargo en ella mucho de verdad, pues el dicho país de la Atlántida, así como el del Perú, llamado entonces Coya, y el de México nombrado Tyrabel, eran reinos orgullosos, y poderosos en armas, navíos, y toda clase de riquezas; tan potentes eran que ambos hicieron a un tiempo, o al menos en el espacio de diez años, dos grandes expediciones: los

de Tryrabel a través del Atlántico hasta el Mar Mediterráneo, y los de Coya por el Mar del Sur hasta nuestra isla. Y por lo que se refiere a la primera de estas expediciones que llegó hasta Europa, vuestro mismo autor debió sin duda poseer algún relato de los sacerdotes egipcios a quienes cita, ya que es evidente que tal cosa sucedió. Ahora, no puedo deciros si fueron los antiguos atenienses los que tuvieron la gloria de la repulsa y resistencia de estas fuerzas, y lo único cierto es que ni hombres ni naves regresaron de este país. Ni tampoco los de Coya hubieran tenido mejor fortuna en su expedición a no haber tropezado con enemigos de tan gran clemencia. Pues el rey de esta isla, por nombre Altabín, sabio y gran guerrero, consciente de su poder así como del de sus enemigos, resolvió el conflicto atajando las fuerzas terrestres con sus naves y rodeando, así su marina como su campamento, por mar y tierra con fuerzas, mucho mayores que las suyas, obligándoles de este modo a rendirse sin llegar al ataque, y después de tenerlos a su merced, dándose por satisfecho con que le juraran que nunca empuñarían las armas contra él, los dejó partir a todos sanos y salvos¹².

Importa este acontecimiento debido a que en él recojo el eco de una descripción que sólo fue escrita por Sarmiento y por ningún otro cronista del Perú salvo Miguel Cabello de Valboa que la repitió años después en su *Miscelánea Austral* (1586). Ese pasaje narra la historia según la cual Túpac Inca Yupanqui llegó a conocer por unos comerciantes de la costa norte del Perú la existencia de unas islas denominadas Anachumbi y Ninachumbi en las cuales se aseveraba que había «mucha gente y oro». Organizó el Inca una gran expedición en un enorme número de balsas en las cuales embarcó veinte mil soldados escogidos». El resultado de ella no pudo ser más exitoso pues Sarmiento asegura que de esas isla se «trajo gente negra y mucho oro y una silla de latón y un pellejo y quijada de caballo; los cuales trofeos se guardaron en la fortaleza del Cuzco hasta el tiempo de los españoles. Este pellejo y quijada de caballo guardaba un inca principal, que vive y da esta relación, y al ratificarse los demás se halló presente y llámase Urco Guaranga. Hago insistencia en esto, porque a los que supieron algo de Indias les parecerá extraño y dificultoso creerlo»¹³.

12 Bacon, *Nueva Atlántida*, p. 210-211.

Sarmiento vincula sin ningún género de duda la identificación entre esas isla y las que hallaron con Mendaña al concluir inequívocamente aseverando que esas «son las islas que yo descubrí en la mar del sur, ducientas y tantas leguas de Lima ...»

Muy característico de Sarmiento, encandilado siempre con elementos extraños que le costaron enfrentar dificultades con la Iglesia y el Santo Oficio de la Inquisición, incorporó un ingrediente más: que un mago de nombre Antarquí, ordenado por el Inca para averiguar la existencia de aquellas islas voló a ellas y regresó a informarle.

No es de menor importancia recordar que Sarmiento de Gamboa insistía en proseguir la navegación en dirección suroeste, más allá de las Islas Salomón, con la intención de descubrir las tierras de las que hablaba la tradición clásica y la medieval, y que constaba en los mapas como Terra Incógnita Australis, el continente perdido austral de Ptolomeo, la Catígara de los cosmógrafos de la Edad Media, la tierra a la que habrían arribado las diez tribus perdidas de Israel huidas del cautiverio de Salmanasar, rey de los Caldeos. Al fin y al cabo Sarmiento había aseverado en su *Historia Indica*, en las primeras páginas de los tres capítulos que dedica a la isla Atlántida, que «los ricos y poderosísimos reinos del Perú y cotérminas provincias fueron atlánticos», incluyendo las islas Salomón «que yo mediante nuestro Señor, descubrí en el mar del Sur en el año de 1568 ...»¹⁴.

En otras palabras, constatamos que, así como muchos conquistadores fueron tentados a hallar en el continente americano el País de la Canela, la Ciudad de los Césares, el Gran Paititi o El Dorado, terminando por descubrir así los vastos horizontes amazónicos, hubo navegantes –y Sarmiento el primero– que persiguieron un encuentro con las tierras que habían pertenecido a la Atlántida permitiendo el hallazgo de las islas mencionadas. Los mitos clásicos estuvieron entonces en el fundamento de los viajes descubridores y, más allá de ello, en el nacimiento de textos de la envergadura de *Nueva Atlántida* en el que creemos hallar la huella de Sarmiento de Gamboa, sus teorías y sus extraordinarios esfuerzos marítimos que hacen de él uno de los personajes excepcionales del siglo XVI.

13 Sarmiento de Gamboa, *Historia Indica*, p. 251.

14 *Ibidem*, p. 206.

**La influencia de los clásicos en la filosofía colonial
peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)**
María Luisa Rivara de Tuesta

El propósito del presente trabajo es destacar que fray Jerónimo de Valera se constituye en el autor que publica en el Perú la primera obra de carácter filosófico, escrita en latín en el año 1610. Hasta el presente no ha sido traducida al castellano, razón por la cual, después de hacer una presentación a rasgos generales, expondremos, en su traducción castellana*, las cuestiones que desarrolla este curso de Lógica, con la intención de poner al alcance de los especialistas un índice analítico de los temas y cuestiones de tan importante tratado, conocido como *Lógica via Scoti*.

La actividad académico-filosófica correspondiente a la etapa colonial constituye un tema de investigación que aún está por realizar. La traducción y estudio de las fuentes correspondientes a esta etapa de nuestra cultura filosófica, por estar estrechamente ligada a la cultura clásica griega y latina, así como también a los autores medievales, no sólo merece una atención especial sino que concierne al conocimiento de nuestro pasado filosófico académico. En verdad se trata de la primera etapa histórica, la llamada Escolástica, que debería ser analizada y estudiada en sus fuentes, es decir, en sus autores no sólo por tratarse de una necesidad de recuperación de nuestra historia de la filosofía, sino porque esas fuentes, casi desconocidas hasta el momento, constituyen el punto de partida de un proceso referido a la reflexión filosófico-teológica y humanística que tuvo lugar en el Perú en los siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII.

Es de conocimiento general que en América los primeros modelos para la organización de las universidades¹, que constitu-

* La traducción del latín ha sido gentilmente elaborada por el Ing. Julio Picasso Muñoz.

yeron los centros científicos y filosóficos, fueron los de Salamanca y Alcalá. El latín era el idioma obligatorio para las cátedras, excepto para la de Medicina. Las facultades establecidas fueron cuatro: teología, derecho (civil y canónico), medicina y artes (que corresponde a la de Filosofía y Letras o Humanidades de hoy, o a la llamada aún de Artes en las universidades sajonas), que conferían grados de bachiller y de maestro. Los estudios se hallaban distribuidos de acuerdo a los clásicos grupos del *trivium* (gramática latina, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astrología y música).

Durante aquella época las lecciones universitarias, así como las exposiciones y comentarios estaban enmarcados dentro de los temas y disciplinas propias de la Escolástica. Se estudiaban los filósofos clásicos y los medievales en sus obras originales o en las de sus comentaristas. Se lograba así no sólo familiaridad con los textos, a base del aprendizaje memorístico, sino un serio conocimiento de los autores grecolatinos y cristianos y de los temas por ellos tratados, sin paralelo, en cuanto a pormenor y seguridad, en la historia del pensamiento peruano, que aún cuando no permitió desarrollar la reflexión crítica ni avanzar en punto a creación, transmitía un cabal conocimiento de las doctrinas y permitía su posterior enseñanza en términos de verdad absoluta. Hay que acotar que si bien se producían discrepancias entre las distintas órdenes, éstas eran motivadas por el predominio académico; pero siempre se mantuvo la unidad última de la filosofía católica, a cuya difusión

- 1 Ya en 1538, mediante bula papal, quedó autorizado el Colegio de los frailes dominicos en Santo Domingo a titularse Universidad de «Santo Tomás de Aquino», en 1540 se autoriza allí mismo la creación de una segunda universidad, la de Santiago de la Paz. En la siguiente década, España resolvió fundar sendas universidades en las capitales de los dos virreinos entonces existentes. En esta forma fueron creadas por reales cédulas las de Lima (12 de mayo de 1551) y México (setiembre de 1551). En 1586 los agustinos fundan la universidad de Quito. A los dominicos se debió la creación de la de Bogotá en 1621. En Córdoba (Argentina) funcionó la de los jesuitas desde 1664, y pasó a manos de los franciscanos un siglo después. En Charcas hubo una jesuítica desde 1624; en Guatemala, otra desde 1676; en Caracas, desde 1725; en La Habana, desde 1728; la de San Felipe, de Santiago (Chile), tuvo permiso desde 1738.

cada orden contribuyó desde su concepción particular.

Dentro del fenómeno de trasculturación, algo más de cincuenta años después de la penetración española en las Indias, la Escolástica restaurada por el movimiento humanista, prendió vigorosamente en nuestras universidades.

Un punto de contacto tuvieron todos que fue la filosofía aristotélica, renovada en sus fuentes por el humanismo reformista, pero las corrientes predominantes de la filosofía fueron determinadas por las que prevalecían en cada una de las órdenes religiosas, que se constituyeron en los centros de propagación y controversia de esas doctrinas. Ellas marcaron en el pensamiento profesado en las cátedras americanas su peculiar carácter, y así, mientras agustinos y dominicos continuaban la tradición tomista, los franciscanos se inclinaban por los pensadores de su orden, especialmente por Duns Scoto y San Buenaventura, haciendo sentir constantemente su influencia; los agustinos siguen a San Agustín y San Gregorio; los jesuitas siguen a Santo Tomás y luego adoptan a Suárez, en realidad estos últimos son los que presentan una mayor flexibilidad de pensamiento. Esta fue la atmósfera filosófica correspondiente a los siglos XVI y XVII.

Hay que agregar que a principios del seiscientos se daba en Lima un intenso movimiento cultural. De las cátedras de Filosofía que a la sazón se profesaban en San Marcos –sin contar las de los colegios de las diversas congregaciones religiosas– una era regentada por un continuador de Jerónimo de Valera, Alonso Briceño (1590-1668), franciscano, natural de Chile, profesor también en Santiago de Chile y en Caracas, y luego en París, Roma y Salamanca. Su obra *Celebrioris de vita et doctrina Joannis Dunsii Scoti*, comunica a la doctrina de la *haecceidad*, que en Duns Scoto designa el principio de individuación, un sentido con cierto sabor existencialista. El principio de la individuación no es la materia signada determinada por la cantidad, como ocurre con Santo Tomás, sino la unidad individual, singular, la que tiene cada ser por sí mismo, aquí, ahora. Mas da un paso adelante, al fundar a la manera de San Agustín tal principio en la experiencia interna del hombre, y puesto en marcha este método metafísico, llamado así, de la experiencia interna, recorre todos los clásicos problemas filosóficos.

Termina, apoyado en un mitigado voluntarismo, por separar la filosofía de la teología, de radical manera.

Fray Alonso Briceño es uno de los más vigorosos entendimientos del Nuevo Mundo; como representante del escotismo su doctrina asumió en América el tono polémico que presentaba en Europa, dando la lucha en dos frentes: el tomismo, representado por los dominicos, y la doctrina suareciana, mantenida por la orden de los jesuitas.

1. Noticia bio-bibliográfica

La escuela escotista de los franciscanos hizo imprimir en 1610 en Lima la primera obra de carácter filosófico, que fue muy bien recibida en Europa, el tratado *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*, por el padre fray Jerónimo de Valera. Esta obra, que hemos consultado en la Biblioteca Nacional del Perú, está registrada en los siguientes términos:

Valera, Jerónimo de, 1568-1625

Commentarii ac quaestiones in vniversam Aristotelis ac svbtillissimi doctoris Ihoannis Dvns Scoti logicam. Totvm hoc opvs in dvvas partes distribvtvm offertur: prima continet breue quoddam logicae compendium quod vulgo solet summa seu summulae dialecticae nuncupati quaestiones prolegomenales, praedicabilia Porphirii, & Aristotelis antepaedicamenta, praedicamenta & post praedicamenta. Secvnda pars libros perihermeniarvm sev de interpretatione, libros priorum, posteriorum, topicorum & elenchorum comprehendit. Limae: Franciscum à Canto, 1610.

6 h., 348 p.; 30 cm.

Fray Jerónimo de Valera nació en Chachapoyas en 1568 y murió en Lima en 1625. Perteneció a la Orden de San Francisco. Fue mestizo, en carta del Arzobispado de Lima al Consejo de Indias del 15 de abril de 1619 se dice: «su abuela de parte de madre fue india». Igualmente se señala que fue provincial, «persona muy docta y que ha leído en su religión muchos años y está jubilado, legítimo, limpio, de edad de más de cincuenta años»².

En la provisión de la Audiencia, dada el 26 de abril de 1608, se dice: «Por cuanto fray Hierónimo Valera, lector jubilado de Teulugía, predicador y guardián del convento de Sant Francisco de la ciudad de los Reyes, de mis reinos y provincias del Pirú, me hizo relación que con orden de sus preladados había compuesto un curso de Artes, Súmulas, Lógica y Filosofía; y que al presente tenía las dichas Súmulas y Lógica para imprimir y licencia de los dichos preladados para poder hacer, como constaba de la que presentaba, y me suplicó fuese servido de darle licencia para poder hacer la dicha impresión, dando facultad á Francisco del Canto, impresor de libros, para hacerla...»³.

Con las autorizaciones de rigor dadas por fray Diego de Pinedo, fray Benedicto de Huerta y fray Antonio de Aguilar, además de las licencias de la Orden, de la Audiencia y del Rey, la *Lógica via Scoti* salió a luz en Lima en 1610.

El intenso movimiento cultural que se daba en Lima a principios del siglo XVII es atestiguado por fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Refiriéndose a los criollos que dictan cátedras en la Universidad de Lima, dice: «No ay duda, sino que como Dios concurre con el cielo produciendo minas preciosas de oro, y plata, é inestimables margaritas, y finissimas esmeraldas; cria tambien viuicissimos ingenios, y floridissimos talentos: y como Potosí dá barras para enriquezer a España, puede esta Vniuersidad enriquezer a toda Europa de sujetos ilustres en virtudes, claros en sangre, insignes en gouierno, y celebrados en letras»⁴. Luego se pregunta: «Si llegara allá aquel insigne varon F. Geronymo Valera, criollo del Pirú, hijo de los hijos de aquesta insigne Vniuersidad, padre desta santa Prouincia de los doze Apóstoles ... ¿no lo reconocieran por centro de la sagrada Teología; por compendio de los sagrados cánones, y Leyes; y tan general en todas ciencias, que la que pudo ignorar, no la hallarían en el Dorado Círculo de la Encyclopedia?»⁵.

Queda así establecido por Salinas y Córdova el saber general en todas las ciencias que el mestizo Jerónimo de Valera había logrado cultivar sobre el conocimiento de su época. Por eso cabe señalar su seguridad interior en lo que respecta a la posibilidad de

2 Medina. *La Imprenta en Lima*, p. 115.

3 *Ibidem*, p. 114-115.

4 Salinas. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo*, p. 172.

5 Salinas. *Ibidem*, p. 173.

hacer filosofía, cuando en el prefacio Valera, en diálogo con el lector de su obra, pone estas significativas frases: «Tú te vas a preguntar cómo hago yo un libro de filosofía habiendo otros tan grandes ... ni voy a temer a los que me susurran al oído estas palabras inoportunas de los críticos: ¿Acaso ha salido algo bueno de Nazaret o del Perú? Sin embargo, podría responderte que Dios es tan poderoso como para sacar hijos de Abraham de las piedras peruanas»⁶.

2. El contenido de la obra

Como la obra fue escrita en latín y hasta el momento no ha sido traducida al castellano, es pertinente y a modo de ilustración traducir el contenido de la *Lógica* de Jerónimo de Valera y presentar las cuestiones tratadas por él en el Libro Primero y en el Libro Segundo de sus comentarios.

COMENTARIOS Y CUESTIONES DE TODA LA LÓGICA DE ARISTÓTELES Y DE JUAN DUNS SCOTO, DOCTOR SUTILÍSIMO

Se ofrece esta obra, toda dividida en dos partes: la primera contiene un compendio algo breve, que se suele llamar suma o cuestiones prolegomenales de la *Súmula Dialéctica*, los predicables de Porfirio y los antepredicamentos, predicamentos y postpredicamentos de Aristóteles. La segunda parte comprende los libros de las *Perihermeneias* o *De la interpretación*, los libros de los *Primeros* y *Segundos* (analíticos), de los *Tópicos* y de los *Elencos* (refutaciones).

Por el autor R. P. F. Jerónimo de Valera, peruano, de la Orden Menor de la Observancia Regular, de la Provincia de los Doce Apóstoles, Lector jubilado de Sagrada Teología y Guardián en el celeberrimo Convento de San Francisco de Lima.

Con privilegio. En Lima, en la casa de Francisco del Canto, 1610.

6 Valera. *Commentarii ac quaestiones in universam logicam*. Ad lectorem, p. 1.

COMPENDIO DEL ARTE DIALÉCTICO O, VULGARMENTE, SÚMULAS DIALÉCTICAS

Discurso Prolegómeno

	Pág.
Cap.I.- De los nombres y varias descripciones de la Dialéctica	2

Cap.II.- ¿Por dónde hay que empezar?	3
--------------------------------------	---

*Libro primero de las SÚmulas: De aquellas cosas relacionadas con la razón por obra del intelecto **ad primam** (simple aprehensión)*

Cap.I.- El término en común	5
Cap.II.- La división de los términos de la parte del sujeto	7
Cap.III.- La división de los términos de la parte de la cosa significada y del modo de significar	7
Cap.IV.- El nombre y el verbo	11
Cap.V.- La enunciación exponible	12
Cap.VI.- La apelación y la disminución	15
Cap.VII.- El estado con ampliación y restricción	16

*Libro segundo: De aquellas cosas relacionadas con la operación del intelecto **ad secundam** (juicio)*

Cap.I.- La oración y su división	17
Cap.II.- La división	18
Cap.III.- La definición	19
Cap.IV.- La oración perfecta y la posición desde la proposición	20
Cap.V.- La oposición de las enunciaciones simples	22
Cap.VI.- La conversión y la equivalencia de las mismas	8
Cap. VII.- Lo proposición hipotética	9
Cap.VIII.- La proposición modal	10

Libro tercero de las SÚmulas: de aquellas cosas relacionadas

<i>con la operación del intelecto ad tertiam (razonamiento)</i>	14
Cap.I.- La consecuencia en la argumentación y el silogismo	14
Cap.II.- La forma o la figura del silogismo y sus modos	32
Cap.III.- Los modos útiles de cualquier figura	33
Cap.IV.- El silogismo expositivo y otras especies de argumentación	35

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE ARISTÓTELES: DE LA NATURALEZA DE LOS PREDICABLES, DE SUS PROPIEDADES SEGÚN PORFIRIO, JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO DOCTOR SCOTO

Proemio

1

<i>Distinción I: Naturaleza y propiedades de la Lógica</i>	2
<i>Texto del Doctor Scoto</i>	
- Si la Lógica es una ciencia	2
- Si la Lógica es una ciencia común	2
- Si el silogismo es el sujeto de la Lógica	3
Comentario	3
Cuest. I.- Si la dialéctica está en la naturaleza de las cosas	3
Cuest.II.- Si la dialéctica se divide rectamente en docente y utente (=usante)	4
Cuest.III.- Si el ente es el sujeto de la Lógica. Si es real o de razón	8
Cuest.IV.- Si el ente de razón es el objeto de la Lógica	10
Cuest.V.- Si la Lógica procede científicamente en el conocimiento de su objeto	16
Cuest.VI.- Si la Lógica es una ciencia simplemente y si es ciencia en común	19
Cuest.VII.- Si la Lógica es un simple hábito y una ciencia de la especie	20
Cuest.VIII.- Si la Lógica es una ciencia especulativa o práctica	23
Cuest.IX.- Si la Lógica se debe anteponer primero antes de las otras ciencias y si es parte de la Filosofía	27

Cuest.X.-	Si la Lógica necesariamente se debe anteponer al compararla con las otras ciencias	29
-----------	--	----

Distinción II: Sobre la naturaleza de lo universal en lo común

	<i>Texto del Doctor</i>	33
Cuest.I.-	Si lo universal es un ente	33
Cuest.II.-	Si lo universal es inteligible <i>per se</i>	33
Cuest.III.-	Si lo universal tiene algunas propiedades	33
Cuest.IV.-	Si lo universal es unívoco con los cinco predicables	33
Cuest. V.-	Si lo universal es el objeto del libro de Porfirio	33
Cuest.VI.-	¿En qué está lo universal como en los sujetos?	33
Cuest. VII.-	Si es verdadera la proposición en la que las segundas intenciones se predicán de las primeras	34
Cuest.VIII.-	Si esta predicación se hace por sí	34
Cuest.IX.-	Si sólo hay cinco universales	34
Comentario	34	

Artículo I: Lo universal por lo material 34

Cuest.I.-	Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto	34
Cuest.II.-	¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?	36
Cuest.III.-	Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral	38
Cuest. IV.-	Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad	39
Cuest.V.-	¿Cuál es este fundamento de la universalidad?	41
Cuest.VI.-	Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal	45
Cuest.VII.-	¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?	50
Cuest. VIII.-	¿Qué modo de ser debe haber en las cosas para que se haga universal?	51

Artículo II.- La forma de la universalidad o de lo universal por lo formal

Cuest.I.-	¿Qué es un ente de razón?	52
Cuest.II.-	¿Qué es la intención primera y segunda?	56
Cuest.III.-	¿Qué es la universalidad?	59

Cuest.IV.-	¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?	62
Cuest.V.-	Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible	64
Cuest.VI.-	Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa	70
Cuest.VII.-	Si la universalidad es inteligible <i>per se</i>	73
Artículo III.-	De lo universal en concreto	75
Cuest.I.-	¿Cuál es la definición esencial de lo universal lógico?	75
Cuest.II.-	¿Qué es lo que se define en la definición de lo universal?	78
Cuest. III.-	Si el sustrato inmediato y adecuado de lo universal es alguna naturaleza única	82
Cuest.IV.-	Si lo universal tenga razón de todo con respecto de los inferiores y los contenga en acto	84
Cuest.V.-	Si lo universal, por la única relación de universalidad, contiene a todas las cosas inferiores de ella	87
Cuest.VI.-	¿Lo universal tiene algunas propiedades en común?	88
Cuest.VII.-	Si lo universal es el objeto de este libro	91
Artículo IV.-	El extremo de la universalidad llamado sometibilidad	92
Cuest.I.-	¿Qué es sometibilidad (<i>subjcilitas</i>) y si se da formalmente de parte de la cosa?	92
Cuest.II.-	Si sólo corresponde una sometibilidad a lo universal en las cosas inferiores	94
Cuest.III.-	¿Por qué operación del intelecto se realiza la segunda intención de la sometibilidad?	95
Cuest.IV.-	Si en la sometibilidad se encuentra una doble aptitud en orden a lo superior	96
Artículo V.-	La predicación que es un acto de lo universal	98
Cuest.I.-	¿Qué predicación es un acto de lo universal?	98
Cuest.II.-	Si se puede predicar lo abstracto de lo concreto o lo concreto de lo abstracto	99
Cuest.III.-	¿Se predicán cosas abstractas de las abstractas?	100

Cuest.IV.-	¿Cómo se predicen las segundas intenciones de las segundas y primeras intenciones?	104
------------	--	-----

<i>Distinción III: La primera especie de lo universal, es decir, el género</i>	105
--	-----

<i>Resumen del texto de Porfirio</i>	105
--------------------------------------	-----

<i>Texto del Doctor</i>	105
-------------------------	-----

Cuest.I.-	Si el lugar es el principio de la generación, como el padre	105
-----------	---	-----

Cuest.II.-	¿Qué se define en la definición del género?	106
------------	---	-----

Cuest.III.-	Si la definición del género se da convenientemente	106
-------------	--	-----

Cuest.IV.-	Si el género se predica de la especie	106
------------	---------------------------------------	-----

Cuest.V.-	Si aquella partícula se pone rectamente en las cosas diferentes por especie	106
-----------	---	-----

Cuest.VI.-	Si el género requiere necesariamente de muchas especies	106
------------	---	-----

Cuest.VII.-	Si aquella partícula se pone convenientemente en aquello	106
-------------	--	-----

Cuest.VIII.-	Si el género es el principio de la especie	107
--------------	--	-----

Comentario	107
------------	-----

Artículo I.-	El género por lo material	107
--------------	---------------------------	-----

Cuest.I.-	¿Qué naturaleza es capaz de la segunda intención de la generidad?	107
-----------	---	-----

Cuest.II.-	¿Este grado genérico se toma de la materia?	108
------------	---	-----

Cuest.III.-	Si el grado genérico es el grado diferencial fuera de la razón	109
-------------	--	-----

Cuest.IV.-	¿Cómo se distingue el grado genérico del diferencial?	110
------------	---	-----

Artículo II.-	El género tomado formalmente	114
---------------	------------------------------	-----

Cuest.I.-	¿Qué es el género? ¿La quiddidad es definida exactamente por Porfirio?	114
-----------	--	-----

Cuest.II.-	¿Se pone convenientemente aquella partícula <i>in quid</i> en la definición del género?	116
------------	---	-----

Cuest.III.-	Si el género, en cuanto es parte, es el todo respecto de la especie	118
-------------	---	-----

Cuest.IV.-	¿El género se predica de la especie en cuanto es todo o en cuanto es parte?	120
------------	---	-----

Cuest.V.-	¿Se distinguen esencialmente o solo por el	
-----------	--	--

número todas las segundas intenciones de generidad?	123
Artículo III.- Lo sometible del género	125
Cuest.I.- ¿Qué es lo sometible del género?	125
Cuest.II.- Si sólo la especie de lo sometible es el término primero y adecuado del género tomado for- malmente	127
Cuest.III.- Si la especie de lo sometible del género es uni- versal en cuanto sometible	129
<i>Distinción IV: El segundo predicable: la especie y su sometible</i>	
131	
<i>Texto de Porfirio</i>	131
<i>Texto del Doctor</i>	132
Comentario	132
Artículo I.- La naturaleza de la especie predicable y sus propiedades	132
Cuest.I: Si la definición de especie es exacta	133
Cuest.II.- Si toda especie predicable es sometible	135
Cuest.III.- Si toda especie predicable es lo más bajo de lo predicable	136
Cuest.IV.- Si la especie en cuanto predicable y universal es sometible	138
Cuest.V.- De estas razones, ¿qué naturaleza conviene primero a la especie: la predicabilidad o la sometibilidad?	138
Cuest.VI.- ¿Puede conservarse el género en una sola es- pecie, y las especies en un solo individuo?	140
Artículo II.- Lo sometible de la especie predicable, es decir, el individuo	143
Cuest.I.- ¿Definió Porfirio exactamente al individuo?	143
Cuest.II.- Si el individuo se relaciona con la especie y el género con la misma relación de sometibilidad	145
Cuest.III.- ¿Se dan individuos que se someten inmedia- tamente al género	147
Cuest.IV.- ¿Qué es el individuo vago?	150
<i>Distinción V: La diferencia</i>	151

<i>Texto de Porfirio</i>	151
<i>Texto del Doctor</i>	151
Cuest. I.- Si la primera división de la diferencia en común, propia y más propia es conveniente	152
Cuest. II.- ¿Es verdadero esto: «El viejo Sortes es diferente de sí mismo, niño»?	152
Cuest. III.- ¿Es conveniente esta definición: «La diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género»?	152
Cuest. IV.- ¿Se puede definir la diferencia?	152
Cuest. V.- ¿Es exacta esta definición: «La diferencia se predica de muchos, etc.»?	152
Cuest. VI.- ¿Se coloca convenientemente estas palabras: <i>in quale quid</i> ?	153
Cuest. VII.- ¿Lo mortal es la diferencia divisiva del animal racional, y constitutiva del hombre?	153
Comentario	153
Artículo I.- La naturaleza, fundamento de la universalidad del tercer predicable	153
Cuest. I.- ¿Procedió convenientemente Porfirio al tratar las divisiones de la diferencia?	153
Cuest. II.- ¿Son simples todas las cosas con diferencia propísima?	155
Cuest. III.- Si hay diferencia constitutiva del género inferior	158
Cuest. IV.- ¿Toda diferencia propísima es divisiva de algún género, constitutiva de la especie y realmente distintiva?	159
Cuest. V.- ¿La misma diferencia de dos géneros puede ser divisiva?	161
Cuest. VI.- ¿Qué diferencia divisiva es más perfecta que el género al que divide?	164
Cuest. VII.- ¿La diferencia superior se cierra en la inferior?	166
Cuest. VIII.- ¿Cómo se entiende que existe una diferencia por la cual la especie excede al género?	168
Cuest. IX.- ¿A qué conviene esta composición de género y de diferencia?	170
Artículo II- La diferencia considerada como de la segunda	

	intención	170
Cuest.I.-	¿Puede definirse la diferencia?	170
Cuest.II.-	¿Qué es lo sometible de la diferencia?	172
Cuest.III.-	Si la definición de la diferencia expuesta por Porfirio es apta para toda diferencia	175
Cuest.IV.-	¿Bajo qué condiciones se predica la diferencia en cualquier cosa?	177
Cuest.V.-	¿El género y la diferencia se predicán mutuamente de sí?	178
Cuest. VI.-	¿La diferencia se compara a algo del género o a la razón de la especie?	179
<i>Distinción VI.- Lo propio, cuarto predicable</i>		181
<i>Texto de Porfirio</i>		181
<i>Texto del Doctor</i>		181
Cuest.I.-	Si lo propio es universal	181
Cuest.II.-	Si la definición de lo propio, es decir, lo que sucede a una sola cosa, es siempre exacta	181
Cuest.III.-	Si lo propio es un universal distinto del accidente	181
Cuest.IV.-	Si lo propio siempre existe necesariamente	181
<i>Comentario</i>		
Cuest.I.-	¿Cuál es el sustrato material de este cuarto predicable?	182
Cuest.II.-	¿Lo propio es esencialmente universal y sometible de él?	184
Cuest.III.-	¿Cuál es la definición de lo propio como cuarto predicable?	186
<i>Distinción VII: El accidente, quinto predicable</i>		186
<i>Texto de Porfirio</i>		187
<i>Texto del Doctor</i>		187
<i>Comentario</i>		187
Cuest.I.-	¿Cuál es la materia y el sustrato de este quinto predicable?	187
Cuest.II.-	¿En qué difiere el accidente, quinto predicable, del cuarto?	188
Cuest. III.-	¿El accidente es universal esencialmente y sometible de sí?	190
Cuest.IV.-	¿Definió Porfirio bien el accidente?	193

Cuest.V.-	¿Lo mismo puede tener razón de lo propio y del accidente?	194
<i>Distinción VIII: La comparación de los universales entre sí</i>		195
<i>Texto de Porfirio</i>		195
<i>Texto del Doctor</i>		197
Cuest.I.-	¿Son cinco los universales?	198
Cuest.II.-	¿La división de lo universal o predicable en cinco predicables es unívoca, y son inferiores al género y a la especie?	198
Cuest.III.-	¿Esta división en cinco de lo predicable en común hace predicables inmediatos?	201
Cuest.IV.-	La necesidad del conocimiento de los predicables	201

LIBRO SEGUNDO

EN EL QUE LOS PREDICAMENTOS DE ARISTÓTELES DE ESTAGIRA SE EXPLICAN JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTILÍSIMO DOCTOR SCOTO

<i>Distinción I: Los términos que significan cosas simples</i>		204
<i>Resumen del texto de Aristóteles</i>		204
<i>Resumen del texto del Doctor</i>		204
Cuest.I.-	Si el libro de los predicamentos consta de diez predicamentos	205
Cuest.II.-	¿Qué es el término unívoco?	206
Cuest.III.-	Las palabras equívocas y análogas	206
Cuest.IV.-	¿Es verdad que lo denominativo difiere sólo en el caso o también en el significado?	210
Cuest.V.-	¿Qué es un término complejo y uno incomplejo y qué denotan?	214
<i>Distinción II: La ordenación en común de las cosas simples</i>		215
<i>Texto de Aristóteles</i>		215
<i>Texto del Doctor</i>		215
Cuest.I.-	¿Qué es predicamento y cuántos son?	216
Cuest.II.-	¿Qué se pone en los predicamentos?	218
Cuest.III.-	¿Las cosas constituyen en concreto o en abstracto la serie de los predicamentos?	222

<i>Distinción III: El orden del primer predicamento, la sustancia</i>	227
<i>Texto de Aristóteles</i>	227
<i>Texto del Doctor</i>	227
Cuest.I.- ¿Por qué la sustancia constituye este predicamento?	228
Cuest.II.- ¿Qué es la primera y la segunda sustancia?	230
Cuest.III.- ¿Por qué la primera sustancia es más sustancia que la segunda y más especie que género?	233
Cuest.IV.- ¿Qué se divide en la sustancia primera y segunda?	236
Cuest.V.- ¿Qué es la división en real o de razón, en unívoca y análoga?	238
Cuest.VI.- ¿El filósofo enumera convenientemente las propiedades de la sustancia?	241
 <i>Distinción IV: El segundo orden, la cantidad</i>	242
<i>Texto de Aristóteles</i>	242
<i>Texto del Doctor</i>	242
Cuestión I.- ¿La cantidad, que constituye peculiarmente este predicamento, es realmente distinta de la cosa cuantificada?	244
Cuest.II.- ¿La sustancia material tiene partes integrantes con una cantidad precisa?	245
Cuest.III.- ¿Cuál es la razón formal de la cantidad?	253
Cuest.IV.- ¿La cantidad, que es el género de este predicamento, es lo que unívocamente se divide en continua y discreta como en especies propias?	257
Cuest.V.- ¿La cantidad continua de este predicamento se divide en permanente y sucesiva como en especies propias?	265
Cuest.VI.- ¿La línea de la superficie y del cuerpo es una especie continua de la cantidad?	268
Cuest.VII.- ¿Hay otras especies de cantidad continua?	272
Cuest.VIII.- ¿Cómo está constituida la coordinación del predicamento de la cantidad?	275
Cuest.IX.- ¿Cuáles son las propiedades de la cantidad?	276
 <i>Distinción V: El orden del tercer predicamento: la relación</i>	280
<i>Texto de Aristóteles</i>	280
<i>Texto de nuestro Doctor</i>	280
Comentario	281

Artículo I.-	Las acepciones, divisiones y esencia de la relación en común	281
Cuest. I.-	Las diferentes acepciones y divisiones de las relaciones	281
Cuest. II.-	¿Qué relación constituye este predicamento?	286
Cuest. III.-	¿Cuál es la esencia de la relación?	287
Cuest. IV.-	¿La esencia de la relación consiste en el acto o en la aptitud?	292
Artículo II.-	El sujeto, el extremo, el fundamento y la razón que establecen el fundamento de la relación	295
Cuest. I.-	El sujeto, el extremo y el fundamento de la relación	295
Cuest. II.-	¿Qué género de ente puede ser el fundamento de la relación real?	298
Cuest. III.-	¿Cómo se distingue la relación de su fundamento?	301
Cuest. IV.-	¿Hay varias relaciones distintas por solo el número en un mismo sujeto?	306
Cuest. V.-	¿Cuál es la razón fundamental múltiple: la razón esencial de relación de ella sobre la sumatura?	310
Cuest. VI.-	¿Cómo se funda en la unidad el primer género de relación? ¿Todas las comprendidas en él son mutuas y reales?	312
Cuest. VII.-	¿Las relaciones del segundo género se fundan en potencia o en acto?	317
Cuest. VIII.-	¿Cómo se fundan en la medida las relaciones del tercer género? ¿Son todas no mutuas?	320
Cuest. IX.-	¿Dios se relaciona con las creaturas con relación real?	322
Artículo III.-	El término y el correlativo de la relación	324
Cuest. I.-	¿Qué es el término y el correlativo de la relación? ¿Cómo la especifican y definen?	324
Cuest. II.-	¿Es absoluta o relativa la razón formal del término?	326
Cuest. III.-	¿El término de relación real debe existir necesariamente en acto y ser realmente distinto?	334
Cuest. IV.-	¿Cómo debe constituirse la coordinación de este predicamento bajo un supremo capítulo?	337
Artículo IV.-	Las propiedades de las relaciones	341

Cuest.I.-	La contrariedad y la oposición de los relativos	341
Cuest.II.-	¿Es propio de las relaciones recibir un más y un menos?	342
Cuest.III.-	La rivalidad por naturaleza del conocimiento y de la definición y su cambio	345
<i>Distinción VI: El orden del cuarto predicamento, la cualidad</i>		347
<i>Texto de Aristóteles</i>		347
<i>Texto del Doctor</i>		348
Comentario		348
Cuest.I.-	¿Aristóteles define exactamente lo que constituye este predicamento de la cualidad?	349
Cuest.II.-	¿Cómo el hábito y la disposición constituyen la primera especie de la cualidad?	351
Cuest.III.-	¿Qué es la potencia y la impotencia que constituyen especie? ¿Cuál es su diferencia?	355
Cuest.IV.-	¿Cómo la pasión y la cualidad pasible constituyen esta especie y difieren entre sí?	358
Cuest.V.-	¿Cómo la forma y la figura constituyen la cuarta especie, la cualidad?	360
Cuest.VI.-	¿La división establecida de la cualidad es unívoca y suficiente de género en especies distintas realmente?	362
Cuest.VII.-	¿Cuáles y cuántas son las propiedades de la cualidad?	364
<i>Distinción VII: Los seis últimos predicamentos</i>		365
<i>Texto de Aristóteles</i>		365
Cuest. I.-	¿Los seis últimos predicamentos son relaciones que se aplican extrínsecamente?	371
Cuest.II.-	El quinto y el sexto predicamento: la acción y la pasión	371
Cuest.III.-	El sétimo predicamento: el <i>ubi</i>	372
Cuest.IV.-	El octavo predicamento: el sitio o posición	375
Cuest.V.-	El predicamento «cuándo»	375
Cuest.VI.-	El último predicamento: el hábito	378
<i>Distinción VIII: Los postpredicamentos</i>		379
Cuest.I.-	¿Qué es la oposición en común? ¿Esta división es conveniente y suficiente?	371

Cuest.II.-	¿Puede haber regresión al hábito con una sola privación?	
381		
Cuest.III.-	¿La oposición contradictoria es la mayor de todas?	383
Cuest.IV.-	El movimiento primero y el hábito	383

BIBLIOGRAFÍA

MEDINA, José Toribio. *La Imprenta en Lima, 1584-1824*. Santiago de Chile, 1904. Tomo I.

SALINAS Y CÓRDOVA, Fray Buenaventura de. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo. Pirú*. Colección Clásicos Peruanos. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957.

VALERA, Fray Jerónimo de. *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*. Lima, apud Franciscum à Canto, 1610.

**Sobre la Escolástica virreinal peruana:
el P. Leonardo de Peñafiel, comentarista
de Aristóteles (1632)¹**

Teodoro Hampe Martínez

Es un hecho cierto que gran cantidad de reflexiones, comentarios y testimonios de primera mano, aptos para reconstruir documentalmente la evolución de las ideas y de la vida académica durante los siglos del Virreinato, permanecen aún empolvándose en archivos y bibliotecas de la América española. Si gran parte de ellos no han recibido todavía la atención que se merecen, esto se debe, entre otros factores, a su grafía de difícil lectura, a su compleja escritura latina y a su abigarrado juego escolástico de citas, argumentaciones y referencias sacras. Uno de esos testimonios del pensamiento virreinal peruano, que ahora quisiéramos analizar (y devolver a la atención de la comunidad intelectual), es un manuscrito redactado en 1632 por el P. Leonardo de Peñafiel, jesuita criollo oriundo de Riobamba y profesor en el ilustre Colegio de San Pablo de Lima: se trata de los *Commentarii in Aristotelis metaphysicam*, de más de 360 hojas.

En tiempos recientes, Walter B. Redmond ha sido uno de los estudiosos que con más vigor ha atacado el espíritu o prejuicio antiescolástico, el cual, según explica, «tiene ya alrededor de medio milenio». Y es que por mucho tiempo se ha dado en criticar aquellas formas tradicionales de pensamiento, no contaminadas por la moderna racionalidad científica, y se ha desconocido la importancia de la filosofía colonial hispanoamericana, no obstante que se apoyaba en tesis y argumentaciones de la más rigurosa

1 Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en el seminario «Tradición y modernidad en la cultura del Perú virreinal», que se realizó en el Centro Cultural de España en Lima, el 10 y 11 de octubre de 1997. Quisiera expresar mi gratitud al señor David Colmenares Samyui por haber llamado inicialmente mi atención sobre los comentarios manuscritos del P. Leonardo de Peñafiel.

estructura. Dicho de otra manera, también los pensadores escolásticos del Nuevo Mundo amaban y perseguían la verdad, aunque los instrumentos que usaban para llegar a ésta pudieran estar basados en los autores clásicos, la moral cristiana, las normativas de la Iglesia y una visión ciertamente dogmática de la realidad².

Recayendo el peso de la cuestión que aquí examinamos sobre la evolución de las ideas en América colonial, hay que tener en cuenta el problema específico de la lectura o recepción del pensamiento aristotélico, que se vincula con el fenómeno de la «tradicón clásica». De acuerdo con la acertada formulación del profesor Wolfgang Haase, el modo como se reciben y difunden las ideas de la Antigüedad greco-latina suele variar conforme a cada situación del «presente», ya sea en la Edad Media, la Moderna o la Contemporánea, y también conforme a la sociedad o grupo intelectual de que se trate. Por ello, será válido discutir la pregunta de cuán profunda o trascendente fue la influencia que ejerció Aristóteles en la vida académica del virreinato peruano, y si la lectura que se hacía de sus obras en conventos, colegios y universidades era más o menos fiel a las intenciones originales del autor³. Conocido es, en este contexto, que el enfrentamiento socio-cultural temprano de conquistadores españoles y pobladores indígenas en América incentivó la aplicación de moldes provenientes del pensamiento y de la literatura clásica griega y romana: se emplearon tópicos de la Antigüedad para fundar, por ejemplo, la descripción de los indios como buenos salvajes⁴.

Ya más de cuarenta años atrás, un grupo de investigadores españoles afiliado a la Escuela de Estudios Hispano-Americanos

- 2 Cf. Walter Bernard Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985), p. 7-8.
- 3 Wolfgang Haase, «America and the classical tradition: preface and introduction», en *The Classical Tradition and the Americas*, ed. Wolfgang Haase y Meyer Reinhold, vol. I (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994), p. v.
- 4 Juan Gil, «El libro greco-latino y su influjo en Indias», en *Homenaje a Enrique Segura Covarsi, Bernardo Muñoz Sánchez y Ricardo Puente Broncano* (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 1986), p. 96.

de Sevilla se había propuesto rescatar la contribución de los filósofos escolásticos del siglo XVII en Lima y otras ciudades importantes del virreinato peruano. Uno de tales investigadores, Francisco Guil Blanes, anotaba que permanecían esencialmente ignorados los méritos de los profesores de la Universidad de San Marcos y sus colegios en aquella época. «Las referencias, abundantes inclusive, que tenemos de ellos, son completamente externas y extrañas al contenido de sus especulaciones filosóficas», observaba dicho autor⁵.

1. Notas para una semblanza del P. Leonardo de Peñafiel

Según lo explica el P. Rubén Vargas Ugarte en detalle, el progenitor de nuestro biografiado se llamaba Alonso de Peñafiel y era un capitán español que, venido de México al virreinato del Perú hacia mediados del siglo XVI, participó inicialmente en la guerra contra el rebelde encomendero Hernández Girón. Después pasó a la norteña audiencia de Quito, donde ejerció los corregimientos de Riobamba y de los Quijos. Como fruto de su matrimonio con la criolla limeña doña Lorenza de Araujo, nacieron por lo menos cuatro hijos: Alonso (afamado jesuita y catedrático de teología), Leonardo, Antonio y Luis⁶.

El que nos interesa particularmente, Leonardo de Peñafiel, vino al mundo en el poblado andino de Riobamba, vieja capital provincial de los incas, en 1597. A la edad de 17 años, siguiendo los pasos de su hermano mayor Alonso, ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en la ciudad de Quito. Debió de realizar luego estudios de artes y teología en la Universidad de San Marcos de Lima,

- 5 Francisco Guil Blanes, «La filosofía en el Perú del XVII», en *Estudios Americanos*, X, n° 47 (Sevilla, agosto 1955), p. 173. Con todo, se pueden distinguir provisionalmente cuatro orientaciones entre los intelectuales de la época: había el amplio sector de los tomistas (uno de ellos, Leonardo de Peñafiel), el de los escotistas, el de los misticistas y el de los renacentistas, que estaban más apegados a lo profano.
- 6 Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. II (Burgos: Imp. de Aldecoa, 1963), p. 275. Véase también Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, 2da ed., con notas y adiciones bibliográficas de Evaristo San Cristóval, vol. VIII (Lima: Lib. e Imp. Gil, 1934), p. 364-365.

llegando probablemente a graduarse en ambas facultades. Hay que señalar, empero, que nuestra pesquisa en el Archivo Histórico sanmarquino no ha brindado en este punto ningún resultado positivo: en los registros de graduación que cubren desde 1599 hasta 1669 el nombre de Leonardo no aparece ni entre los estudiantes, ni entre los graduados, ni entre los profesores de la Universidad⁷.

Se tiene por cierto, con todo, que era un hombre de profundo recogimiento, muy docto y espiritual. Desde los años en que era estudiante destacó por sus virtudes en el campo de la teología escolástica, debido a lo cual fue nombrado para ejercer una de las cátedras principales en el Colegio máximo de San Pablo de Lima. De manera indirecta se halla vinculado con este campo el texto que motiva centralmente nuestra atención, o sea, sus comentarios a la metafísica de Aristóteles (1632). Si bien no llegó a publicar esta contribución primigenia, elaborada cuando contaba 35 años de edad, Leonardo alcanzó el honor de que un cuerpo de libros suyos saliera a la luz en Europa -más exactamente en Lyon, Francia- luego de su muerte, gracias al trabajo editorial del P. Martín de Jáuregui⁸. Se trata de:

- *Disputationes theologicas in primam partem divi Thomae, de deo uno* (Lyon: Horace Boissat & G. Remeus, 1663-66), 2 vols., in-fol.;

- *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae, deque infidelitate, haeresi et poenis haeticorum* (Lyon: Pierre Chevalier, 1673), in-fol.; y

- *Tractatus de incarnatione verbi divini* (Lyon: Jean-Antoine Hugueta, 1678), in-fol⁹.

Su hermano mayor, el P. Alonso de Peñafiel, gozó también de notable predicamento en los círculos más selectos de la ciudad de

7 Archivo Histórico «Domingo Angulo», Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Lib. 705: expedientes y actas de exámenes de grados mayores y menores de las facultades de Cánones y Teología. Expreso mi sincero agradecimiento al Dr. Alejandro Reyes Flores, jefe de este archivo, por las facilidades que me brindó para la consulta de la citada documentación.

8 Manuel Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, 1963), p. 45.

Lima, a tal punto que en la década de 1630 se acumulaban los pedidos del cabildo municipal, de la Universidad de San Marcos y de los dirigentes peruanos de la Compañía de Jesús, solicitando que se publicara enteramente su «curso de artes» o serie de comentarios a la filosofía de Aristóteles⁹. Anduvo errado, sin embargo, Vargas Ugarte al creer que el tratado de metafísica compuesto en Lima en 1632 era de la pluma del P. Alonso. Su falsa idea arrancaba del hecho de que este Peñafiel había publicado tres volúmenes de filosofía escolástica en Lyon, en los años 1653-1655, y no se tenía noticia cierta de la aparición de un cuarto y último tomo, que debía referirse probablemente a la metafísica. ¿Acaso quedaría esta parte complementaria en notas manuscritas?¹¹

Hasta donde sabemos, Leonardo de Peñafiel dictó cursos de humanidades tanto en Lima como en la ciudad del Cuzco, y fue designado por sus superiores para ejercer la rectoría del noviciado cuzqueño de San Antonio Abad. Está bien probado que desempeñó la cátedra de prima de teología en el Colegio máximo de San Pablo (donde residió la mayor parte de su adultez) y sirvió como confesor al virrey Conde de Alba de Liste en los inicios de su gobierno, ya que administró el territorio peruano durante los años 1655 a 1661. Además, gracias a sus cualidades gerenciales, el P. Leonardo mereció el 1 de marzo de 1656 ser el primer criollo electo para el provincialato de la Compañía de Jesús en el Perú¹².

Se cuenta que en noviembre de dicho año, durante la visita que efectuó al Colegio de San Pablo en su calidad de provincial, reconoció las deficiencias que afectaban a la botica de este establecimiento. Dio entonces orden para que el padre boticario dejara de vender medicinas al por menor a individuos particulares y dispuso nuevas regulaciones para el expendio mayorista. También puso

9 Cf. José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-americana, 1493-1810*, vol. III (Santiago de Chile: en casa del autor, 1900), p. 109-110, 203-204 y 259-260.

10 Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. II (cit.), p. 276-278.

11 La respuesta del historiador jesuita era: «Presumimos que ella quedó inédita y, en este caso, si el manuscrito obsequiado a San Marcos corresponde a lo que quedó por imprimirse, el hallazgo es de consideración, aun cuando existen sin duda otras copias del texto». Cf. Vargas Ugarte, «La metafísica del P. Alonso de Peñafiel», en *Mercurio Peruano*, XVIII, n° 191 (Lima, febrero 1943), p. 61.

12 Comp. Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú*;

atención a normas generales de buena administración de la botica, incluyendo el mantenimiento juicioso de los libros de cuentas¹³. A continuación, salió fuera de Lima para emprender la visita de las casas, colegios y haciendas jesuitas en las ricas provincias de la sierra meridional. La mala suerte quiso que el P. Leonardo falleciera durante este recorrido en la ciudad de Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia), el 2 de noviembre de 1657, a los 60 años de edad.

De su obra publicada, Vargas Ugarte ha dicho en general que «sin llegar a ser comparable a las de los teólogos de primera fila, bien puede equipararse a las de los de segundo orden, pues tanto por la profundidad y precisión con que expone las materias, como por la claridad y competencia con que resume las varias opiniones, no desmerece al lado de ellos»¹⁴. Pero nadie ha ensalzado tanto las cualidades intelectuales de Peñafiel como Enrique Torres Saldamando, quien le califica de «eminente teólogo, notable jurisconsulto, profundo humanista, orador distinguido», y elogia sus virtudes de ingenio, talento, elocuencia e ilustración casi al mismo nivel del celebrado Juan Pérez de Menacho¹⁵. Además de su figuración en la vida académica, el P. Leonardo fue llamado para laborar como consultor del arzobispo de Lima y como juez calificador del tribunal de la Santa Inquisición.

Para tener una mejor idea del reconocimiento que merecía este personaje en los ambientes intelectuales del Virreinato, sobre todo en los años finales de su carrera docente y eclesiástica, nos hemos fijado en las «censuras» aprobatorias que escribió para la impresión de por lo menos tres obras. Se trata de la *Brevis paraphrasis Apocalypsis S. Joannis apostolis et evangelistae*, del doctor Diego Andrés Rocha, catedrático de vísperas de leyes en la Universidad de San Marcos (aprobación fechada en el Colegio de San Pablo el 11 de noviembre de 1653); de la *Oración evangélica predicada en la cathedral de Lima al juramento de tener y defender la Concepción Santísima de María*, por fray Gonzalo de Herrera, provincial de los

biografías y apuntes para su historia (Lima: Imp. Liberal, 1882), p. 326-327, y Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. II (cit.), p. 279.

13 Luis Martín, *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767* (New York: Fordham University Press, 1968), p. 102-103.

14 Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. II (cit.), p. 279.

franciscanos del Perú (aprobación fechada en San Pablo el 15 de abril de 1655); y de la *Vida de Jesu Cristo Nuestro Señor*, del fraile agustino Fernando de Valverde, definidor provincial de su orden y visitador de imágenes y librerías por el tribunal de la Santa Inquisición (aprobación fechada en San Pablo el 25 de septiembre de 1656).

El propio hecho de que Peñafiel fuera llamado a pronunciarse sobre la cualidad de tales piezas, debidas a la pluma de notables ingenios de la época, está denotando el general aprecio de que disfrutaba el maestro jesuita. Examinando con algún rigor esas «censuras», podemos formarnos una idea del *corpus* de autoridades que manejaba para entonces Leonardo de Peñafiel. Y es que habían transcurrido más de veinte años desde la redacción de sus comentarios a la metafísica de Aristóteles, tiempo suficiente para asentar su pensamiento y asimilar posibles nuevas influencias. El dato cierto es que en su elogio de la obra de Rocha, «docta, ingeniosa y nueva interpretación con que à declarado el obscuro enigma del Sagrado Apocalypsis»,¹⁶ cita apretadamente a Aristóteles, San Sidonio Apolinar, San Gregorio Nacianceno y los padres Alfonso Salmerón y Francisco de Ribera. Después, al calificar el panegirico sermón de Herrera en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen, pone esta pieza en similitud de condiciones con la «afectuosa deuoción» de San Buenaventura y con Duns Scoto, y cita del Antiguo Testamento un pasaje de los Proverbios¹⁷.

Donde nuestro autor –ya encumbrado como provincial de la Compañía y calificador del Santo Oficio– se muestra más pródigo y a la vez estricto en citas de autores ilustres, es en su enjuiciamiento de la religiosa sabiduría del P. Fernando de Valverde (1657). Aquí, la «censura» incluye notas marginales que remiten con toda precisión a San Jerónimo en sus comentarios al *Eclesiastés*; a San Vicente Ferrer en su sermón para la fiesta de Pascua; al Antiguo Testamento en el libro del rey David; a Santo Tomás de Aquino en la tercera parte de la *Summa theologica*; y al libro del abad Gilberto de Hoylandia (aprobado por Pedro el Venerable) en una de sus epístolas. Con el apoyo de este aparato erudito, el jesuita pone de

15 Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú* (cit.), p. 326.

16 Diego Andrés Rocha, *Brevis paraphrasis Apocalypsis S. Joannis apostolis et evangelistae* (Lima: Julián Santos de Saldaña, 1653), f. 3v.

17 Gonzalo de Herrera, O.F.M., *Oración evangélica predicada en la cathedral de Lima al juramento de tener y defender la Concep-*

relieve la explicación galana, la narración ingeniosa y el estilo breve, claro y sentencioso de Valverde, que –según dice– incita a emular la vida de Cristo¹⁸.

Pensamos que la experiencia colegial en San Pablo debió de influir notablemente sobre el espíritu y la visión socio-política de Peñafiel. En su documentada monografía acerca de dicha institución, Luis Martín remarca la existencia continua de un seminario en torno a cuestiones morales prácticas, de la vida cotidiana, donde los profesores y residentes del Colegio –y aun otras personas de afuera– discutían sobre la empresa colonizadora de Indias y sus implicancias para la teología y la moralidad¹⁹. En medio de ese ambiente ejercería profundo impacto la personalidad intelectual de Pedro de Oñate, un jesuita vascongado con formación en Salamanca y Alcalá de Henares, quien lanzó una serie de críticas a la administración virreinal, sustentado en una férrea lógica y en firmes bases académicas. Así fue que los miembros de la comunidad jesuita libraron durante el siglo XVII una batalla silenciosa, procurando establecer el principio de que los indios eran seres humanos dotados de entera libertad, y debían ser tratados como tales. Además, estaban contra el opresivo e injusto sistema de la esclavitud de los negros²⁰.

2. Los comentarios a la metafísica de Aristóteles (1632)

No es fácil seguir las trazas del manuscrito seiscentista que da origen a esta contribución. Únicamente sabemos que el ejemplar de los comentarios a la metafísica de Aristóteles que hemos tenido a la vista (tal vez una simple copia hecha por o para estudiantes) perteneció primero al P. Bartolomé de Larrea, sacerdote jesuita, y luego pasó a la famosa biblioteca de la comunidad de San Pablo, en la calle de los Estudios, en Lima²¹. Quizá en medio de los avatares sufridos con la expulsión de la Compañía de Jesús, en la segunda mitad del siglo XVIII, el volumen salió de territorio peruano y fue a dar a alguna colección privada del Viejo Mundo. Se hallaba

ción Santísima de María (Lima: Luis de Lyra, 1655), f. 2.

18 Fernando de Valverde, O.S.A., *Vida de Jesu Cristo Nuestro Señor, Dios, hombre, maestro y redentor del mundo* (Lima: Luis de Lyra, 1657), f. 2v.

19 Martín, *The intellectual conquest of Peru* (cit.), p. 54-58.

de hecho en Londres durante la segunda Guerra Mundial, en 1942, cuando fue puesto a disposición de las autoridades de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos —el sitio donde había sido remotamente concebido—, gracias al buen tino del gobierno británico.

Ocurre que el manuscrito fue adquirido en subasta o captó de algún otro modo la atención de Sir Stephen Gaselee, distinguido filólogo, profesor y miembro del Magdalene College, en Cambridge (editor de Apuleyo, Aquiles Tacio, Partenio y otros autores clásicos), quien desempeñaba por entonces el cargo de bibliotecario en el Foreign Office de Londres²². Así es como el responsable de la legación británica en Lima, Mr. Courtenay Forbes, se dirigió el 12 de noviembre de 1942 al propio rector sanmarquino, ofreciendo en graciosa donación del Reino Unido dicho volumen. Decía en su oficio el representante diplomático: «En opinión de distinguidas autoridades locales en la materia, el mérito que pudiera tener el citado manuscrito está definido por su señalada antigüedad, que lo acredita como un hallazgo valioso de una de las raras copias que el P. Peñafiel conservaba para dictar sus lecciones de filosofía, constituyendo a la vez apreciable y extensa documentación para estudiar los métodos de enseñanza de las corrientes filosóficas de la época...»²³.

Respondiendo al importante obsequio del Foreign Office, el rector de la Universidad de San Marcos, doctor Godofredo García, manifestaba que la obra de Peñafiel era «una joya intelectual que merece ser traducida y conservada en esta casa de estudios»²⁴. La pieza de 1632 fue integrada al fondo de manuscritos de la biblioteca central de la Universidad y, según parece, hubo efectivamente la intención de preparar una traducción castellana de ella. Entre las personas convocadas a una primigenia tarea de inspección se halló el profesor Alberto Pincherle, quien ofreció un minucioso informe sobre el estado y contenido del volumen en un artículo

20 *Ibidem*, p. 61-69.

21 Así puede leerse en las anotaciones al propio volumen de *Commentarii in Aristotelis metaphysicam*, f. 1.

22 Para conocer mejor la importante carrera de Sir Stephen Gaselee (1882-1943) como profesor, bibliotecario y humanista, véase el artículo necrológico a cargo de Ronald Storrs, publicado en *The Dictionary of National Biography, 1941-1950*, eds. L.G. Wickham Legg y E.T. Williams (London: Oxford University Press, 1959), p. 293-294. Será conveniente anotar que en 1920 fue llamado al cargo de bibliotecario del Foreign Office, luego de haber dictado clases de lengua copta en la Universidad de Cambridge y haber dirigido

publicado en 1943: era su convicción, en breves palabras, que el texto no reunía excesivo interés, pues carecía de «rasgos de gran originalidad filosófica»²⁵.

Pincherle desaconsejaba todo esfuerzo de traducción y edición respecto a los comentarios aristotélicos del P. Peñafiel, diciendo que estaban desprovistos de datos o ideas novedosas y se encontraban inscritos, además, en las coordenadas de la Escolástica virreinal peruana —una corriente tenida por intonsa y oscurantista. Sólo se reconocía su valor para la construcción de una historia de las ideas durante el coloniaje, por tratarse de un testimonio básico acerca de «la filosofía que se enseñaba en las primeras décadas del siglo XVII», y por ser un documento para «el estudio de la formación y desarrollo de la opinión pública, cuando menos en las *élites*»²⁶. Bien podemos suponer que las manifestaciones escasamente atractivas del informe de Pincherle retrajeron a los estudiosos de investigar este tratado metafísico, aparte de que influirían sin duda las prevenciones habituales contra la filosofía aristotélico-tomista.

Sea como fuere, el hecho es que la pieza manuscrita de 1632 durmió el sueño de los justos en la biblioteca central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, hasta el punto de que nadie reclamó en debida forma cuando se produjo (¿en qué fecha?) su ilegal salida hacia manos privadas. Por lo que toca a las características externas del volumen, encuadrado en pergamino original de la época, diremos que la portada señala con toda certeza que su autor es el P. Leonardo de Peñafiel, de la Compañía de Jesús, «sapientísimo profesor de artes liberales» en el Colegio de San Pablo de Lima²⁷. La obra entera consta de 362 folios numerados, en formato de 4° mayor, aunque parecen haberse desprendido una o dos hojas que componían el índice de materias al final²⁸.

El volumen está redactado con letra menuda pero bastante

allí la afamada biblioteca del Magdalen College.

23 Tomamos esta cita y los datos arriba referidos de una nota anónima, «Valioso obsequio a la Universidad Mayor de San Marcos», en *Boletín Bibliográfico*, XV, n° 3/4 (Lima, diciembre 1942), p. 316.

24 *Ibidem*, p. 317.

25 Cf. Alberto Pincherle, «Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel», en *Boletín Bibliográfico*, XVI, n° 1/2 (Lima,

legible, hecha a trazos simples, regulares, con un empleo sistemático y frecuente de abreviaturas. No pareciera que se trata de una pieza hológrafa del propio maestro jesuita, sino más bien de una copia (o traslado en limpio) hecha por mano de un estudiante o quizá de un amanuense profesional. Muy probablemente sea, como ya hemos apuntado, un ejemplar destinado a circular entre los alumnos y colegas docentes de San Pablo; y ni siquiera sabemos si alguna vez quiso su autor que estos comentarios gozaran el privilegio de la imprenta. En una época en la cual la edición tipográfica era costosa, difícil y marcada por la censura, no era infrecuente que materiales de este tipo circularan simplemente en versión manuscrita²⁹.

Con relación al texto en sí, se nota que Leonardo de Peñafiel utiliza el típico juego dialéctico de tesis y antítesis, con una ordenada presentación a favor y en contra de los problemas que trata. Hallamos la obra de Aristóteles facticiamente estructurada en diez disputaciones o temas generales, que abarcan desde la naturaleza y propiedades de la metafísica hasta una disquisición sobre la posibilidad, esencia y existencia de las cosas y los efectos de la suposición. Tales disputaciones se dividen en cuestiones, y éstas a su vez en secciones. En cuanto a las «autoridades» más usuales, se citan autores como Santo Tomás de Aquino (*Summa contra gentiles*) y antiguos doctores de la Iglesia, entre ellos, San Gregorio Nacianceno, San Basilio, San Gregorio el Magno, San Juan Crisóstomo y San Agustín³⁰.

Está hace tiempo aceptado y fuera de toda duda que los trece (según otros, catorce) libros de Aristóteles conservados con el nombre de *Metafísica* no constituyen una pieza de auténtica unidad literaria, esto es, un todo orgánicamente dispuesto y sistematizado. Teniendo en cuenta algunas afirmaciones de la obra que

julio 1943), p. 155-162.

26 *Ibidem*, p. 155.

27 El texto completo es como sigue: *Commentarii in Aristotelis metaphysicam, per reverendum admodum Patrem Leonardum de Penafiel, Societatis Jesu liberalium artium sapientissimum ac publicum professorem ad Divi Pauli Societatis Jesu Limae* (f. 1).

28 Cf. Pincherle, «Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel» (cit.), p. 156-158.

29 Respecto a la censura de imprenta en las Indias en general, véase Rolena Adorno, «Literary production and suppression:

parecen contrarias a las ideas genuinas o habituales del Estagirita, se ha llegado a pensar que fuera una recopilación de textos de diversos autores³¹. Lo cierto es que la tradición impuesta desde tiempo antiguo por los comentaristas y editores, que reordenaron las hojas del códice original de manera arbitraria, ha permitido formar un hilo conductor y un esquema unitario para esta obra, como enseguida lo referiremos. Entre los comentaristas más célebres de Aristóteles durante el período del Renacimiento, cuando la imprenta facilitó grandemente la difusión de los textos, se encuentran Joannes Versor, Dominico de Flandria, Giovanni de Janduno, Jean Buridan, Antonius Trombeta, Agostino Nifo, Marco Antonio Flaminio, Pierre de la Ramée y los jesuitas Pedro de Fonseca y Francisco Suárez³².

Resumiendo sintéticamente, Aristóteles postula que la «sabiduría», o sea la metafísica, significa la más alta forma del razonamiento humano y se aplica al conocimiento de las causas y principios primarios. ¿Cuáles son estas causas y principios, ya explicados por el autor en su libro de *Física*? Son la causa formal, la causa material, la causa eficiente y la causa final, acerca de las cuales habían tratado previamente los filósofos helenistas de un modo u otro, incluyendo desde luego a Platón. Más tarde, al revestirse el pensamiento greco-latino con la moralidad y la dogmática cristiana, sobre todo en la Edad Media, se mantendrá la idea de que la metafísica representa el conocimiento supremo, basado en el análisis existencial de las cosas; pero como los principios o causas fundamentales no pueden tener sino un origen divino, se dirá que aquel conocimiento implica una sabiduría «teológica»³³.

Veamos a continuación algunos puntos esenciales de la temática planteada por Leonardo de Peñafiel en sus comentarios. No habrá lugar acá para enunciar todas las disputaciones y cuestiones del volumen, que se pueden ver detalladas más abajo en el

reading and writing about Amerindians in colonial Spanish America», en *Dispositio*, 11 (Ann Arbor, MI, 1986), p. 1-25.

30 Estos mismos autores se hallan con frecuencia en los inventarios de bibliotecas particulares del virreinato del Perú de aquella época. Así puede verse, por ejemplo, en los apéndices de nuestro libro *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XVII* (Frankfurt am Main: Vervuert, 1996), p. 209 y ss.

31 Giovanni Reale, introducción a *La metafísica* de Aristóteles (Nápoli: Luigi Loffredo, 1968), vol. I, p. 7.

Apéndice: una mirada selectiva a ciertos tópicos nos dará ocasión, por lo menos, de situar al maestro criollo riobambino en su justa posición dentro de la historia de las ideas del Virreinato.

Para empezar fijémonos en la Disputación II, cuestión 4ta, sobre la trascendencia como causa eficiente de las analogías, donde Peñafiel discute largamente los alcances de las propuestas formuladas por el jesuita Pedro Hurtado de Mendoza (uno de los más eminentes tomistas españoles del siglo XVII), en especial con referencia a los apóstoles San Pedro y San Pablo. Nuestro autor arriba a la conclusión de que las vinculaciones divinas hacen a ambos apóstoles iguales en su esencia de ser, pero desiguales en sus atributos substanciales: «*Petrus et Paulus essent aequales in ratione entis et inaequales in suis diritiis substantialibus*» (f. 49v). Y luego responde él mismo a los argumentos que pudieran levantarse contra esta sustentación.

En la parte referente al modo en que los entes contienen a sus inferiores, Disputación III, cuestión 3ra, el P. Peñafiel se ocupa nuevamente de problemas vinculados con la dogmática cristiana. Trata acerca de la pluralidad y divisibilidad de las figuras divinas, así como sobre la substancialidad y accidentalidad de los seres en general. Más adelante, en la Disputación V, al examinar la génesis de la razón común, toma como punto de partida las proposiciones del P. Hurtado de Mendoza y del P. Antonio Rubio y somete a juicio el concepto de *esseitate* formulado peculiarmente por Duns Scoto. En diversos pasajes, el sacerdote jesuita remite a sus propios comentarios sobre la dialéctica (súmulas) y la lógica de Aristóteles, como si fueran partes integrantes de un curso general de filosofía que tuviera a su cargo, pero que lamentablemente se ha perdido³⁴. En la referida materia de la razón común, Peñafiel sigue una argumentación lineal y acumulativa, terminando con la idea de que múltiples enunciados sacros y demostraciones lógicas amparan

32 Cf. *ibidem*, vol. II, p. 459-461. Por lo que toca a épocas más recientes, entre los abundantes estudios críticos y fijaciones del texto aristotélico, hemos utilizado de preferencia los de Vianney Décarie (1961), Klaus Brinkmann (1979) y la recopilación de ponencias a cargo de Pierre Aubenque (1979); obras todas cuyas referencias exactas se pueden consultar en la Bibliografía, al final de este ensayo.

33 Comp. Vianney Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote* (Montréal: Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales,

la capacidad general que poseen los seres humanos para extraer dicha razón.

Particularmente en la Disputación VIII, al reflexionar sobre la bondad trascendental de los seres, el maestro del Colegio de San Pablo hace gala de profunda erudición tomista, citando las opiniones de maestros peninsulares de su época, como los padres Fonseca, Molina, Vázquez, Hurtado de Mendoza y Juan Eusebio Nieremberg. Su argumentación se funda además en pasajes de la Biblia y en los textos de San Nicéforo y San Juan Damasceno, exponentes del más remoto cristianismo. Tomando en consideración este apabullante conjunto de referencias «ortodoxas», alineadas con la mentalidad contrarreformista, no es de extrañar que Peñafiel llegue al aserto de que «*omnia creatura Dei bona est*» = toda criatura de Dios es buena (f. 257), y tampoco sorprenderá su morosa disquisición sobre la integridad y perfección esencial de las cosas nutridas por el amor de Dios.

Abundando en el universo intelectual que manejaba nuestro escolástico criollo, Alberto Pincherle ha efectuado un seguimiento bastante detallado de las referencias a autores que contienen los *Commentarii in Aristotelis metaphysicam*, aunque sin llegar a una contabilización estadística³⁵. Así se comprueba la influencia del lusitano Pedro de Fonseca (1528-1599), maestro de la escuela de Coimbra y comentarista de Aristóteles; de Luis de Molina (1536-1600), famoso intérprete de Santo Tomás de Aquino; del laborioso Gabriel Vázquez (1549-1604), quien entre sus muchas obras compuso un tratado general de metafísica; de Gregorio de Valencia (1551-1603), conocido preferentemente por sus estudios de temas sagrados; y de Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), catedrático salmantino, profundo conocedor de la filosofía peripatética. A éstos se deben agregar ciertos exégetas medievales y humanistas como Joannes Cyparisiota, teólogo bizantino del siglo XIV, el fraile predicador Dominico de Flandria, el obispo Anton Bernardo della Mirandola y el francés Pierre d'Auriol.

1961), p. 177, y Reale, introducción a *La metafísica* de Aristóteles (cit.), vol. I, p. 70-71.

34 Por la manera didáctica como está redactado el texto de Peñafiel y por las repetidas alusiones que efectúa a diversas obras del *corpus* aristotélico, se deja entender que el padre jesuita bien pudo haber compuesto un «curso de filosofía» integral, apto para ser usado por los estudiantes de San Pablo durante el trienio de

Hay que tener en cuenta que los rectores y profesores del Colegio de San Pablo se esforzaron por desarrollar en ese claustro una vida académica de la más alta calidad, para lo cual formaron la mejor biblioteca de Hispanoamérica colonial: cerca de 40.000 volúmenes se alineaban en sus estantes al producirse la orden de expulsión de los jesuitas, en 1767. Ya en la primera mitad del siglo XVII, la época en la cual vivió y escribió Leonardo de Peñafiel, la librería del Colegio era una notable realidad. De acuerdo con la descripción que ofrece el P. Bernabé Cobo en su historia de la ciudad de Lima, sabemos que la sala de estudio de dicha institución «era amplia y amueblada con gusto; tenía hasta 4.000 volúmenes, sin contar los duplicados, y no sólo en obras teológicas y filosóficas, sino de toda clase de materias»³⁶. Hacia los años 1630, dotado de abundantes consignaciones para textos impresos, San Pablo se había convertido en centro distribuidor de libros para otras casas y colegios jesuitas del virreinato. Los documentos brindan testimonio de los envíos de duplicados que se hacían con destino a Trujillo, Pisco, Arequipa, Huancavelica, Huamanga, Cuzco, La Paz, Chuquisaca, Potosí o las misiones más apartadas.

Por lo demás, recordemos que las sólidas aportaciones del profesor Charles B. Schmitt³⁷ han demostrado el invariable impulso que ejerció Aristóteles en el pensamiento europeo -y del hemisferio occidental, por sus ramificaciones americanas- hasta bien entrado el seiscientos. Así se aprecia en la utilización que los programas universitarios hacían de su terminología, métodos, cuestiones, etc. Esta multiplicidad de noticias ratifica la vigencia que mantuvo la filosofía aristotélica a lo largo de todo el Renacimiento, prolongando el influjo desarrollado en las centurias anteriores por el averroísmo, tomismo, escotismo y occamismo, vertientes todas derivadas de o relacionadas con la escuela peripatética. Para el caso particular de España, Anthony Pagden ha investigado la rápida y extensa difusión que ganaron los escritos morales de Aristóteles -en materia de ética, economía y política- desde la época de los Reyes Católicos, en círculos tanto académicos como populares. La divulgación de tales escritos, fenómeno cuya raíz parece encontrarse en las traducciones latinas de Leonardo Bruni y en la influencia de

las humanidades. Véase al respecto Pincherle, «Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel» (cit.), p. 160.

35 *Ibidem*, p. 161.

los humanistas itálicos, hizo que los españoles contemplaran al Estagirita como uno de los exponentes supremos de la virtud natural³⁸.

3. La obra de Peñafiel dentro de la Escolástica peruana

¿Acaso sea cierto que Leonardo de Peñafiel constituye una figura menor, incapaz de entrar en los fastos de la filosofía virreinal por su mero carácter de escolástico de la vieja guardia? No hemos de negar que a partir del siglo XVII hubo una suerte de Escolástica «moderna» —como lo postula Redmond—³⁹, una corriente influida por las nuevas ideas científicas y que buscaba la vía de conciliación con la filosofía tradicional. Pero nuestro autor, mayormente por razones de ubicación cronológica, no llegó a sintonizar con dicha corriente y se mantuvo bajo el influjo de la dogmática cristiana, de las autoridades aristotélico-tomistas establecidas desde la Edad Media y de los comentaristas hispánicos del Siglo de Oro. Nada de ello quiere decir, empero, que se trate de un personaje carente de valor o interés.

Cargando las tintas sobre el lado religioso y los rasgos «oscurantistas» de la formación académica en el Virreinato, Felipe Barreda Laos señaló que durante aquel siglo había en total 18 cátedras teológicas en la Universidad de San Marcos, las cuales se repartían preferentemente los padres jesuitas, dominicos y mercedarios. Los predicadores de Santo Domingo, usando influencias políticas, consiguieron relegar la doctrina de los franciscanos San Buenaventura y Duns Scoto, y aunque coincidían esencialmente en materias de fe, se sentían dichosos de lograr la imposición de sus respectivos guías espirituales. «Deplorables vicios de una educación malsana que rompió todo equilibrio mental para producir espíritus de una sola tendencia, almas desviadas, unilaterales», comenta agudamente dicho historiador⁴⁰.

Por lo mismo, no resulta extraño que la vida académica de San

36 Martín, «La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1767), antecedente de la Biblioteca Nacional», en *Fénix*, 21 (Lima, 1971), p. 27.

37 Cf., por ejemplo, *Aristotle and the Renaissance* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), *passim*.

Marcos cayera en una suerte de marasmo y esterilidad, dejando el rol preponderante de la actividad intelectual a los conventos y colegios de las órdenes religiosas (en Lima, especialmente los colegios de San Pablo, San Ildefonso, San Pedro Nolasco, Santo Tomás y Nuestra Señora de Guadalupe), que luchaban con denuedo por imponer sus propias doctrinas. En medio de una «completa insuficiencia científica y la absoluta preponderancia de la teología», el desaliento se apoderó de los catedráticos sanmarquinos⁴¹. Así hay que entender, pues, el lugar que correspondió a nuestro Leonardo de Peñafiel en la sociedad culta de entonces: alejado en principio de la Universidad –ya hemos dicho que no aparece en los registros de archivo– y entregado por completo a su labor docente en el Colegio máximo de San Pablo, cumplía perfectamente el rol de guardián y transmisor de los conocimientos propugnados por su orden, la Compañía de Jesús, situada más bien en un lugar intermedio de la batalla entre dominicos y franciscanos.

Según lo explica María Luisa Rivara de Tuesta, el punto de contacto o denominador común de todas las instituciones de enseñanza regidas por el Estado y las congregaciones religiosas fue la filosofía aristotélica. Luego, a partir de esta base, era usual hacer una diferenciación entre los comentaristas y pensadores medievales: mientras los agustinos preferían a San Agustín y Gregorio el Magno, por ejemplo, los franciscanos seguían a San Buenaventura y Duns Scoto⁴². Por su parte, los jesuitas, aunque exhibían mayor flexibilidad en la materia, adoptaron sobre todo los principios de Santo Tomás, y añadieron desde finales del siglo XVI la monumental contribución del P. Francisco Suárez (1548-1617), el genio andaluz, teólogo, jurista y filósofo, que en el tratado *De legibus* atacó el derecho divino de los reyes e hizo radicar la soberanía en el pueblo⁴³.

Previamente al esfuerzo de interpretación filosófica realizado por Peñafiel, hay que señalar la tarea pionera del franciscano Jerónimo de Valera, criollo nativo de Chachapoyas, quien fue lector de teología y guardián del convento grande de San Francisco de Lima, y además redactor de una obra exegética, *Commentarii ac*

38 A.R.D. Pagden, «The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», en *Traditio*, 31 (New York, 1975), p. 287-313.

39 Redmond, *Bibliography of the philosophy in the Iberian colonies of America* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), p. viii.

quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Johannis Duns Scoti logicam, que mereció el privilegio de ser impresa durante su vida (1610). Por la idéntica pertenencia a la corriente escolástica, se pueden hallar muchos puntos de coincidencia con el trabajo de Peñafiel sobre la metafísica aristotélica. Fray Jerónimo de Valera utilizaba también la estructura en disputaciones y cuestiones –conforme al modelo de Pedro Lombardo, el maestro de las Sentencias–, aplicaba las opiniones de los venerados doctores y formulaba argumentaciones positivas, disolviendo en cada caso las probables manifestaciones en contra.

En el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hemos tenido oportunidad de revisar la documentación correspondiente a los grados mayores y menores que se otorgaron en la época en la cual vivió, estudió y redactó sus obras Leonardo de Peñafiel. Citaremos específicamente los volúmenes de expedientes y actas de exámenes de grado de las facultades de Cánones y Teología (1599-1669), de expedientes y actas de exámenes de grado de las facultades de Artes y Medicina (1614-1695), y también –no obstante ser un poco más tardía– la llamada «razón general» de los grados mayores y menores otorgados en San Marcos (1660-1676)⁴⁴. A través de esta documentación se puede observar la estructura de los cursos y demás exigencias académicas que acompañaban a los estudiantes hasta su graduación.

El texto de los comentarios a la metafísica de Aristóteles debió de utilizarse preferentemente en el tercer año del bachillerato, el famoso *trivium*, en la facultad de Artes. Durante los años previos, según el currículum vigente, los estudiantes debían haber llevado materias de lógica y de filosofía, todo evidentemente de acuerdo con los principios del escolasticismo. Una vez obtenido el bachillerato, era requisito cursar tres años suplementarios en la facultad de Artes para poder acceder a la licenciatura. El procedimiento de graduación de los candidatos a licenciado in-

40 Felipe Barreda Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, 3ra ed. (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones, 1964), p. 136.

41 *Ibidem*, p. 140-144.

42 Véase María Luisa Rivara de Tuesta, «Las influencias clásicas en la filosofía virreinal peruana: fray Jerónimo de Valera (1568-

cluía dos *disputaciones*, o actos públicos de argumentación y conclusiones, y un examen secreto ante los maestros de la facultad. Para esta licenciatura en Artes, los puntos del examen secreto se tomaban de las obras de Aristóteles (el Filósofo por antonomasia), que iban generalmente reunidas en un macizo volumen⁴⁵.

Echemos ahora un vistazo al contexto socio-cultural en el cual surgió nuestra obra: bien conocido es que el siglo XVII representa la edad madura y el verdadero auge de Lima como centro de la vida colonial hispanoamericana, ya sea en el ámbito material de las finanzas, el comercio y la arquitectura, como también en la esfera intelectual de los estudios y la creación literaria. «Atenas del Nuevo Mundo» es la denominación que se aplicó entonces a nuestra ciudad de los Reyes. Nadie mejor autorizado que Guillermo Lohmann Villena, el erudito historiador, para calificar los rasgos de pleno apogeo que disfrutó en aquellos decenios la capital del virreinato⁴⁶. Anota que rayaron en mito la espectacularidad y colorido de los regocijos públicos y de las ceremonias, y al mismo tiempo se llegó a un esplendor en la vida del espíritu, con la singular coincidencia de cinco personajes religiosos -Toribio Alfonso de Mogrovejo, Francisco Solano, Rosa de Santa María, Martín de Porras y Juan Macías- que merecieron ser canonizados por la Iglesia.

Fue sobre todo en el primer tercio del seiscientos que se desarrolló una actividad intelectual brillante e intensa, permitiendo que «se dispararan los resortes del pensamiento especulativo, de la inspiración literaria y de la creación artística hasta alcanzar cotas de fascinante apogeo»⁴⁷. Extensa es la lista de grandes ingenios que vivieron, trabajaron y escribieron obras notables en Lima al mismo tiempo que el jesuita Peñafiel interpretaba las bases de la filosofía escolástica. Sólo hay que recordar nombres como los de Pedro de Oña, Diego Mexía de Fernangil, Antonio de la Calancha, Bernabé Cobo, Juan Pérez de Menacho, Alonso de Herrera, Gaspar de Villarroel, Juan de Solórzano Pereira y Antonio de León Pinelo, entre otros. Este importante núcleo de pensadores puede

1625)», en este volumen *La tradición clásica en el Perú virreinal*, comp. Teodoro Hampe Martínez, p. 47-66.

43 Guil Blanes, «La filosofía en el Perú del XVII» (cit.), p. 172, 175.

44 Archivo Histórico «Domingo Angulo», Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Lib. 701 (expedientes de grados de Artes y Medicina), lib. 704 (razón general de los grados mayores y menores) y lib. 705 (expedientes de grados de Cánones y Teolo-

extenderse con los laboriosos ignacianos vinculados al Colegio de San Pablo, que se preocupaban de «filtrar» las enseñanzas provenientes de los grandes centros teóricos europeos, debatiendo en cada caso si sus reflexiones y propuestas eran aplicables a la realidad peculiar de las Indias⁴⁸.

Entre los autores peruanos coloniales hemos de incluir evidentemente al Inca Garcilaso de la Vega, narrador cuzqueño y figura capital de la primera generación de mestizos, no obstante el hecho de que vivió la mayor parte de su vida en España. En un trabajo anterior, por cierto, hemos estudiado al Inca Garcilaso desde el punto de vista del renacentismo o tradición clásica, enfocando la presencia de los autores greco-latinos en su biblioteca y en su obra⁴⁹. No hay duda de que el cronista mestizo, aun cuando carecía de educación universitaria formal, debió manejar con fluidez la lengua de Cicerón: en ésta consultó buena parte de los clásicos, así como la crónica hoy perdida (*Historia occidentalis*) del jesuita peruano Blas Valera. Con el latín también penetró en los fundamentos, por entonces irrenunciables, de la teología y de la jurisprudencia, y en esta misma lengua entonó las oraciones de la liturgia católica⁵⁰.

Por dicha orientación preferencial hacia lo latino, es verosímil imaginar que Peñafiel no consultara la metafísica de Aristóteles en su lengua original griega, sino en una de las tantas versiones latinas que circulaban impresas, y aun es posible idear que la parte nuclear de su interpretación no estuviera basada directamente sobre el texto del Estagirita, sino en los doctos comentarios que hacían publicar los maestros escolásticos del Renacimiento⁵¹. Sólo quisiéramos referir de manera directa al jesuita lusitano Pedro de Fonseca, cuyo nombre aparece citado por el profesor de San Pablo más de una vez, habiendo tenido seguramente a la vista sus *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (ed. príncipe iniciada en Roma, 1577). Esta voluminosa obra contenía

gía).

45 Cf. Barreda Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú* (cit.), p. 150. El mismo sistema de examinación a base de textos fundamentales se utilizaba para las otras tres facultades —llamadas mayores— de la Universidad: en Cánones, se examinaban las Decretales y el Decreto de Graciano; en Teología, la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás y las obras de Pedro Lombardo, el maestro de las Sentencias; en Medicina, las obras de Hipócrates y de Avicena.

un aparato exquisito de razonamientos y fundamentos intelectuales propios de la vertiente tomista, con una meditada estructura de tesis, antítesis y resoluciones, con centenares de escolios marginales y con una abigarrada división del código original en capítulos, cuestiones y secciones. Al principio de cada capítulo, Fonseca presentaba el texto de Aristóteles en griego y latín, en dos columnas paralelas, e iniciaba su disertación (*explanatio*) con un análisis de carácter filológico: todo un dechado de erudición y de solidez cognoscitiva⁵².

Según lo poníamos de relieve al inicio, los historiadores de la filosofía han dedicado en los últimos decenios cada vez mayor atención a los pensadores de escuelas «tradicionales», como Fonseca o el mismo Peñafiel, que florecieron en el mundo occidental a lo largo de la Edad Moderna, simultáneamente con las brillantes luces de un Descartes o un Kant. Una actitud más tolerante y abierta ha permitido ahondar en la obra de filósofos eminentemente «conservadores», que sin embargo ejercieron una influencia profunda en la vida académica de países como España y Portugal, y también en sus colonias de ultramar⁵³. Debe tenerse en cuenta que los europeos que decidieron instalarse en tierras de América venían con todo un bagaje de prejuicios, lecturas y sistemas intelectuales, entre los cuales se hallaba integrado el clasicismo de Grecia y Roma. Y fue así que sentaron sus reales, se podría decir que un poco a deshora, Aristóteles y todas las otras autori-

46 Guillermo Lohmann Villena, estudio preliminar a la *Noticia general del Perú* de Francisco López de Caravantes, vol. I (Madrid: Ediciones Atlas, 1985), p. ix-xxiv.

47 *Ibidem*, p. x.

48 Que los enjuiciamientos teológico-morales formulados en Salamanca, París o Roma no eran transportables sin más al Nuevo Mundo americano, lo sabían autores de la talla de Diego de Avendaño, Pedro de Oñate y Martín de Jáuregui, tres sacerdotes jesuitas, que dejaron respectivamente el *Thesaurus Indicus*, el *De contractibus* y el *Tractatus de restitutione*. Véase Martín, *The intellectual conquest of Peru* (cit.), p. 72.

49 «El renacimiento del Inca Garcilaso revisitado: los clásicos grecolatinos en su biblioteca y en su obra», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LVI, n° 3 (Genève, 1994), p. 641-663.

50 Sin embargo, es verdad que la mayor parte de la literatura griega y romana antigua circuló durante los siglos XVI y XVII en versiones castellanas, siendo conocido el hecho de que España fue una de las naciones donde más se recurrió a traducciones vernáculas

dades tradicionales de la Escolástica⁵⁴.

La vigencia de esa «tradición clásica» ha sido estudiada con particular fuerza en los lustros más recientes, en los cuales se ha desarrollado una teoría y metodología de trabajo dedicada a la historia de la recepción e influencia de la cultura de la Antigüedad, esto es, de su apropiación, utilización y transformación en épocas ulteriores. Si pudiera resumirse muy brevemente el meollo de la cuestión, habría que utilizar —como lo propone Wolfgang Haase— dos palabras fundamentales: transferencia e invención⁵⁵. Dicho de otra manera, ¿hasta qué medida la asimilación del pensamiento clásico realizada por los hombres cultos del Virreinato sirvió para crear eventualmente nuevos cauces ideológicos, o abrió el camino hacia la consolidación de una «identidad criolla», forma evidente de peculiarización y traza embrionaria de un patriotismo americano?

También durante los lustros más recientes, se ha impuesto entre los críticos de las letras hispánicas la percepción de una literatura criolla barroca de trasfondo subversivo o disidente, que se apropiaba externamente de los moldes auspiciados por el Estado colonial, pero los utilizaba como una herramienta de lucha para reivindicar de manera velada, y muchas veces a través de la sátira, los derechos de la gente nacida en esta tierra. Debe tenerse en consideración que la vida cultural en las Indias estuvo subordinada a la ideología política y religiosa defendida por la Corona, y que para lograr reconocimiento en la sociedad, los intelectuales criollos debían someterse al juego de las disputaciones académicas, los certámenes poéticos y las tertulias palaciegas, donde se practicaban lucidos artificios verbales. En este contexto alcanzó a surgir, según se ha dicho, una forma de escritura antigubernamental, que cuestionaba «la norma impuesta, ora en su representación 'oficial', ora en su apropiación de los modelos literarios foráneos»⁵⁶.

para el estudio de los clásicos. Comp. María Rosa Lida de Malkiel, *La tradición clásica en España* (Barcelona: Editorial Ariel, 1975), p. 369-381, y Gil, «El libro greco-latino y su influjo en Indias» (cit.), p. 71, 74.

51 Sobre la importancia y frecuencia del uso del latín en aquella época, véase Walter Hanisch Espíndola, S.J., «El latín durante la Colonia», en *Semanas de Estudios Romanos. En homenaje al Prof. Dr. Carlos A. Disandro* (Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1987), especialmente las p. 272-276.

52 Pedro de Fonseca, S.J., *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, vol. I (Köln: Lazarus Zetzner, 1615), cols. 37-

Pues ello ocurría de modo tan sugestivo en el campo de las bellas letras, se podría igualmente pensar que la filosofía daba lugar a un aprovechamiento político-ideológico de los modelos y autores introducidos con la más sabia cultura occidental. Nos parece que no sería del todo descaminado volver a examinar bajo esta perspectiva algunos textos importantes de los pensadores, juristas y teólogos de Lima y otras ciudades del virreinato peruano, quienes junto con la interpretación de ilustres piezas clásicas – como la *Metafísica* de Aristóteles, a cargo del jesuita Leonardo de Peñafiel– pudieron ayudar a sentar las bases de la ideología criollista del siglo XVII. He aquí una tarea pendiente para los estudiosos interesados en el desarrollo de nuestra identidad colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

A. IMPRESOS ANTIGUOS

FONSECA, Pedro de, S.J. (1615-29). *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Köln: Lazarus Zetzner. 4 vols., in-4^o (reimp. en Hildesheim: Georg Olms, 1964).

HERRERA, Gonzalo de, O.F.M. (1655). *Oración evangélica (...) predicada en la cathedral de Lima al juramento (...) de tener y defender la Concepción Santísima de María*. Lima: Luis de Lyra. [7], 11 ff., in-4^o (Biblioteca Nacional del Perú, Lima, signatura: X282/S/6).

ROCHA, Diego Andrés (1653). *Brevis paraphrasis Apocalypsis S. Joannis apostolis et evangelistae*. Lima: Julián Santos de Saldaña. [10], 108, [7] ff., in-4^o (John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, signatura: BA653/R672b).

VALERA, Jerónimo de, O.F.M. (1610). *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Johannis Duns Scoti logicam*. Lima: Francisco del Canto. [6 ff.], 384 p., in-fol.

38 y ss.

53 Cf. Redmond, *Bibliography of the philosophy in the Iberian colonies of America* (cit.), p. vii; Redmond y Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (cit.), p. 9.

54 Haase, «America and the classical tradition: preface and introduction» (cit.), p. vii-viii.

(Biblioteca Nacional del Perú, Lima, signatura: X115.1/LZ3V/C).

VALVERDE, Fernando de, O.S.A. (1657). *Vida de Jesu Cristo Nuestro Señor, Dios, hombre, maestro y redentor del mundo*. Lima: Luis de Lyra. [22 ff.], 713 p., [27 ff.], in-4º (Biblioteca Nacional del Perú, Lima, signatura: X232.9/V21/1657).

B. ESTUDIOS MODERNOS

ADORNO, Rolena (1986). «Literary production and suppression: reading and writing about Amerindians in colonial Spanish America». *Dispositio* (Ann Arbor, MI), 11: 1-25.

ANÓNIMO (1942). «Valioso obsequio a la Universidad Mayor de San Marcos». *Boletín Bibliográfico* [Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos] (Lima, diciembre), XV, nº 3/4: 315-317.

AUBENQUE, Pierre, comp. (1979). *Études sur la «Métaphysique» d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 275 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

BARREDA LAOS, Felipe (1964). *Vida intelectual del virreinato del Perú*. 3ra ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones. xii, 293 p. (Biblioteca de Estudios Superiores).

BRINKMANN, Klaus (1979). *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. x, 256 p. (Peripatoi, Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus, 12).

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (1991). *El discurso disidente. Ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. xx, 281 p.

DÉCARIE, Vianney (1961). *L'objet de la métaphysique selon Aristote*. Montréal: Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales. xxix, 197 p.

GIL, Juan (1986). «El libro greco-latino y su influjo en Indias». En *Homenaje a Enrique Segura Covarsí, Bernardo Muñoz Sánchez y Ricardo Puente Broncano* (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz), p. 61-107.

- HAASE, Wolfgang (1994). «America and the classical tradition: preface and introduction». En *The Classical Tradition and the Americas*, ed. Wolfgang Haase y Meyer Reinhold (Berlin/New York: Walter de Gruyter), vol. I, p. v-xxxiii.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1994). «El renacentismo del Inca Garcilaso revisitado: los clásicos greco-latinos en su biblioteca y en su obra». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (Genève), LVI, n° 3: 641-663.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1996). *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Frankfurt am Main: Vervuert. 306 p. (Textos y estudios coloniales y de la Independencia, 1).
- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter, S.J. (1987). «El latín durante la Colonia». En *Semanas de Estudios Romanos. En homenaje al Prof. Dr. Carlos A. Disandro* (Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso), p. 271-295.
- LIDA de MALKIEL, María Rosa (1975). *La tradición clásica en España*. Barcelona: Editorial Ariel. 436 p. (Letras e Ideas, Maior, 4).
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1985). Estudio preliminar a Francisco López de Caravantes, *Noticia general del Perú* (Madrid: Ediciones Atlas), vol. I, p. vii-cxxv.
- MARTÍN, Luis (1968). *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham University Press. 194 p.
- MARTÍN, Luis (1971). «La biblioteca del Colegio de San Pablo (1568-1767), antecedente de la Biblioteca Nacional». *Fénix* (Lima), 21: 25-36.
- MEDINA, José Toribio (1898-1907). *Biblioteca hispano-americana, 1493-1810*. Santiago de Chile: en casa del autor. 7 vols.
- MEJÍA VALERA, Manuel (1963). *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras. 211 p. (Biblioteca Filosófica).
- MENDIBURU, Manuel de (1931-35). *Diccionario histórico-biográfico-*

co del Perú. 2da ed., con notas y adiciones bibliográficas de Evaristo San Cristóval. Lima: varias imprentas. 11 vols.

- PAGDEN, A.R.D. (1975). «The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600». *Traditio* (New York), 31: 287-313.
- PINCHERLE, Alberto (1943). «Notas acerca de un manuscrito inédito del P. Leonardo de Peñafiel». *Boletín Bibliográfico* [Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos] (Lima, julio), XVI, n° 1/2: 155-169.
- REALE, Giovanni (1968). Aristóteles, *La metafísica*. Traduzione, introduzione e commento di [...]. Napoli: Luigi Loffredo. 2 vols. (Filosofi Antichi, 1-2).
- REDMOND, Walter Bernard (1972). *Bibliography of the philosophy in the Iberian colonies of America*. The Hague: Martinus Nijhoff. xiv, 175 p. (International Archives of the History of Ideas, 51).
- REDMOND, Walter Bernard, y BEUCHOT, Mauricio (1985). *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. 322 p.
- RIVARA de TUESTA, María Luisa (1998). «Las influencias clásicas en la filosofía virreinal peruana: fray Jerónimo de Valera (1568-1625)». En *La tradición clásica en el Perú virreinal*, comp. Teodoro Hampe Martínez (Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos & Universidad Nacional Mayor de San Marcos), p. 47-66.
- SCHMITT, Charles B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard University Press. viii, 187 p. (Martin Classical Lectures, 27).
- TORRES SALDAMANDO, Enrique (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú; biografías y apuntes para su historia*. Lima: Imp. Liberal. xv, 400 p.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S.J. (1943). «La metafísica del P. Alonso de Peñafiel». *Mercurio Peruano* (Lima, febrero), XVIII, n° 191: 60-62.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S.J. (1963-65). *Historia de la Compa-*

ñía de Jesús en el Perú. Burgos: Imp. de Aldecoa. 4 vols.

WICKHAM LEGG, L.G., y WILLIAMS, E.T., eds. (1959). *The Dictionary of National Biography, 1941-1950.* London: Oxford University Press. xxi, 1031 p.

APÉNDICE

[DESCRIPCIÓN DE LOS COMENTARIOS A LA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES]

PEÑAFIEL, Leonardo de (S.J.), *Commentarii in Aristotelis metaphysicam.* Lima, 1632. Texto en latín.

Volumen encuadernado en pergamino. [2] + 362 ff. útiles; parece faltar una hoja de índice. 20,8 x 14,8 cm. Ejemplar del uso original del P. Bartolomé de Larrea; luego anotado como «De la librería de San Pablo de Lima» (f. 1). Donado en 1942 por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña a la biblioteca central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (signatura: 54.752). Se halla actualmente en una colección particular de manuscritos en la ciudad de Lima.

* * *

SUMARIO DE LA OBRA⁵⁷

I. DE LA NATURALEZA Y PROPIEDADES DE LA METAFÍSICA [f. 1v]

- (1) De los nombres de la metafísica
- (2) ¿Es la metafísica una ciencia especulativa?
- (3)Cuál es el objeto material de la metafísica
- (4) Qué otras ciencias se subordinan a la metafísica
- (5) ¿Es la metafísica una cualidad simple?

II. DE LA NATURALEZA DE LA ANALOGÍA [f. 38]

- (1) Qué es el nombre unívoco

- (2) De los equívocos
- (3) Qué es el nombre análogo y el múltiple
- (4) Qué trascendencia causa a la analogía
- (5) Qué dependencia causa a la analogía

III. DE LA NATURALEZA DE LOS SERES EN COMÚN [f. 70]

- (1) De la división del nombre *ser*
- (2) ¿Puede darse un concepto de *ser* que sea objetivo, sencillamente preciso?
- (3) Cómo el ser contiene a sus inferiores
- (4) Cómo el ser se vincula con sus inferiores

IV. DE LA UNIDAD TRASCENDENTAL, PRIMER ATRIBUTO DEL SER [f. 103]

- (1) Donde se apoyan algunas cosas
- (2) ¿Añade la unidad trascendental algo positivo o negativo al ser?
- (3) ¿Está la indivisión de la unidad en sí o desde sí?
- (4) ¿Es la unidad un atributo logrado por el ser?
- (5) Donde se examinan los varios modos de la unidad
- (6) Cuál es la unidad que se transforma con el ser
- (7) Cómo se multiplican los nombres sustantivos concretos

V. DE LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO [f. 161]

- (1) ¿Puede ser abstraída sencillamente por todos los individuos una razón común?
- (2) Cuál es el principio intrínseco de la individuación en las sustancias materiales
- (3) Cuál es el principio intrínseco de la individuación en los accidentes

VI. DE LA NATURALEZA DE LA DISTINCIÓN [f. 194]

- (1) Qué es la distinción
- (2) De las divisiones de la distinción
- (3) De las manifestaciones de la división real y modal
- (4) ¿Se dan otros medios de la naturaleza de las cosas fuera de la distinción real y modal?
- (5) Sobre los nombres *mismo* y *diverso*, *otro* y *el otro*
- (6) Donde se explica el principio de *los que son lo mismo al ser tres, son lo mismo entre sí*
- (7) ¿Puede exponerse por actos intuitivos la distinción de la razón?

VII. DE LA VERDAD, SEGUNDO ATRIBUTO DEL SER [f. 239]

- (1) Qué añade la verdad sobre el ser
- (2) ¿Se da falsedad en las cosas intrínsecas?

VIII. DE LA BONDADE TRASCENDENTAL, TERCER ATRIBUTO DEL SER
[f. 254v]

- (1) Qué añade la bondad sobre el ser
- (2) Lo múltiple es bueno
- (3) Del mal que se opone al bien trascendental

IX. DE LA POSIBILIDAD, ESENCIA Y EXISTENCIA DE LAS COSAS [f. 264]

- (1) Qué es la posibilidad de las cosas
- (2) ¿Qué término niega la negación en que se sitúa formalmente la posibilidad de las cosas?
- (3) ¿Se distingue la esencia y la existencia fuera de la cosa?
- (4) ¿Se distingue la esencia de la existencia al menos por la razón?

X. DE LA NATURALEZA Y LA SUPOSICIÓN [f. 328v]

- (1) Donde se explican los términos *naturaleza*, *permanencia*,

- supuesto, persona e hipóstasis*
- (2) Qué añade el supuesto sobre la naturaleza
 - (3) ¿Es la permanencia un objeto o un modo?
 - (4) Cuál es el efecto formal primario de la permanencia
 - (5) ¿Se opone la naturaleza delimitada por su propia permanencia a ser delimitada a la vez por otra?
 - (6) ¿Es compuesta la permanencia de la naturaleza compuesta?
 - (7) Algunas dificultades resueltas

55 *Ibidem*, p. xxiv.

56 Raquel Chang-Rodríguez, *El discurso disidente. Ensayos de literatura colonial peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991), p. xvii.

57 Debo un reconocimiento especial a Alvaro Cerrón-Palomino López, profesor de latín en la Pontificia Universidad Católica del Perú, por su ayuda en la traducción y fijación de estos términos en lengua castellana.

La tradición política y el concepto de «cuerpo de república» en el Virreinato

Rafael Sánchez-Concha Barrios

La idea de organizar el virreinato bajo la noción de dos Repúblicas, dos comunidades separadas, unidas bajo la cabeza de un rey, no puede ser considerada como una sucesión de casualidades. La concepción del orden social como una representación y reproducción del cuerpo humano tiene fundamentos históricos, políticos y teológicos.

En 1648 el doctor Juan de Solórzano y Pereira, catedrático en Salamanca y funcionario virreinal al servicio de los Austrias, en la Audiencia de Lima, argumentaba así la idea de sociedad:

Porque según la doctrina de Platón, Aristóteles, Plutarco y los que siguen, de todos estos oficios hace la República un cuerpo compuesto de muchos hombres, como de muchos miembros que se ayudan y sobrellevan unos a otros; entre los cuales, a los pastores, labradores y otros oficios mecánicos, llaman pies y otros brazos, otros dedos de la misma República, siendo todos en ella forzosos y necesarios cada uno en su ministerio, como grave y santamente lo da a entender San Pablo¹.

En pocas palabras el jurista nos presenta la idea de República como un cuerpo, que explicaba y justificaba el orden social virreinal de los siglos XVI y XVII. Pero ¿qué había detrás de todas estas referencias clásicas? ¿en qué se basaba esta concepción corpórea de la organización humana? La respuesta es compleja, pues es producto de una larga evolución del pensamiento político y teológico que tenía sus inicios en la cadena del ser, donde todo parte de

- 1 Solórzano y Pereira, Juan de. *Política indiana* (1648). Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1972, Tomo I, lib. II, cap. VII, p. 185.
- 2 Tillyard, E. M. W. *The Elizabethan world picture*. Middlesex, Penguin

la divinidad, llega al más ínfimo de los seres y retorna al Creador. Allí no hay vacío, todo concuerda armoniosamente y forma al mismo tiempo una rígida jerarquía.

Platón en el *Timeo* ya esboza en sus matices fundamentales esta teoría, pues en este diálogo se relaciona directamente el macrocosmos con el microcosmos². Sin embargo, es en la *República* donde hallamos claramente la idea de sociedad como cuerpo jerárquico, puesto que para él cada uno de los miembros se encuentra unido armónicamente al organismo social y trabaja en aquello que sus cualidades naturales y su preparación le permiten, siempre con arreglo a los preceptos de la justicia. Es claro entonces para Platón que lo más conveniente para cada individuo y para todo el conjunto social es que cada uno cumpla con los deberes que le corresponden, de acuerdo con la posición que le ha tocado, y procure así el bienestar de todos³.

Como es conocido, Aristóteles, discípulo de Platón, tomará en su *Política* concepciones organicistas parecidas a las de su maestro. Durante la Roma imperial, Plutarco con su *Institutio Traiani*, utilizará la imagen del organismo del cuerpo humano para representar el orden y el bien común de la República⁴. En el mundo clásico, la República o cosa pública (*res publica*), era sinónimo tanto de estado como de comunidad políticamente organizada⁵, y sirvió de base para la noción de cuerpo político, metáfora surgida de las teorías políticas paganas, cuyas cabezas serán los futuros monarcas del Medioevo.

Con el advenimiento del cristianismo se introdujo una manera distinta de concebir la organización corporal, pero ésta distaba de ser una propuesta política. San Pablo, en su primera epístola a los Corintios, recurre al símil del cuerpo donde todos los hombres se encuentran unidos al cuerpo de Cristo y se convierten en sus miembros; de este modo se conforma lo que se conoce como el cuerpo místico o Iglesia. Este organismo tiene a Cristo por cabeza

Books, 1969, p. 30.

3 Sabine, George. *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 51.

4 Kantorowicz, Ernest H. *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 194.

5 Maticorena Estrada, Miguel. *La idea de nación en el Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987, p. 14.

6 Sabine, *op. cit.*, p. 148.

y llega a englobar en cierto modo al Universo bajo el dominio del Señor.

Es en San Pablo cuando aparece revelada por vez primera la doble dimensión terrena y ultraterrena, material o espiritual (militante o triunfante, en la terminología barroca de Solórzano), que sellaría indeleblemente el orden de las sociedades cristianas. La misma concepción muestra San Agustín en su *Civitas Dei*, donde el hombre, espíritu y cuerpo, es habitante de este mundo y de la ciudad celestial. San Agustín consagra esta distinción, que se encuentra en los cimientos de todo pensamiento cristiano en materia de ética y política⁶.

I. El antecedente bajomedieval

La idea de cuerpo fue adquiriendo mayor fuerza y forma durante la Baja Edad Media⁷, pero sólo se consolida después del año 1150, cuando tras largas discusiones teológicas se consideró al cuerpo místico como un cuerpo organizado por la sociedad cristiana unida al sacramento del Altar, y fue con este sentido con el que se definió oficialmente a la Iglesia como un cuerpo místico cuya cabeza era el hijo de Dios⁸. El escolástico inglés Juan de Salisbury fue uno de los mejores teólogos que, imbuidos de misticismo, se abocaron al tema. En su *Policriticus*, presentaba analogías y comparaciones de la sociedad cristiana con el cuerpo humano. Otro teólogo inglés contemporáneo de Salisbury, Isaac de Stella, aplicó con gran precisión la metáfora del cuerpo humano al cuerpo místico, cuya cabeza era Cristo y cuyos miembros eran los arzobispos, obispos y demás prelados⁹.

Pero este camino no está libre de contradicciones, ya que mientras la idea del cuerpo místico se revestía de elementos jurídicos y políticos, procedentes del mundo laico, el otro cuerpo, vale decir, el cuerpo político que justificaba al Estado secular y que se origi-

7 Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1985, p. 40.

8 Kantorowicz, *op. cit.*, p. 195.

9 *Ibidem*, p. 194. Lubac, Henri de. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. Barcelona, Editorial Estela, 1963, p. 320.

10 Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Me-*

naba en los planteamientos de Platón, Aristóteles y Plutarco, iba adquiriendo paulatinamente matices sagrados. De esta manera se produjeron préstamos de un cuerpo a otro, y se obtuvo como resultado una figura confusa y superpuesta.

Santo Tomás de Aquino resolvió teóricamente el problema al trazar la distinción entre ambos organismos. El doctor angélico aclara enfáticamente que el cuerpo político es el Estado, al que designa como el *corpus politicum et morale*, un cuerpo que tenía en cuenta los hábitos sociales y las costumbres de sus integrantes. Por otro lado, para él, el cuerpo místico (*corpus mysticum*) era estrictamente la Iglesia¹⁰.

No obstante la diferenciación del Aquinate, la separación entre ambas esferas (Estado e Iglesia) no se pudo dar en la práctica. El cuerpo político se sobreponía al místico, y el místico al político. Los préstamos y confusión de sus atribuciones continuaron al grado de convertirse en algo de apariencia inseparable hasta bien entrada la Edad Moderna. Este nuevo organismo nacido de la unión de los cuerpos, se expresó a través del concepto de cuerpo místico de República, cuerpo de República o simplemente República; comunidad ideal, perfecta y trascendente, y por lo mismo llena de sentido¹¹.

II. Los antecedentes hispánicos

Los reinos ibéricos asimilaron con beneplácito la nueva idea del cuerpo de República, debido a la larga lucha contra los moros, en la que unieron sus intereses históricos la Iglesia y la Corona. En los reinos hispánicos las luchas religiosas respondían a los intereses nacionales. La Iglesia y la Corona defendían juntas su propia integridad y compartían aspiraciones muy parecidas, al extremo

dia. Barcelona, Ariel, 1983, p. 171.

- 11 Es frecuente hallar este sentido del término en los libros de cabildos de Lima, y en la *Crónica moralizada del orden de San Agustín* (1638) de fray Antonio de la Calancha y Benavides. Allí por ejemplo el fraile agustino anotaba que, al arribar a la ciudad de los Reyes fray Jerónimo de Meléndez, fue recibido por esta República de Lima con aplausos de su devoción (Tomo I, lib. I, cap. XXXV, p. 508.). La República puede englobar a la comunidad total del imperio español, como también puede referirse a una ciudad (*civitas*)

de que lo que constituía un peligro para la Iglesia lo era para el Estado¹².

La idea organicista del cuerpo tiene en la Península ibérica tiene un antiguo asidero, quizás simbolizando la necesidad de la unidad frente a la multiplicidad de las partes. De esta idea nace el orden social. Así lo señaló San Raimundo de Peñafort al observar que el *ius universitatis consistit in uno*¹³. No obstante, quien encarna más convincentemente el espíritu del cuerpo de su reino es el rey Alfonso X el Sabio, en sus célebres *Partidas*:

E bien otrosi como el corazón es uno, e por él reciben todos los otros miembros unidad para ser el cuerpo, bien assi todos los del Reyno, maguer sean muchos, porque el Rey es e deve ser uno, por esso deven otrosi ser todos unos con él¹⁴.

El siglo XV español muestra muchos ejemplos interesantes. Juan García de Castrogeriz, autor de la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes*, enlaza la tesis organicista proveniente del antecedente grecorromano de Plutarco con la doctrina cristiana de San Pablo. Algo posterior a García de Castrogeriz, el obispo de la curia romana Rodrigo Sánchez de Arévalo, con una inquietud similar, escribe la *Suma de la política*, en la que se deja descubrir la influencia del *Policraticus* de Juan de Salisbury, y donde caracteriza la sociedad civil y las obligaciones de ayuda mutua de todos los ciudadanos: «Assi deven fazer los miembros de toda cibdad o de todo reyno pues es un cuerpo místico», y llama al mantenimiento de la unidad de «los miembros de toda cibdad e de todo reyno, pues es un cuerpo místico, e por tanto devense ayudar porque el bien común se augmente por su concordia y unidad¹⁵».

en el sentido de ser esta una comunidad trascendente. Véase también el trabajo de Brancourt, Jean Pierre. «Des états à l'état: évolution d'un mot». En *Archives de philosophie du droit*. París, 1976, Tomo 12, p. 39-54.

12 Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953, p. 12.

13 Maravall, José Antonio. «La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo». En *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, Tomo I, p. 181.

14 *Ibidem*, p. 182.

La unión de los cuerpos se repite en la Península ibérica una y otra vez. Enrique de Villena recuerda al estamento de los caballeros su deber de proteger «la política vida del cuerpo místico de la cosa pública¹⁶». En el mismo siglo XV el cuerpo de República irá fortaleciéndose y generalizándose y será utilizado por consejeros de cámara y hombres de leyes en general.

El letrado Diego de Valera, en una carta al rey Juan II de Castilla, exhorta a la paz y concordia del reino invitando a todos, súbditos y príncipes, unidos como un cuerpo humano íntegro, procuren andar juntos en pos del bien común. Pero dentro del cuerpo de República el bien común no significa únicamente bienestar material, sino el bien de la naturaleza humana en toda su plenitud. Se vela por la felicidad tanto en el mundo terreno como en el ultraterreno. Se propone la justa vida de los súbditos, como la salvación de cada uno de ellos¹⁷, en tanto que

la felicidad natural que consideramos en este mundo, y que consiste en un estado tranquilo, sosegado y pacífico de la cosa pública, ya aquella felicidad sobrenatural que se nos reserva en el otro mundo como nuestro supremo fin, y el que se refiere todo el bien común temporal, de acuerdo con su naturaleza¹⁸.

III. El cuerpo de república y las dos «Repúblicas» en el virreinato peruano

A la luz de las ideas esbozadas, del derecho natural y de la cadena del ser¹⁹, el cuerpo de República tenía su origen en Dios, y su gobierno terrenal comenzaba por los monarcas españoles, debajo de los cuales se situaba toda la sociedad bien concertada²⁰. Aquella misma concepción se proyectó en las colonias españolas de

15 *Ibidem*, p. 187.

16 *Ibidem*, p. 188.

17 Sánchez Agesta, Luis. «Los orígenes de la teoría del Estado en el pensamiento español del siglo XVI». En *Revista de estudios políticos*. Madrid, marzo-abril de 1958, p. 91.

18 Sánchez Agesta. *Los principios del orden político*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, p. 174.

19 Tillyard sostiene que la idea de la cadena del ser es un elemento común en toda la Europa occidental de los siglos XV y XVI. Tillyard, *op. cit.*, p. 35.

América después de la fase conquistadora. La nueva sociedad hispanoperuana participó del mismo orden y constituiría parte del cuerpo de República del imperio de los Austrias, como dos miembros del organismo humano: la República de los españoles y la República de los indios. La primera encerraba tanto a peninsulares como a criollos, convirtiéndose en la conductora del orden en Indias y emulando a las instituciones y autoridades del imperio. La segunda incluía a toda la población aborígen organizada bajo sus propias potestades locales y también a algunas instituciones que procedían del mundo prehispánico y que, dada su eficacia, se habían integrado al ordenamiento virreinal peruano.

III.a. La República de indios

Una de las más generalizadas justificaciones para proponer la creación de la República de indios fue el carácter *miserable* de los indígenas, adjetivo que se había generalizado para los naturales durante los siglos XVI y XVII. El concepto llamaba a los cristianos a condolerse de su lastimoso estado. Tal consideración se fue acumulando en el tiempo, desde el antiguo Israel a través de la tradición veterotestamentaria y el derecho romano, hasta recobrar vigencia durante la colonización española del Perú, vía el precedente bajomedieval hispánico. Miserable era todo aquel que inspiraba compasión y, como anotaban los legistas de ese período, no era posible hacer una enumeración de éstos. No obstante, podemos referir algunos casos específicos como los pupilos, las viudas, los huérfanos y quienes por su desamparo en la vida, merecían una protección especial desde las leyes del emperador Constantino²¹.

Miserable era quien se encontraba en medio del desamparo y la desdicha y por eso requería de la protección de una legislación especial. Acoger y ayudar al miserable fue considerado como una responsabilidad de todo el cuerpo social y un correcto ejercicio de la justicia. Esta visión se evidencia en los *Specula principum* tan

20 Román y Zamora, Jerónimo. *Repúblicas de Indias* (1575). Madrid, Victoriano Suárez Editor, 1917, Tomo I, cap. II, p. 47.

21 Castañeda Delgado, Paulino. «La condición miserable del indio y sus privilegios». En *Anuario de estudios americanos*. Sevilla, 1971, N° 28, p. 254.

divulgados a fines del Medioevo. En la España bajomedieval era un concepto común. Así lo sancionó Alfonso X el Sabio en sus *Partidas*. También en la Castilla del siglo XIV, el traductor del célebre Egidio Romano enfatizaba en la ayuda a los miserables y llamaba a «quel rey o príncipe o regidor deve ser piadoso a los buenos e humildes e a los pobres que no han esfuerço²²».

Para el caso de los indios del Perú, la miseria no radicaba en su pobreza material o en el desconocimiento de los medios de subsistencia, sino en su incapacidad de alcanzar el bien común y por lo tanto la salvación eterna. Los nativos eran considerados rústicos y menores de edad, lo que exigía una legislación especial que enrumbara sus vidas hacia la felicidad natural. El medio adecuado para librarlos paulatinamente de su carácter miserable fue la *policía*, idea que era utilizada entonces en reemplazo de otros conceptos, que actualmente definimos como cultura o civilización. Estas últimas categorías no existían en la España medieval, ni en la de los siglos XVI y XVII. La palabra *policía* aparece en la Península ibérica en el año de 1169²³.

La policía, idea central en la construcción de la República indiana virreinal, era la vía para conseguir que los indios se integraran armónicamente al nuevo sistema social, pero con una visión donde la trascendencia jugaba un papel preponderante. El vivir en policía era el mejor medio de hispanización y cristianización de los naturales.

La policía también suponía una dimensión urbana por la cual se agrupó a los indígenas en poblados, conocidos como reducciones y también como Repúblicas, donde debían contar con los medios materiales que posibilitaran su vida en comunidad, pero separados de los españoles. Las reducciones eran urbes diseñadas a imagen y semejanza de las ciudades españolas. Allí las casas tenían tierras a su alrededor y los nativos disponían de terrenos de cultivo, podían acceder a las acequias y a las fuentes de agua. La conducción de estas ciudadelas estaba en manos de los curacas o caciques, autoridades andinas procedentes del mundo prehispánico, pero la

22 Borah, Woodrow. *El juzgado general de indios en la Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 24.

23 Lechner, Juan. «El concepto de policía y su presencia en la obra de los primeros historiadores de las Indias». En *Revista de Indias*. Madrid, 1989, Vol. XLI, nº 165-166, p. 395-409.

administración de justicia y la protección frente a los abusos, recaía en el corregidor de indios. Para completar el cuadro, el doctrinero o párroco era el encargado de transmitir la doctrina cristiana y hacer posible la evangelización²⁴.

La lucha contra las supuestas o verdaderas debilidades de los indios, constituía, de acuerdo con la ideología política de los españoles, lo que debía preocupar a los funcionarios y teólogos. No en vano el virrey Martín Enríquez de Almansa antes de partir de la Nueva España para asumir su mandato en los reinos del Perú, en 1580, dejó a su sucesor la siguiente información: «Traerá Vuestra Señoría entendido que (...) dos repúblicas (...) hay que gobernar en esta tierra, que son de indios y españoles (...) principalmente Su Majestad nos envía acá (...) para lo tocante a los indios y a su amparo²⁵».

Así, estas dos Repúblicas que aparecen en el Perú y México después de 1550, en el período de fundación²⁶, eran al mismo tiempo dos órganos o miembros²⁷ del cuerpo de República que debían funcionar apoyadas una en otra, y unidas en la figura del rey, formando una sociedad dual²⁸ dirigida a la perfección y a la satisfacción de todas sus necesidades. Así lo puntualiza el licenciado Tomás López, oidor de Guatemala, en una carta fechada el 25 de marzo de 1551:

...el bien o el mal de estas dos repúblicas, de los españoles y de los naturales que acá se funda para servicio de Dios y

24 Vergara Ormeño, Teresa. *La inserción de los pueblos de indios en el sistema colonial: las reducciones*. Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con mención en Historia. Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

25 Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. México, El Colegio de México, 1983, p. 534.

26 Céspedes del Castillo, Guillermo. *América hispánica (1492-1898)*. Barcelona, Labor, 1983, p. 99.

27 El tratadista y médico catalán Jerónimo de Merola, autor en 1587 de *La república original sacada del cuerpo humano*, no encuentra la razón del funcionamiento en los miembros sino en los órganos: cerebro, corazón, hígado, etc... los que emplea para hacer una analogía con la elite intelectual de teólogos, médicos y juristas. Cfr. Merola, Jerónimo de. *La república original sacada del cuerpo humano* (Barcelona 1587). Selección del texto por Enrique Tierno Galván, *Antología de escritores políticos del siglo de oro*. Madrid, Taurus, 1966, p. 97-136.

de Vuestra Alteza, está tan conjunto y han de estar tan fraternizadas y crecer y correr tan a la par, que el que quisiese aprovechar a la una con daño de la otra, ni aprovecha a la que quiso y destruye a la otra...²⁹

De manera similar a López, el licenciado Francisco Falcón, defensor de los indios, sometió al Segundo Concilio limense de 1567 su célebre *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios*. Falcón, censor del régimen español en el Perú e idealizador del gobierno incaico, afirmaba que «los españoles e indios debían vivir en armonía y concordia, pues de esta manera se sustentarán las dos Repúblicas con provecho de todos³⁰». Aquel mismo año, otro letrado y entonces gobernador del Perú, el licenciado Lope García de Castro, preocupado por la buena administración del reino y por la mutua relación entre ambas comunidades después de la conquista, llegó a escribir que:

...para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ella los españoles porque sin ellos los indios se alzarían y volverían a sus ydolatrías antiguas y que ansí mismo es necesario se conserben los naturales pues para esto benimos a esta tierra y también porque sin ellos no se conserbarían acá los españoles³¹.

Mejor aún, ochenta años después, en pleno siglo XVII, el doctor Solórzano sostenía como una idea consagrada que: «la una República no se puede sustentar sin la otra³²». Las dos Repúblicas, dentro del cuerpo de República se presentaban como un reloj cuyas piezas funcionan ajustadamente³³. Alterar dicha armonía era equivalente a alterar todo el conjunto y crear un monstruo, es decir, cometer un pecado imperdonable. Con las dos Repúblicas se procuraría única y exclusivamente: «el buen gobierno de los naturales y justicia para los españoles³⁴».

28 García Gallo, Alfonso. *Estudios de historia del Derecho indiano*. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972, p. 138.

29 Zavala, Silvio. «Notas sobre el oidor Tomás López». En *Caravelle*. Toulouse, 1980, N° 35, p. 8.

30 Falcón, Francisco. *Representación hecha en el Concilio provincial sobre los daños y molestias que se hacen a los indios* (1567). Lima, Imprenta y Librería Sanmarti, 1918, p. 176.

31 Glave, Luis Miguel. *Trajinantes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, p. 23.

III.b. La República de españoles

Es un error analizar la figura de las dos Repúblicas desde la óptica de la dominación o de la resistencia. Su justificación política y jurídica se encontraba en la Escolástica, y por ende, a la luz de la teoría del bien del todo, tiene superioridad la República de españoles, comunidad dirigente representada en un inicio por los encomenderos, a la que luego se sumarían los gobernantes y las autoridades coloniales, y a todos ellos en conjunto se les consideraba: «cabezas de la República o pastores, guías, gobernadores, conductores (...), luz viva³⁵ y también espexo en que todos miren³⁶».

La República de los españoles estaba obligada a la defensa de los desamparados y a gobernar con el ejemplo; y en esto eran enfáticos los letrados y teólogos. Desde luego, creer en el buen desempeño de las autoridades sería un acto de tremenda ingenuidad, pues quienes gobernaban no siempre predicaban con el ejemplo. Por esa razón el licenciado Juan de Matienzo en su *Gobierno del Perú* (1567), en la parte segunda del libro, que trata lo referente a la República de los españoles, recurre a las fuentes clásicas para sugerir a los gobernantes del virreinato peruano, seguir el modelo de «...hombre virtuoso; cristiano probado y conocido por tal en su niñez, mocedad y madura edad, y en toda su vida; como dice Platón que tenga buena fama, porque no le basta ser bueno, sino tuviese buena opinión³⁷».

¿Por qué este llamado? El gobierno se instituyó para el bien común de la República, y aquello comprometía seriamente la

32 Solórzano y Pereira, *op. cit.*, Tomo I, lib. II, cap. XV, p. 269.

33 Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV al XVII*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, Tomo I, p. 57.

34 Carta a S. M. del virrey Francisco de Toledo exponiendo los defectos del gobierno de los reinos del Perú y el remedio que pueden tener (Los Reyes, 8 de febrero de 1570). En Levillier, Roberto. *Gobernantes del Perú, cartas y papeles*. Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1921, Tomo III, p. 315.

35 Acosta S. J., José de. *De procuranda indorum salute o predicación del Evangelio por las Indias* (1588). Biblioteca de autores españoles. Madrid, 1959, Lib. III, cap. IV, p. 483.

36 Matienzo, Juan de. *Gobierno del Perú* (1567). París-Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967, Parte segunda, cap. I, p. 196.

salvación de todos sus miembros³⁸. Matienzo invitaba a las autoridades a ser buenas cabezas, en otras palabras, a ser lo que cinco años antes se había apodado al virrey Marqués de Cañete, por mandar construir hospitales, puentes y alhóndigas: *Gran Republicano*³⁹. No ser republicano, no ser justa cabeza, podría acarrear la confusión de todo el cuerpo y miembros de él⁴⁰. Es más, aunque parezca ingenuo mencionarlo, el espíritu de la República de españoles estaba tan bien enraizado en el pensamiento político virreinal, que en 1736, cuando el concepto de República había caído en desuso para dar paso a otros vocablos, el criollo potosino Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, autor de la *Historia de la villa imperial de Potosí*, quien se consideraba a sí mismo como leal súbdito de la Corona, no carente de indignación por el descontento social y por las maneras altaneras de los peninsulares, escribía:

Lo que más agrava tanto mal es que los mayores pecados se hallan en las mayores cabezas, pues con su ejemplo todo el cuerpo de República adolece mortalmente⁴¹.

De acuerdo con el sistema de creencias del período virreinal, eran los españoles los que debían gobernar con rectitud. De acuerdo con la teología política, estaban obligados a sostener el orden social sobre la base de la justicia, pues ella según el condestable don Alvaro de Luna era: «una virtud señora de todas y reina de la virtudes. Si la justicia debidamente se face, non solamente reposará por ella el estado pacífico y sereno con la bienaventurada paz, más reposará la casa del Imperio⁴²».

De este modo, las dos Repúblicas encajaban dentro del cuerpo de República, dentro de una concepción aristotélica y escolástica de la sociedad, donde el equilibrio se mantenía sobre la base de una rígida jerarquía que no era lícito trastocar⁴³. Ejemplos de esta naturaleza los encontramos por doquier entre los siglos XVI y XVII.

37 *Ibidem*, p. 199.

38 Zavala, Silvio. *Ensayo sobre la colonización española de América*. Buenos Aires, Emecé, 1944, p. 104.

39 Carta de fray Domingo de Santo Tomás elogiando la conducta del virrey Marqués de Cañete (Los Reyes, 20 de marzo de 1562). En Lissón Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, s.e. 1944, Vol. III, lib. X, p. 42.

40 Levillier, *op. cit.*, Tomo III, p. 311.

41 Arzans de Orsúa y Vela, Bartolomé. *Historia de la villa imperial de Potosí*. Providence, RI, Brown University Press, 1965, Tomo III, lib. X, p. 42.

Los comisarios de la perpetuidad que llegaron al Perú en tiempos del virrey Conde de Nieva, para dar su veredicto en torno del problema de las encomiendas, dijeron en 1561 lo siguiente: «Que aya personas de diversa calidad, condición y estado y que no sean todos iguales a similitud del cuerpo, que no son los miembros yguales para el buen gobierno de él⁴⁴».

Luis Jerónimo de Oré, franciscano que llegó a ser consagrado obispo de Concepción y era hijo de uno de los fundadores de Huamanga, en el libro que tituló *Symbolo católico indiano* (1598), justificaba el orden social desde la creación del cielo Empíreo por parte de Dios, ya que:

...no fue constituída en confusión sin orden, y sin concierto de los inferiores a los superiores, antes fue concertadísima y ordenadísima; porque pues en las cosas corporales ay orden de inferior y superior, no hay ygualdad en todas ellas, como paresse con las criaturas que se contiene en el libro escripto con la mano y omnipotencia de Dios⁴⁵.

Ese mundo jerarquizado del cuerpo de República era el mundo ideal. El cuerpo de República era un concepto «vivo» que todos los hombre de Iglesia y de derecho del período de los Austrias asumían, y que para nosotros no es fácil entender desde nuestro pensamiento político secularizado. Un mejor ejemplo de idea «viva», nos lo brinda el tratadista español Diego de Saavedra Fajardo en 1640, en las *Empresas políticas*. Haciendo gala de su fina erudición barroca se remonta a los persas, egipcios, caldeos y romanos para enfatizar que éstos pusieron mucho cuidado en sus autoridades, porque «...en ser bueno o malo consiste la conservación o la ruina de las Repúblicas, de las cuales es alma; y según su organización, así son las operaciones de todo el cuerpo⁴⁶».

42 Lohmann Villena, Guillermo. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1957, p. 250.

43 Barreda Laos, Felipe. *Vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, p. 54.

44 Assadourian, Carlos Sempat. «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial». En *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, 1987, Tomo XLIV, p. 325.

45 Salas Olivari, Miriam. *Poder y producción mercantil: Huamanga a través de sus obrajes, siglos XVI al XVIII*. Tesis para optar el grado de Doctor en Historia. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, Tomo II, p. 516.

El cuerpo de República era entendido como varios miembros distintos y jeraquizados en un solo cuerpo trascendente, según lo expresado por Juan de Solórzano y Pereira, como la tercera acepción de la palabra *cuerpo* que Sebastián de Covarrubias presenta en el *Tesoro de la lengua castellana o española* a principios de la decimoséptima centuria: «como una República⁴⁷».

46 Saavedra Fajardo, Diego de. *Las empresas políticas* (1640). París-Buenos Aires, Sociedad de Ediciones Louis Michaud, (sin fecha), Empresa LXVI, p. 100.

47 Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Barcelona, Horta, 1943, p. 383.

Huellas renacentistas en la literatura peruana del siglo XVI *Guillermo Lohmann Villena*

Bien se comprende que únicamente al cabo de un exhaustivo y sistemático rastreo de la recepción del fermento en el que nunca dejó de estar presente el mundo de la Antigüedad, escudriñando sus reflejos en los distintos géneros literarios que florecieron en el Virreinato peruano en la decimasexta centuria (sin excluir otras parcelas del pensamiento y del saber), con la mira de identificar los modelos en boga y la razón de esa preferencia, auscultar las vías de transmisión de la corriente humanista y detectar su impronta en los proyectos estéticos desarrollados entonces, se llegará a formular un análisis coherente de los alcances reales de ese influjo y precisar la importancia de su estela. Las notas que siguen sólo apuntan a insinuar unas líneas de acción para acometer esta tarea con atención a su magnitud intrínseca antes que a su notoriedad y así perfilar la raigambre formativa de aquellos intelectuales de las décadas primeras de nuestra literatura. Puede que así recaiga alguna luz sobre la que hoy por hoy es quizá la región más oscura de la historia literaria del Perú, no obstante la dimensión esencial de unos autores que nos dejaron lo mejor de sí mismos, y sea a la larga posible discernir las notas peculiares que los diferenciaron del sustrato común diseminado por Italia y España.

No obstante que en las tierras recién conquistadas la efervescencia bélica y las precarias circunstancias reinantes distaban de configurar ambiente propicio para despliegues de la cultura en la empresa iniciada en común por la Iglesia y la Corona, es innegable que a despecho de las condiciones adversas el mundo greco-latino afloraba lozano en la mente de personajes de todo nivel social. Ya el primer obispo del Cuzco, Vicente de Valverde, hace hincapié en que si para el emplazamiento de las ciudades de nueva planta (San Miguel, Cuzco, Lima y Trujillo) «se oviera mirado mejor la política de Aristóteles», se habrían escogido lugares con factores estratégicos más favorables¹. Por punto general cabe establecer

que de suyo los conquistadores no venían tan ayunos de la existencia de personajes mitológicos: Hércules y Dido aparecen ya mencionados en la *Crónica rimada* cuyo presunto autor no en balde era hijo de Feliciano de Silva, a cuyo ingenio se debe la novela *Florisel de Niquea*, tan vapuleada por Cervantes. El desconocido confidente de la *Relación del sitio del Cuzco* [1539], asevera que «no se escribe de romano ninguno» hazaña comparable con el gesto heroico del presunto Cahuide, con lo que deja entender su información nada vulgar. Otro rimador coetáneo tampoco se deja en el tintero próceres de la Antigüedad y personajes mitológicos².

En la correspondencia de la época de la rebelión de Gonzalo Pizarro se pueden espigar curiosas referencias. En un escrito del cabecilla faccioso cursado al dominico fray Tomás de San Martín se trae a cuento que la cuñadía de Julio César y Pompeyo no impidió la desavenencia entre ambos; en 1545 desde Chile, Pedro de Valdivia, en sendas comunicaciones a Hernando y Gonzalo Pizarro recuerda el papel de Cayo Octavio tras el asesinato de Julio César. En 1546 el mercedario fray Pedro Muñoz, sobre la base del testimonio de Crispo (i.e. Salustio) tiene presente una invocación de Manlio al emperador Quinto, y por entonces la lectura predilecta del oidor comprometido con los insurgentes, Vázquez de Cepeda, la constituían los *Apophthegmata Laconica*, de Plutarco³; a los puntos de la pluma de Francisco de Carvajal –bien se echa de ver que había estudiado en Salamanca y que había recibido órdenes mayores– acuden expresiones en latín al dirigirse a Gasca, y Pedro Hernández Paniagua de Loaysa, en su reporte a este último presume de haber sorprendido al caudillo rebelde con su despliegue de erudición, abrumándole al citar de corrido los nombres de Ciro, de Jerjes, de Darío, de Pompeyo y de Aníbal⁴.

Aunque excluidos hasta ahora del elenco de hombres de letras, no sería lícito dejar de mencionar al arzobispo Jerónimo de Loaysa

- 1 Emilio Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1943), I, p. 129. Carta de 20.III.1539.
- 2 Carlos A. Romero, «Un poema del siglo XVI inédito», en *Revista Histórica* (Lima, 1909), IV, p. 271-284.
- 3 Archivo General de Indias, Sevilla, Justicia, 451, fol. 561.
- 4 *Documentos relativos a Don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro* (Madrid, Real Academia de la Historia, 1964), I, p. 102, 120, 373, 555 y 563, y II, p. 315.

y al prelado de los Charcas, el ya citado fray Tomás de San Martín, fundador de la Universidad de San Marcos, pues ambos habían profesado cátedras en el Estudio General de los dominicos en Granada.

La primera expresión pública del caudal latente que nos ocupa sucedió en 1548, cuando la entrada oficial de Gasca en Lima. En esta oportunidad desfiló una danza hablada en representación de las principales ciudades: los figurantes de Huánuco y Chachapoyas aludieron a Troya⁵. Las exequias reales por el emperador Carlos I, celebradas en Lima en 1559, ofrecieron nueva coyuntura para una nutrida muestra de evocaciones clásicas. El túmulo levantado en la catedral se exornó con un número considerable de composiciones poéticas y largos epicedios en latín estampados sobre cartelas, en doliente pesar por la muerte del todopoderoso monarca que rindiera la vida en Yuste. Los rimadores se inspiraron en Virgilio y echaron mano del repertorio de personajes de la Antigüedad más al alcance: de los héroes troyanos, Héctor y Troilo; de los fastos de Roma, Camilo, Julio César y Trajano, y de la mitología, Átropos⁶.

¿Cómo llegaron hasta los núcleos abiertos a las inquietudes de la cultura en el Perú del siglo XVI las novedades renacentistas y a través de ellas se fue destilando la tradición clásica de una nueva Roma? Al respecto trazas pescadas al azar inducen a vislumbrar un amplio panorama: la primera esposa del conspicuo literato Sancho de Ribera —tempranero dramaturgo elogiado por Cervantes— llevaba el nombre de Briseida (la amante de Aquiles raptada por Agamenón) y era hija de un caballero del séquito del virrey conde de Nieva, Manuel Manrique de Lara⁷. La clave que proyecta abundante luz sobre esa interrogante cabe hallarla en el flujo de obras impresas, primordialmente aquellas que miraban al Renacimiento. Explorar su presencia, ya desde los primeros años de la colonización, y su acarreo a granel en las centurias posteriores —hecho tan cierto como puesto en tela de duda hasta no hace mucho—, ha constituido un filón beneficiado sólo recientemente con

- 5 Diego Fernández, *Primera y segunda Parte de la Historia del Perú...* (Sevilla, Hernando Díaz, 1571), Primera Parte, Libro II, capítulo XCIII.
- 6 *Revista del Archivo Nacional del Perú*, VIII (Lima, 1935), p. 139-154. Rafael Ramos Sosa, *Arte festivo en Lima virreinal* (Sevilla, 1992), p. 132-136.
- 7 Guillermo Lohmann Villena, *El arte dramático en Lima durante el Virreinato* (Madrid, 1945), p. 29.

frutos inesperados.

Una cala en las fuentes de acceso a los textos clásicos, ya atesoradas en las bibliotecas privadas, ya objeto de transacciones entre particulares, ya en fin su existencia por mayor en los fondos de avispados libreros—que indudablemente atendían demandas de clientes— evidencia la magnitud de esos canales de difusión, y a la vez explica el brote de núcleos de cultivo del humanismo clásico en recónditos lugares del Perú, pues hecha abstracción de la capital del virreinato, baste para confirmarlo la mención de nombres señeros: en Trujillo, un Diego Corne, diestro en latín y griego⁸; en Huánuco, un Carlos de Maluenda, capaz de versificar en italiano y en francés; en el valle de Sama, un Pedro de Montesdoca, «nuevo Homero» (Cervantes); en La Paz, un Dávalos y Figueroa...

Sin pretender, desde luego, desorbitar los hechos—por otra parte verificables— en un intento de evocar un esplendoroso humanismo, es inobjetable la existencia de talentos receptivos. En esta vuelta al pasado no puede abstraerse la presencia en el Perú de quienes se hallaban en estrecha relación con cenáculos ilustrados de Europa o de familiares de autores significados en los nuevos aires renacentistas. Entre los primeros cabe recordar al licenciado Diego Méndez, que consigue el privilegio de ver reproducido su mapa del Perú en el *Theatrum Orbis Terrarum...*, de Oertel [1579] y que en 1597 remite una barra de plata a Sevilla, consignada al poeta Juan de Arguijo⁹. Deudos de quienes figuraban con ventaja en el elenco de literatos de nota metropolitanos no escasean entre los vecinos de la capital del virreinato en la última década del siglo XVI: Fernando del Mal Lara, hermano del autor de la miscelánea *Philosophía vulgar...* (Sevilla, 1568); el apellido del capitán don Fernando del Alcázar, señor de Palma, pregona su parentesco con el poeta festivo de la *Cena jocosa*, y el cirujano Dionisio de Monardes, asentado en el barrio de San Sebastián, era hijo del famoso médico sevillano del mismo nombre y apellido. En este tejido de lazos familiares, ¿no es presumible un envío de las publicaciones de interés común?

En lo que a la circulación efectiva de obras de escritores de la Antigüedad atañe, no es difícil allegar copiosas noticias documen-

8 Luis A. Eguiguren, *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad de San Marcos* (Lima, 1951), III, p. 598.

9 Archivo General de la Nación, Lima [en adelante: A.G.N.], Diego Martínez, 1597 (112), fol. 357. Escritura de 1.IV.1597.

tales. En 1542 el cronista Juan Díez de Betanzos adquiere un volumen con las comedias de Terencio¹⁰. En 1547, en la travesía entre Panamá y el Perú, sorprendió una furiosa tormenta la embarcación en que viajaba Gasca, que explicó los fuegos de Santelmo aludiendo a la guerra de Troya¹¹. En 1548 el tesorero Alonso Riquelme, «ilustrado renacentista», guardaba con especial cuidado un ejemplar de Justino¹². En 1550 el portugués Enrique Garcés se hace con un cúmulo de 447 volúmenes¹³. ¿No figurarían en este acervo obras de autores que le llevaron al culto por las humanidades, vocación de la que cuatro décadas más tarde daría cumplida cuenta?

Entre los libros que poseía alrededor de 1560 el encomendero Francisco de Isásaga la literatura latina clásica estaba representada por «todas las obras de Sisserón», las de Terencio, la *Eneida*, las de Tito Livio y las de Horacio¹⁴. Que ese caudal no se desaprovechaba lo abona su asimilación en escritos coetáneos: Sarmiento de Gamboa, en su *Historia Indica* engasta referencias a Platón, a Salustio, a Cicerón, a la *Odisea* y a Dante Aligero (sic). En 1573 Martín de Soto, al incorporarse a la Compañía de Jesús, llevó consigo una colección de libros, entre los cuales se registraron las obras de Terencio, de Séneca, de Apuleyo, de Tito Livio, de Catulo, de Horacio, de Plinio y la *Física* de Aristóteles¹⁵. De pasada cabe referirse a un jesuita de fuste, el P. José de Acosta, cuyo magisterio fecundó el mundo intelectual peruano a lo largo de tres lustros (1572-1586), y con justicia denominado el Plinio del Nuevo Mundo.

Cuando el 7 de junio de 1576 el tribunal del Santo Oficio se incautó de los tres centenares y medio de impresos pertenecientes al doctor Agustín Valenciano de Quiñones, jurisconsulto de nota establecido en el Cuzco—cuya biblioteca era apreciada como

- 10 Teodoro Hampe Martínez, «Los primeros libros en el Perú colonial», en *Fénix* (Lima, 1983), núm. 28-29, p. 89.
- 11 Calvete de Estrella, *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Gasca* (Madrid, Colección de Clásicos Castellanos, 1889), Libro III, capítulo VII.
- 12 Hampe Martínez, «El tesorero Alonso Riquelme y la administración financiera en la conquista del Perú», en *Histórica* (Lima, 1986), X, núm. 1, p. 57.
- 13 Biblioteca Nacional del Perú, Lima [en adelante: B.N.P.], Ms. A-508. Registro de Cristóbal de Frías, fol. 3.
- 14 Pedro Guibovich Pérez, «Las lecturas de Francisco de Isasaga», en *Histórica* (Lima, 1986), X, núm. 2, p. 191-212.

«la mejor que ay en este reyno y no ay quien pague ni dé por ella la tercia parte de lo que vale...»—, se registraron las obras de Platón, Jenofonte, Plutarco, Tito Livio, Cicerón, Plinio, Aulo Gelio, Ovidio, Aristóteles y Marcial¹⁶. Días antes, el 26 de mayo, en Huamanga, también había sido objeto de análogo procedimiento; en esta ocasión apareció un Plutarco¹⁷. En ese mismo año los comisarios del Santo Oficio devuelven a Francisco Hernández los textos de Aristóteles, que habían caído en comiso por haber sido llevados al Cuzco desde Lima, en donde fueran adquiridos por Hernández, sin autorización de los celosos inspectores¹⁸.

Los ecos de los mitos homéricos resuenan con insistencia en *El Marañón* de Aguilar y de Córdoba [1578], si bien no es ésta la única partida que ha de anotarse en el haber de este autor: la distinción horaciana entre historia y pintura abre la Dedicatoria de dicho centón; inspira la tan conocida sentencia de Cicerón sobre la razón de ser de la Historia su desarrollo; a la par aforismos en latín inician cada libro y la máxima terenciana *Veritas odium parit*, cerrando los dos primeros libros, certifican cuáles eran las fuentes inspiradoras del numen de nuestro escritor, que a lo largo de su obra salpica el relato con referencias a Cicerón, Solino, Estrabón y Epicuro¹⁹. Mal puede pasarse por alto que el último soneto de Carlos de Maluenda, exorno poético del relato en prosa, no olvida los nombres de Homero ni de Alejandro.

En Arequipa, en 1581, se negocian las obras de Virgilio y de Ariosto²⁰. Dos años más tarde, el librero Jiménez del Río ajusta con su agente la adquisición en la metrópoli para su remisión al Perú de 50 ejemplares de las *Epístolas* de Cicerón; 25 de las de Ovidio; una docena de la *Eneida* y cuatro de la *Odisea*, entre una multitud de otros títulos de derecho y literatura²¹. En 1590 el cura de la catedral de Lima, Sánchez de Renedo, vende al licenciado Ferrer de Ayala una serie de impresos, entre los cuales varios pertenecían a Plutarco, a Lucano, a Salustio y un volumen con

15 B.N.P. Ms. 0053 (desaparecido en el incendio de 1943), fol. 305v.

16 Hampe Martínez, «Una biblioteca cuzqueña confiscada por la Inquisición», en *Revista Andina* (Cuzco, 1987), X, núm. 2, págs. 560-564, y *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla, 1988), XLV, p. 299-312.

17 B.N.P. Ms. 0154 (desaparecido en el incendio de 1943), fol. 141.

18 Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición de Lima, legajo 1643, núm. 6.

19 Diego de Aguilar y Córdoba, *El Marañón*. Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. Madrid, Atlas, 1990.

Metamorfoseos (sic) de Ovidio²². Al año siguiente se celebra una importante transacción libreril, del orden de más de un millar de volúmenes: en la operación figuran siete ejemplares de las *Epístolas* de Cicerón y otros tantos de su *De officiis*; cuatro de las *Geórgicas* de Virgilio e igual número de las comedias de Terencio²³.

En 1592 Juan Ruiz Cabeza de Vaca se hace cargo, para conducir hasta Potosí y La Plata (en donde la pondría a la venta), de una consignación de libros que incluía las obras de Suetonio, de Cicerón, de Terencio, de Quinto Curcio y de Lucano²⁴. Dos años más tarde Francisco de Estrada Beltrán cede a un comprador ocho ejemplares de las *Epístolas* de Cicerón y seis de las obras de Ovidio²⁵.

En 1597 el librero Andrés de Ornillos, cuyo establecimiento se hallaba en la calle de las Mantas, adquiere por entero la biblioteca del alcalde de corte López de Zúñiga; el docto magistrado poseía entre su escogida colección de impresos las obras de Quintiliano, de Séneca, de Orosio, de Lucano, de Cicerón (*Epístolas*, *Retórica*, obras en general), de Virgilio, de Terencio, de Horacio, *Heréticas* (sic) de Aristóteles, de Ovidio, de Suetonio y un «Homerus viejo»²⁶. Al año siguiente, otro librero, Francisco de Buitrón, remata sus existencias: salen a la venta 14 ejemplares de Terencio; nueve de Lucano, uno de Horacio y otro de las *Geórgicas* de Virgilio²⁷.

El trato tan familiar con personajes y sucesos de la Antigüedad no dejaba de tener sus inconvenientes, al trabucarse los nombres de los primeros. En un trámite de índole burocrática, tal como el parecer recaído sobre la solicitud de Pedro de Oña para dar a la

20 Archivo Departamental de Arequipa, Protocolo de Diego de Aguilar, 1581, fol. 686v.

21 Irving A. Leonard, «Best sellers in the Lima book trade, 1583», en *Hispanic American Historical Review* (Durham, NC, 1942), XXII, núm. 1, p. 22-32.

22 A.G.N., Bartolomé Ruiz de Torquemada, 1590 (142), fol. 559v. Escritura reproducida por Eguiguren, *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad de San Marcos* (Lima, 1949), II, p. 287-291.

23 Guibovich Pérez, «Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI», en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima, 1984-1985), núm. 13, p. 94-107.

24 A.G.N., Alonso Hernández, 1592-1593 (91), fol. 1521.

25 A.G.N., Cristóbal de Aguilar Mendieta, 1589-1595 (1), fol. 347.

prensa su poema *Arauco domado* (1596), el alcalde de corte informante, licenciado Juan de Villela, invoca al virrey para que siga el «ejemplo de Alejandro en la envidia que tuvo de Aquiles...»: salvo que se trate de una errata tipográfica, el protagonista no fue Alejandro, sino Agamenón. Nada de extraño tiene por tanto que en este ambiente el licenciado Gaspar de Viallaroel y Coruña fuese considerado como «... un monstruo en todo y particularmente ... por uno de los mejores latinos que a uisto xamás...». Con ello demostraba que su paso por las aulas de Bolonia no había sido infructuoso, y a mayor abundamiento su traducción de Prudencio constituía una ejecutoria difícilmente superable²⁸.

Aunque fuera ya del espacio cronológico que enmarca esta páginas y en vía de complemento ilustrativo, cabe añadir testimonios adicionales confirmatorios de la persistencia del clima evocador del mundo clásico. En 1606, por ejemplo, el fiscal del tribunal del Santo Oficio, licenciado Tomás de Solarana, alineaba en su librería volúmenes de las obras de Platón, de Demóstenes, de Horacio, de Terencio y de Tácito²⁹.

Un axiomático indicativo de la subsistencia y arraigo del fervor por el humanismo lo constituyen los documentos expresivos de operaciones comerciales de los libreros. Es obvio que éstos sólo arriesgarían su capital invirtiéndolo en la importación de impresos procedentes de la metrópoli cuando estuviesen seguros de hallar compradores en firme para los mismos. Así tenemos que en 1603 Miguel Méndez se desplazó al Perú como agente del librero de Alcalá de Henares Juan de Sarria, y lo hizo con un cargamento de 43 cajas de publicaciones. La expedición incluía 37 ejemplares de Plinio, 12 obras de Virgilio, 8 de las de Apuleyo y dos de Terencio. Tres años más tarde una nueva remesa renovaba las existencias del establecimiento abierto en Lima. Esta vez en 45 cajas llegaban 36 ejemplares de las *Epístolas* de Cicerón, entre otros títulos pertenecientes a los autores reseñados³⁰. De tan nutrido cúmulo el librero limeño Tomás Gutiérrez —espíritu sensible a la literatura, pues en años posteriores giró una cantidad de dinero a España

26 A.G.N., Cristóbal de Aguilar Mendieta, 1596-1597 (4), fol. 260.

27 *Loc. cit.*

28 Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Lima, 218. Información del licenciado Villarroel, 1608. Declaración del prebendado Mateo González de Paz.

29 Hampe Martínez, «Los libros del fiscal», en *El Comercio* (Lima, 11.VII.1988), núm. 79.155, p. 2.

para favorecer la vocación del dramaturgo Pérez de Montalbán— se apresuró a adquirir dos volúmenes de Plinio y otros tantos de Virgilio³¹, y un colega tomó a su cargo llevar para su venta fuera de Lima 24 ejemplares de las repetidas *Epístolas* de Cicerón, más obras de Tulio y Marco Aurelio; para el Cuzco se destinaron tres tomos de Cicerón y otros de Plinio, autor este último objeto de la preferencia de don Gómez de Corral³².

Más notas tardías: en 1611, entre las existencias en poder del tantas veces mencionado librero Ornillos figuran 34 ejemplares de las *Epístolas* de Cicerón; 30 de las obras de Virgilio; 26 del *De officiis* del mismo Cicerón; Séneca, Virgilio, Plinio, tres de las *Transformaciones* (sic) de Ovidio³³; en 1622 el mismo Ornillos ofrecía 24 ejemplares de Cicerón; tres de Virgilio, y uno de este mismo con comentarios del jesuita P. de la Cerda. En 1635, al practicarse el inventario de los bienes del comerciante portugués Manuel Bautista Peres, el principal encausado de «la complicidad grande», se registraron ejemplares de Plutarco, Jenofonte, Plinio, Tácito, Virgilio, Séneca y Cicerón³⁴. Finalmente, al año siguiente se cumple con la misma operación en la librería del canónigo doctor Juan Hurtado de Vera: ahora aparecen Plinio y —lo que es digno de destacarse— las traducciones que realizara Garcés de su compatriota Camoens, de Petrarca y del doctrinal de Patrizzi³⁵.

Tras esta digresión sobre libros y bibliotecas, es congruente referirse a un evento que pone de manifiesto la difusión de los programas iconográficos inspirados en los temas procedentes de la Antigüedad, a los que la masa popular no parece haber permanecido indiferente o ajena a su simbología. Es el caso de la decoración que se adosó al arco preparado en honor del virrey Marqués de Cañete, con motivo de su entrada pública en Lima en enero de 1590. El proyecto del monumento, así como el adorno del mismo, se encomendó al agustino fray Mateo de León³⁶, «persona de muy dichoso intelecto y generalísimo en toda suerte de antigüedad...»³⁷.

En las paredes interiores del arco se pintaron unos escudos, a los que correspondían en la parte inferior sendas figuras, asimismo

30 A.G.N., Cristóbal de Arauz, 1611 (122), fol. 925.

31 A.G.N., Pedro González de Contreras, 1606 (788), fol. 2431.

32 A.G.N., Francisco Dávila, 1606 (418), fols. 218v, 315v, 338 y 425v.

33 A.G.N., Diego López de Salazar, 1611 (1005), fol. 487.

de pincel. La de la derecha representaba un viejo venerable, vestido con ropajes de inca, y sentado debajo de un árbol. Era la alegoría del Perú. El correspondiente mote latino rezaba: *sub umbra illius quem desideravam sedeo*. El árbol estaba ceñido por una parra, significándose el matrimonio del virrey —era el primero que ascendía al solio de los representantes del monarca en el Perú que llegaba acompañado de su consorte— y para dar a entender que la compañía no le habría de ser incómoda para regir el país, antes bien ayuda y soporte. La correspondiente leyenda expresaba lacónicamente: *mutuum auxilium*.

Del árbol colgaban las armas del virrey —Hurtado de Mendoza— y de su cónyuge —Castro— y como expresión de su significado el lema decía: *non potest arbor bona malos fructos facere*.

En el lado opuesto se diseñó una doncella, con una balanza en la manos, imagen de la Justicia. Empuñaba unas riendas asidas a un fresno (para denotar la Prudencia): una de ellas tirante, y la otra laxa. La leyenda estaba inspirada en un verso de Virgilio (con una ligera variante): *et premere laxas sciret dare jusos habenas*. En la balanza uno de los platillos lucía los instrumentos propios de la Justicia (grillos, cadenas y espadas) y el otro de los signos de clemencia y premio (coronas, ramas de olivo, palmas). La cifra pregonaba: *inclinavit ex hoc in hoc*. En la otra mano la imagen sostenía un ramillete de flores y frutos en sazón, ostentando como signo *fructus justitiae in tempore*.

El vano del arco se cerraba con una puerta. En la primera de la dos hojas aparecía pintado un capitán general; con la mano derecha ayudaba a levantarse a una mujer postrada a sus pies —significando la ciudad de Lima— ataviada con vestiduras reales (evocando su denominación oficial de Los Reyes) y rodeada de edificios ruinosos (los que aún no se habían restaurado después del sismo de 1586). La leyenda explicaba: *delia suscitata de pulvere popvlvm*

- 34 Guibovich Pérez, «La cultura libresca de un converso procesado por la Inquisición de Lima», en *Historia y Cultura* (Lima, 1990), núm. 20, p. 145-158.
- 35 A.G.N., Juan Bautista de Herrera, 1636 (871), fol. 1418.
- 36 ¿Era el de oriundez toledana, que falleció en Huánuco, recordado por Calancha, *Corónica Moralizada...* (Lima 1653), II, Libro II, capítulo II, fol. 13-a?
- 37 Antonio Bautista de Salazar, «Virreyes y gobernadores del Perú», en *C.D.I.A.O.*, VIII, p. 312.

/ *et de cinere eregis patrem*; la respuesta del capitán general –vale decir, el marqués de Cañete– decía: *tarde sed tvto*.

Entre ambas figuras se divisaba el mausoleo del primer gobernante que llevara el título de marqués de Cañete con ejercicio del poder en el Perú (1556-1560), con la inscripción *nvnc magis adventv revocas me, nate, sepulcro / regia quam lacrimis flens america svís*.

En la otra hoja de la puerta se había pintado a Eneas, portando sobre los hombros a su padre, Anquises. En lo alto un epígrafe dejaba leer: *honor onusque paternum*, y Anquises por su parte asía otro: *pietas filiorvm*. Eneas representaba a don García, que vadeaba unas aguas con una espada como báculo. El respectivo emblema proclamaba: *aqvae mvltae non potvervnt / extingvere pristina*. Para dar a entender que había regresado al Perú al amparo de la virtud que adornara a su padre se pintó a sus pies un cervato (rumiante del que la leyenda decía que en medio de las aguas vuelve la cabeza hacia tierra, porque la huele desde muy lejos), explicando la alegoría mediante el mote *practus odore paternae virtutis*.

En la parte superior de la puerta se pintaron el sol y la luna; el primero estaba rodeado de nebulosidad, mas él muy resplandeciente y claro, con la inscripción *post nvbila phoebus*; por su parte la luna representaba la ciudad de Lima, y aparecía en plenilunio y serena, con la leyenda *recipit vnvm, qui grata refulget*.

Encima del arco se leía la dedicación de la ciudad al nuevo gobernante con las iniciales *S.p.q.L.d.d.g.d.m. / ob patriam reparandam*, cuya interpretación era la siguiente: el senado (i.e. el cabildo) y el pueblo de Lima ofrecen este arco al señor don García de Mendoza por la esperanza que tienen de que con su venida será reparada esta ciudad. Proyectada la inscripción que se colocaría en el friso (que no llegó a instalarse), iría un verso de Virgilio: *miratvr molem gartia magnalia qvondam*, presumiéndose de que el virrey entrante se admiraría al ver la grandeza de la ciudad, que dejara treinta años atrás³⁸.

En este recuento el nombre de Diego Mejía de Fernangil brilla con luz propia. Se hallaba en Lima por lo menos desde 1590, pues en 13 de agosto de ese año contrajo matrimonio con María de Miranda, oriunda de Zafra (Badajoz). Fue efectivamente «hombre

de largas andanzas por los virreinos americanos» al decir de su más notable exégeta³⁹: en 1593 recorrió la ruta que llevaba vía Arica hasta Potosí; en 18 de mayo de 1596 se aprestaba a embarcarse con destino a la Nueva España⁴⁰; volvió a Potosí en 1600, en 1602, en 1605 y definitivamente en 1612, en esta última ocasión después de haberse valido de una reliquia de Francisco Solano, con la que su hija recobró la salud después de aquejarla una dolencia cardíaca adquirida de resultas del temblor de 1609.

Como «mercader de libros» estuvo asociado con Juan de Sarria, el librero de Alcalá de Henares, así como con su hijo, y del primero recibió «cartas misivas» sobre asuntos de los negocios que los vinculaban⁴¹. No estará fuera de lugar contextualizar que el proceso de su traducción de las *Heroídas* de Ovidio rememora casi literalmente el que arguye Boscán para su quehacer de abordar las combinaciones métricas italianas. En su carta a la duquesa de Soma también se expone que, «con la largueza y soledad del camino...», se animó a llevar a buen puerto la incitación que le formulara Navagiero⁴².

Aunque en 30 de abril de 1602 había conferido poder a su padre, a su hermano y a su cuñado, los tres en Sevilla, para gestionar que su *Parnaso Antártico* pasara a la prensa⁴³, y no obstante que la licencia de impresión se extendió en 28 de noviembre de 1604 y el privilegio en 14 de diciembre de 1605, parece que tuvo por conveniente activar su pretensión trasladándose personalmente a la Península. Si bien en 25 de enero de 1606 se disponía a embarcarse con destino a la metrópoli, parece que de verdad debió de hacerlo en 1608, pues en 24 de marzo de ese año su mujer le otorgaba el consentimiento de estilo para ausentarse de su lado⁴⁴. Lo cierto es que en 30 de julio siguiente se hallaba en Portobelo.

No cabe dentro del plan de estas inconexas notas documentales abordar el análisis de textos de primera magnitud dentro de la literatura peruana de aquel entonces: las traducciones de Enrique

38 *Ibidem*, p. 314-320.

39 José de la Riva-Agüero, «Diego Mexía de Fernangil y la Segunda Parte del 'Parnaso Antártico'» en *Obras Completas* (Lima, Instituto Riva-Agüero, 1962), II, p. 107-163; la cita, en p. 109.

40 A.G.N., Blas Hernández, 1594-1600 (97), reg. 1596, fol. 380.

41 A.G.N., Diego López de Salazar, 1605 (995), fol. 1734. Escritura de 4.V.1605.

Garcés, «... hombre muy honrrado y dado a letras humanas con extremo ... hombre de historias y muy leido y buen poeta en latin y rromance ...»⁴⁵, así como obras ya en prosa –la *Miscelánea Antártica*, de Cabello Balboa [1586], o la *Miscelánea Austral*, de Dávalos y Figueroa [1602]– ya en verso, en donde el entronque con el modelo clásico es ostensible. Allí están el *Arauco domado*, de Pedro de Oña [1596], los tercetos del *Discurso en loor de la poesía* de «una señora principal d'este Reino»⁴⁶, y los poemas *Armas Antárticas*, de Miramontes y Zuazola –en 1608 era vecino de la prestigiosa librería de Ornillos en la calle de las Mantas– y *La Cristiada*, de fray Diego de Hojeda.

42 *Las obras de Boscán y algunas de Garcilaso...* (Barcelona, 1543), fol. xx-xxi.

43 Lohmann Villena, «Alcances biográficos», en *Mar del Sur* (Lima, 1951), VI, núm. 17, p. 51.

44 A.G.N., Francisco González de Balcázar, 1608 (756), fol. 210.

45 Lohmann Villena, «Enrique Garcés, minero, poeta y arbitrista», en *Documenta* (Lima, 1948), núm. 1, p. 95.

46 Alberto Tauro, *Esquividad y gloria de la Academia Antártica* (Lima, 1948), p. 25-91.

Henrique Garcés, múltiple hombre del Renacimiento

Estuardo Núñez

Los primeros decenios de la colonización española se desarrollaron en un ambiente de tensión y violencia. A la etapa de sometimiento de los naturales del país, que entre sí estaban divididos, dentro del orden político del Imperio de los Incas, siguió la lucha entre los propios conquistadores. El dominio político y empresarial desató la pugna entre pizarristas y almagristas. Un vasto y rico territorio era una presa muy codiciada. Entre tanto, el país marchaba sin rumbos no obstante la actuación de pacificadores y virreyes ineptos o corruptos o complacientes. Al cabo de más de 30 años de la llegada de las huestes conquistadoras, había arribado al Perú el quinto virrey, don Francisco de Toledo (gobernante entre 1569 y 1581), gran organizador, legislador y administrador, que hizo extensos recorridos por gran parte del territorio peruano. Era su intención conseguir el desarrollo de su capacidad productora, que para España interesaba sobre todo en el aspecto de la minería.

Gracias a la inteligente gestión de Toledo, llegaba la etapa de la pacificación de la colonia peruana. Para lograr ese objetivo vinieron de España funcionarios y encargados de restablecer el orden y desterrar la violencia. Con ellos llegaron al Perú otros peninsulares durante los regímenes de los virreyes subsiguientes, séquitos de familiares y allegados, curas de diversas órdenes y expertos en diversas profesiones, nobles o hidalgos y militares, también algunos poetas aventureros y letrados ansiosos de probar fortuna. Entre estas oleadas de inmigrantes atraídos por la fama y la riqueza debió estar un joven de unos veinticinco años de edad, de buen linaje, llamado Henrique Garcés, portugués de Oporto, nacido alrededor de 1525. En la Península debió haber seguido estudios de humanidades y de alguna especialidad práctica en minería, probablemente en Almadén del Azogue, cerca de Ciudad Real (España), donde se hallaban las minas más ricas en mercurio,

metal apreciado para la producción por amalgamación de otros metales, como la plata.

Decidido a jugar su destino, Garcés embarcóse en Sevilla, ciudad tan distinta, dada su actividad naviera, de su nativa Oporto, abarrotada de cargas destinadas a Indias, y llena de pretendientes a viajar en pos de riqueza y de gloria. Abordó una nave amplia aunque desagradable por la cantidad de viajeros que, con excepciones, se acomodaban como podían con sus pesadas pertenencias, pues para el viaje de varios meses debían estar prevenidos y premunidos de víveres y ropajes diversos, incluidos menajes de cocina y de mesa, ya que cada pasajero debía atender por su cuenta y riesgo sus necesidades. No era un viaje de placer sino de privaciones e incomodidades, en medio de una aglomeración de gentes de toda condición en reducido espacio, ocupado por bultos y petacas y animales vivos que servirían de alimento para esta larga travesía. Entre esa multitud de gente de distinta procedencia y jaez, pudo hallar algún indiano que regresaba a tierra americana después de su primer viaje, deseoso de reiniciar gestiones para lograr mejores situaciones de inmediata prosperidad. Observaba muy exiguo el pasaje femenino y abundante el personal religioso de todas las órdenes conocidas. Se hablaba de América como tierra de promisión y se exageraba la fama del paraíso que algunas crónicas primitivas habían pintado. Pero sin duda quedaba por explotar una ingente riqueza minera y esto interesaba, entre otros aspectos, la mente ambiciosa de un joven emprendedor y optimista. Pocas muestras de interés ofrecían los compañeros de viaje acerca de asuntos culturales excepto las referencias bíblicas de los religiosos viajeros que eran numerosos y entre ellos, algunos extranjeros del resto de Europa, con quienes pudo alternar Garcés gracias a sus conocimientos idiomáticos y humanísticos.

Al cabo de más de tres meses de navegación se avistaron las islas caribeñas y finalmente desembarcó en la llamada Tierra Firme, o sea el continente mismo. Era el obligado puerto de Cartagena. Lo atrajo su agradable clima pero no su aspecto, la confusión reinante con gente que iba o venía de un mundo a otro y el tráfago de su consistente comercio. Garcés llevaba consigo un alijo de libros y lo incrementó con otros objetos que pensaba comercializar en su lugar de permanencia en el Nuevo Mundo. Atravesó el temido istmo y pasó a Panamá para alcanzar un nuevo barco de peores condiciones que el anterior, de fraccionado navegar, con escalas que le hicieron conocer Guayaquil, Paita y tal vez alguna caleta

más para eludir el mal tiempo, antes de desembarcar en el Callao de Lima.

Encontró a la capital del virreinato en plan de convertirse en ciudad más atractiva. Todavía faltaba terminar de construirse edificios públicos que requerían el buen gobierno y el rango respectivo: en la plaza principal, donde no existían aún los portales, la catedral estaba levantada a medias y la mayoría de las casas aún no lucían los típicos balcones, que después las tipificarían, en razón de que las segundas plantas no eran frecuentes. La limpieza de la ciudad dejaba mucho que desear, así como la suciedad de las calles, enfiladas y cruzadas por acequias descubiertas y malolientes, que servían de únicos desagües. Poblado su ambiente de gallinazos, observó que éstos se disputaban los desechos, bajo consiguiente plétora de moscas, mosquitos y zancudos, según la clasificación ingeniosa hecha al pasar por el joven cuzqueño Gómez Suárez de Figueroa, que allí residió en el verano de 1560. Alrededor de esta fecha, se notaba la inquietud por el adelanto de la ciudad. El comercio y la pequeña industria crecían aceleradamente gracias a la pacificación del país y se advertía el incremento de la población. Garcés encontró, sin duda, circunstancias favorables para establecer un negocio de librería y papelería de importación, pues la vida de la población culta ya lo exigía.

Al poco tiempo de su llegada contrajo matrimonio (1557), del cual nacieron sus hijos: Ana (que al cabo de los años tomó hábitos religiosos), Diego Garcés de Andrade (después militar en Chile), Juan Garcés (clérigo) y Bartolomé Garcés de la Serna. Aunque el negocio de librería no iba mal, las ambiciones de Garcés se volcaron simultáneamente con el concurso de García Gómez, hermano suyo a quien trajo de España¹ a la explotación minera, y para ello se estableció por algún tiempo en Huamanga, después de haber hecho un viaje a México en 1558. Garcés parece haber estado en contacto con el virrey Francisco de Toledo, quien lo nombró como asesor para estudiar la forma de incrementar la producción de la plata. Fue ése el objeto de su viaje a México, conocer en algunos centros mineros el tratamiento de la amalgamación, obtener la separación de la plata pura de las gangas. Ese azogue era traído de España a muy alto precio y largo viaje. Se lograría así eliminar la fundición en caliente y producir en frío con el empleo del azogue. La inquietud

1 Guillermo Lohmann Villena, «Henrique Garcés, arbitrista y poeta» en *Documenta*, N° 1, Lima, 1946, p. 73

de Garcés era lograr el hallazgo de yacimientos de mercurio en el Perú, con los que se pudiera atender en suficiente cantidad, tanto a la producción peruana como a la mexicana. Y de regreso en el Perú, amplió su propósito con el descubrimiento de nuevas minas de mercurio. Tal hazaña parece haber hecho decidir al virrey de nombrarlo funcionario de la Caja Real de Huamanga y confiarle el cargo de recaudador de arbitrios.

A ese hazañoso resultado lo había conducido la observación del polvo de bermellón, utilizado por los indios para caracterizarse y pintarse la cara y el cuerpo en ocasión de fiestas populares. La observación del tal uso, paciente y laboriosa, que siguió Garcés hasta alcanzar hallazgo de los ricos yacimientos de Paras y luego los más productivos, abundantes y famosos de la fuente primaria de Huancavelica, cuya producción sobrepasó todo cálculo, llegó a satisfacer las necesidades de las explotaciones del cerro de Potosí, con impresionantes índices de producción.

En esas búsquedas afanosas, halló Garcés varios yacimientos minerales de plata y oro, tanto en las zonas mencionadas como también en la región de Huánuco. La feliz culminación de su hallazgo del mercurio en Huancavelica como resultado de sus experimentos y desvelos, fue más tarde reconocida por el sabio explorador Alejandro de Humboldt², quien une el nombre de Garcés en el Perú con el de Bartolomé de Medina en México, ambos, protagonistas de la valiosa aplicación y uso de la amalgamación de la plata con el mercurio.

Los trabajos mineros de Garcés, sufrieron menoscabo por diversas causas a partir de la década de 1580. Su capacidad de trabajo había disminuido después de rudos trabajos en la zona andina alta, a más de 4 000 metros sobre el nivel del mar. Además, su protector, el virrey Toledo, había terminado su largo mandato y se alejó del país en 1581, por consiguiente, este apoyo desapareció. Como su salud se había deteriorado, debió aceptar la sugerencia de que cambiara su régimen de vida, por lo que Garcés redujo sus actividades mineras y volvió a sus labores de librero y proveedor de útiles afines, en Lima, al mismo tiempo que intensificaba su actividad de promotor del desarrollo cultural.

2 Referencia registrada por Alexander von Humboldt en su *Ensayo político sobre el Reyno de la Nueva España*, México, Ediciones Porrúa, 1961, p. 373.

Desde entonces estrecha sus vínculos con gentes del país dedicadas al culto de la selecta literatura, incrementadas en número con los egresados de las aulas de la Pontificia Universidad de San Marcos, y estimuladas con la actividad de la imprenta que empezaba a funcionar dentro de las aulas del convento de los jesuitas, protectores de Antonio Ricardo en sus difíciles comienzos de impresor. Es significativo el dato hallado por Lohmann³, de que Garcés había vendido un importante número de resmas de papel a Antonio Ricardo, lo que acrecentaría entonces sus impresiones. Entre tanto, la ciudad había ganado en extensión a la vez que en rango. Empezaban a construirse segundas plantas de edificación y, con ellas, se lucían las típicas balconerías. La ciudad iba ganando en esplendor, en edificios de mampostería atractiva y patios ornamentados con especial y vistosa jardinería. Se concluían los grandes templos y empezaba a levantarse el de San Pedro y San Pablo de los jesuitas, que rivalizaba con la Catedral y los de San Francisco y Santo Domingo.

El Estudio de la Compañía de Jesús había traído un impulso moderno para la investigación científica, a la cual aquella orden deba especial dedicación compartiéndola con la tarea evangelizadora y la obra exploradora de los misioneros amazónicos. No estaba lejos el descubrimiento de la quinina como febrífugo, y el especial establecimiento de un laboratorio farmacológico que funcionaba en Lima con el nombre de «botica» o *apotheca*, en el ala derecha del convento de los jesuitas.

Coincidió espiritualmente Garcés con el criterio de conceder un nuevo sentido a la educación, orientando la enseñanza de las materias científicas, por él realizada en la rama metalúrgica. Por eso debió servir a las tareas pedagógicas de los colegios jesuitas de San Pablo, San Felipe y San Martín y para ellos empezaba a trabajar Antonio Ricardo, atendiendo a la impresión de folios, sueltos primero, mientras se levantaba la prohibición de publicar libros de índole profana, lo cual sólo se permitió desde 1596 con la obra *El Arauco domado* de Pedro de Oña, a la cual siguió, ya entrado el siglo XVII, *La Miscelánea Austral* de Diego Dávalos y Figueroa, en 1602⁴.

Pero en este progreso y desenvolvimiento de la imprenta ya no

3 Lohmann Villena, Guillermo. «Henrique Garcés...» en *Documenta*, N° 1, p. 94.

pudo contribuir Garcés, sexagenario y fatigado por tanta labor. Ansiaba el merecido reconocimiento de sus importantes servicios prestados a la Corona y el goce de una pensión de gracia. Sus gestiones ante el virreinato fueron derivadas a la lenta burocracia de la Península y por ello Garcés decidió, después de liquidar sus negocios, en Lima, emprender el viaje a España, a fin de orientar personalmente sus peticiones. Partió del Perú en 1589, y con sus modestos ahorros publicó en Madrid sus tres libros en 1591, y finalmente cuatro años más tarde pudo alcanzar su ansiada pensión y vivió con holgura sus últimos años.

El promotor literario

Henrique Garcés desarrolló su negocio de librería con el de proveedor de papeles, tintas y otros materiales de imprenta. Pero aún no había autorización real para imprimir libros de imaginación o poesía, como puede deducirse por la índole de los primeros títulos de textos salidos del taller de Antonio Ricardo hasta fines del siglo. Ésta es la razón por la cual Garcés decidió imprimir sus libros en España, pero como librero entra en relación con los poetas del país, a quienes proveía de textos literarios. En este grupo se insertó él mismo, gracias a su iniciativa, vocación y simpatía.

Ya desde mediados del XVI, Garcés como experto librero encargaba libros selectos y entre ellos textos seleccionados de las ediciones españolas en materia literaria y de cultura general y religión. Pero, a pesar de sus actividades tan variadas de minero, metalúrgico, recaudador de arbitrios, vendedor de libros y papelería, Henrique Garcés fue poeta, traductor de prestancia y animador literario, y a esto último debe su nombradía y celebridad intelectual. Garcés, viviendo en el Perú a comienzos de la colonización hispánica y apenas afirmada la conquista española, llegó a ser consejero del virrey Toledo en materia mineral. Pero su mérito esencial reside en haber animado la naciente actividad intelectual del reino peruano y orientado el gusto de los nuevos escritores. Así difundió en Lima desde 1570, con sus versiones directas del toscano, la obra poética completa de Francesco Petrarca; con sus

4 Luis Monguió, *Sobre un escritor elogiado por Cervantes: Los versos del perulero Henrique Garcés y sus amigos*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1960.

versiones del portugués, las estrofas del gran poema *Los Lusíadas* de Luis de Camoens; y con sus versiones del latín, el tratado de Francesco Patrizzi, erudito sienés del mismo siglo, sobre la educación de los príncipes y su trato con los súbditos, a más de difundir un conjunto de poetas menores italianos que escribían en latín como Stramazio de Perugia, Juan de Bondi (o Dondi), Jacobo Colonna y Paulo Pansa, Geri y algunos clásicos romanos como Ovidio y Virgilio.

Gran sorpresa y justificada satisfacción provocó sin duda dentro del grupo de los poetas y versificadores peruanos convocados por Garcés, a mediados de 1585, que un escritor peninsular, cuando aún no había publicado el *Quijote* pero era considerado como eximio creador en lengua castellana, dedicara a los más destacados poetas del Perú de entonces laudatorias estrofas, dirigidas a ellos por el afecto a esta tierra del Perú, la que había deseado conocer y gestionado sin buen éxito el permiso real requerido para viajar. Era nada menos que el ya consagrado Miguel de Cervantes Saavedra quien daba cuenta en su *Canto de Calíope*, en amistosas estrofas, la existencia en ultramar, en el Perú del oro y la plata, de la vibración poética de un grupo importante de cultivadores de la poesía. Entre ellos, destacaba la figura literaria de Henrique Garcés en una inspirada laudatoria:

*De un Henrique Garcés, que al piruano Reyno
enriquece, pues con dulce rima,
con sutil, ingeniosa y fácil mano
a la más ardua empresa en él dio cima,
pues en dulce español al gran toscano
nuevo lenguaje ha dado y nueva estima.
¿Quién será tal que la mayor le quite
aunque el mismo Petrarca resucite?*

Garcés hubo de ser conocido por Cervantes sólo a través de folios manuscritos que le remitían los peruleros, pues lo elogió al lado de otros poetas coetáneos del Perú. Las ediciones de la obra de Garcés de 1591 fueron posteriores a la fecha de la edición de *La Galatea* (1585). Bastó a Cervantes informarse por manuscritos o pliegos sueltos que circulaban en Lima y otras ciudades peruanas, de poesías propias y de estimables versiones de Petrarca, que circulaban por lo menos unas dos décadas antes. También llegaron hasta España las noticias de otros rimadores peruleros, amigos y afines a los gustos renacentistas, que compartían comunes

aficiones literarias y el gusto italianizante de cultivar sonetos y canciones.

A los elogios de Cervantes se sumó en su hora, una nota más aguda y original de Pedro Sarmiento de Gamboa, residente en Lima, reconocido como notable navegante, erudito, cosmógrafo, explorador y sabio en artes, letras y ciencias. Al revelar las cualidades de Garcés apunta:

*Diose Petrarcha a sí, sólo al latino
en Tusca lengua, éste (Garcés) en castellano
le dio de Europa, al de Asia, al africano
y al indio...
Tanto más dio Garcés que dio Petrarcha,
que el tal a sola Italia se reparte
el nuestro al uno y al otro hemisferio
y así su verde laurel el orbe abarca⁶.*

De Garcés como autor original tenemos así huella en los sonetos y poemas que anteceden o suceden a sus traducciones de Petrarca y de Camoens. Entre ellos están, en la edición de su traducción de Petrarca, tres sonetos a Felipe II, varios dedicados a Sancho de Rivera y el licenciado Villarroel, nueve octavas reales «Del traductor a su trabajo», una «Canción al Perú», a imitación de la petrarquina «Italia mía, ben che'l parlar sia indarno», compuesta en 1572, y en la edición de Camoens, dos sonetos más a Felipe II, uno de respuesta a Diego de Aguilar y un «soneto del traductor» al final de la obra. Todo ello sería escaso para juzgar la capacidad poética y la originalidad de Garcés, pues en conjunto la obra propia de este autor no es desdeñable e indica que tuvo un relativo buen éxito en su momento.

El traductor, animador y poeta

De su actividad personal en el ámbito intelectual se sabe poco, pero puede medirse la magnitud de su esfuerzo si se examinan

- 5 Miguel de Cervantes Saavedra, *La Galatea*, que inserta en el texto «El Canto de Calíope», Madrid, 1585, y múltiples citas posteriores.
- 6 Pedro Sarmiento de Gamboa, en poemas preliminares a la edición de la traducción de Petrarca por Garcés.

con detenimiento sus publicaciones, o sea los tres volúmenes de traducciones aparecidos en Madrid, en 1591⁷. El primero de ellos está dedicado a Petrarca e incluye la versión de 314 sonetos y 49 canciones en sextinas. En uno de los sonetos del propio Garcés, dedicado a Felipe II e incluido en este volumen, afirmaba que había tenido su trabajo detenido «algunos años más que Horacio manda», lo que demuestra que las versiones estuvieron íntegramente trabajadas en el Perú o por lo menos en tierra americana, ya que Garcés viajó cuando menos a Guayaquil, por dos años, y a Nueva España por lapso similar.

Entre 1570 y 1589, Henrique Garcés había trabajado en Lima la versión completa de *Los sonetos y las canciones* de Francesco Petrarca (1304-1374), aquellas composiciones que le dieron gloria e influjo sobre la posteridad y que el lírico aretino menospreciaba, según se ha dicho, en tanto se jactaba de su erudición y de su célebre libro *Canzoniere*, tan representativo de su poesía en lengua toscana, símbolo de la alta lírica de todos los tiempos, y cabal expresión de su platónico amor por Laura. Es Garcés, sin duda alguna, el primer traductor de Petrarca en América.

Tal vez lo más significativo de Garcés está en su obra de traductor, animador y promotor de la cultura peruana y americana desde por lo menos dos décadas antes de la fundación de la Academia Antártica (1608). Sin embargo, tanto José Toribio Medina como Menéndez y Pelayo⁸ pusieron reparos excesivos a los méritos de las versiones petrarquianas de Garcés. Menéndez y Pelayo, tal vez con criterio demasiado preceptista, habla de «sus versos incorrectos, desabridos, mal acentuados muchas veces, llenos de italianismos y lusitanismos, como quien calca servilmente en vez de traducir de un modo literario y no se hace cargo de las diferen-

7 Las ediciones de Garcés fueron las siguientes:
Los Sonetos / y Canciones del poeta / Francisco Petrarcha, que traducía Henrique/ Garcés de lengua thoscana / en castellana. En Madrid / impreso en casa de Drouy / impresor de / libros. Año de 1591.
Francisco Patricio - De Reyno y de / la institución del que/ ha de reinar, y de como debe hacerse con los súbditos / y ellos con él.- Traduzido por Henrique Garcés del / Latín en Castellano. / En Madrid, por Luis Sánchez / 1591.
Los Lusíadas / de Luis de Camoens / Traduzidos del Portugués al Castellano por Henrique Garcés. / En Madrid, impreso con licencia en casa de Guillermo Drouy, impresor de libros./ Año de 1591.

cias de las lenguas». Pero la crítica más reciente, sin pecar de benigna, ha señalado sus aciertos y ha reivindicado la fama de este escritor tan bien dotado. Luis Alberto Sánchez se refiere a sus versos «elegantes y sonoros», y más digno de aprecio y elogio resulta su aporte si se considera la circunstancia de escribir en un idioma que no era el suyo⁹. Parecidos conceptos contienen las críticas esclarecedoras del alto valor y significación de Garcés, que se han publicado en los últimos tiempos y que son debidas a Luis Fabio Xammar, Guillermo Lohmann Villena, Augusto Tamayo Vargas, Alberto Tauro, Luis Monguió, Luis Jaime Cisneros y el autor de estas líneas.

En cuanto el caso de la traducción de Luis de Camoens, la crítica ha sido más parca, aunque menos reticente. Se debe esa parquedad a la circunstancia de no haberse consultado directamente el texto por la mayoría de los críticos, quienes sólo se han pronunciado sobre él por referencias. Los ejemplares existentes son raros y se han identificado algunos: en Madrid, consultado por Lohmann Villena, otros en los Estados Unidos (Berkeley, California, Nueva York y Baltimore) y otro más hallado en el Perú, por Estuardo Núñez, en la biblioteca de la Universidad del Cuzco. Sin conocer el libro, Medina sostuvo no obstante, que «de mucho más alto vuelo era la versión de Camoens», y Sánchez agrega que «es de suponer que la traducción de Camoens superaría a ésta de Petrarca». Estos vaticinios se han confirmado con el hallazgo y estudio que se ha podido efectuar a base del ejemplar del Cuzco¹⁰. No cabe ya vacilación en afirmar que la versión de Camoens fue la obra cumbre de Garcés, ya que traducía a su compatriota con pleno dominio de la lengua materna superando a las anteriores versiones, y en pleno conocimiento de la lengua española.

No obstante en el caso de Petrarca y también de Camoens, el juicio adverso sobre sus capacidades de traductor de los contemporáneos de Henrique Garcés, tales como Diego Dávalos y Figueroa y su compatriota Manuel de Faria y Sousa, que lo acusaron de falta de acierto en expresar la elegancia del poema y de tomarse la liberalidad de introducir modificaciones sensibles en el texto mismo, suprimiendo pasajes y agregando pensamientos propios, debemos tomar esos reparos con reserva, pues se inficionan de criterios

8 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, 1913, p. 270-272.

9 Luis Alberto Sánchez, *Los poetas de la colonia*, Lima, 1921.

formalistas y de rigidez preceptista en desacuerdo con el libre aliento renacentista. La traducción literal estaba ya superada en ese momento y se afirmaba el criterio —entre los grandes creadores de versiones, como fray Luis de León—, de que debía mantenerse al traducir, fidelidad de la idea pero libertad en la forma; de tal modo, la opinión adversa mencionada era ya en ese momento anacrónica y retrógrada. La traducción del gran poema de Camoens por Garcés tuvo aliento universal y ha desafiado al tiempo. Se encuentra hoy tan vigente como la versión suya de Petrarca. Lohmann Villena, en nuestros días, ha tildado de exagerada aquella crítica negativa. Y agrega: «que la versión de Garcés no es hoy pura arqueología literaria, sino que hay en ella algunas perlas que sólo necesitan de la mano amorosa que las rescate de la ganga sin valor estético»¹¹.

En una edición bilingüe y crítica de Francesco Petrarca titulada *Italia mía y otras poesías*, del Instituto de Estudios Latinos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Talleres Gráficos Padilla, 1945) se han seleccionado 11 versiones petrarquianas por Garcés de las 16 que figuran en la publicación. Allí alterna su nombre con otros insignes traductores castellanos de Petrarca como Juan Boscán, Garcilaso de la Vega, Francisco de Quevedo, Bernardo de Balbuena y Alberto Lista. Habría que agregar además la edición de esas versiones de Garcés en: *Francisco Petrarca, Rimas* (Colección Crisol, Madrid, Aguilar S.A, 1957). Estas ediciones modernas, que al cabo de siglos demuestran la vigencia de la obra difusora de Henrique Garcés, constituyen un homenaje de la crítica contemporánea más calificada y un testimonio irrecusable del reconocimiento de los altos valores estéticos e interpretativos que transparentan, pese al tiempo transcurrido, sus excelentes, cuidadas y amorosas versiones de los grandes clásicos. Petrarca y Camoens fueron conocidos en el mundo hispánico y en el ámbito americano, gracias a su tarea. Su empeño no ha sido superado ni en la vastedad de su vigencia, ni en el señorío y ponderación de la empresa. Al lado de ello tampoco no

10 Estuardo Núñez. *Las letras de Italia en el Perú*, Lima, UNMSM, 1968, cap. II («Petrarca en el Perú»), p. 18, *passim*. «El primer traductor de Petrarca y Camoens en América», en *Cuadernos americanos*, México, año X, N° 1, enero-febrero de 1951; «Proceso y teoría de la traducción literaria», en *Cuadernos americanos*; México, año XI, N° 2, marzo-abril de 1952.

desmerece su propia obra original.

Del célebre poema de Petrarca «Italia mía», hizo Garcés no sólo la ya citada inspirada versión, que es tal vez la más lograda en lengua castellana, sino además una paráfrasis libre titulada «Canción al Perú», que constituye la más precoz expresión de amor a la tierra americana hecha por un peninsular, en la segunda mitad del siglo XVI, y ha sido recogida como tal en la *Antología general de la poesía peruana* de Alejandro Romualdo y Augusto Salazar Bondy (Lima, Librería Internacional del Perú, 1957). En este poema se usan los versos de Petrarca al comienzo y al fin de cada estrofa, pero en el centro de las mismas se desenvuelven pensamientos originales y un autónomo despliegue de imágenes propias y de alta inspiración poética. Parece como que el verso de Petrarca hubiera sido pie forzado de donde toma el impulso de su propia inspiración: por ello merece Garcés el reconocimiento de su nombre al cabo de los siglos. La crítica contemporánea limpia el polvo del olvido y lo enaltece con los atributos de egregio traductor, animador y promotor de la vida intelectual en los primeros tiempos de la colonización hispánica de América y de notable poeta de vuelo original. En las imágenes de su poesía alienta la cultura itálica al lado de la fina percepción de las esencias telúricas de nuestra América.

No cabe duda que, después del poeta toledano Garcilaso, el más conspicuo creador literario que «abrió el sendero para acercarse al hontanar de la poesía italiana», como dice Lohmann, fue Henrique Garcés. Sus traslados de *Los sonetos y las canciones* de Petrarca debieron tener una resonancia extraordinaria en una época en que era escaso el tránsito de libros, pues, aunque la edición de las producciones de Garcés sólo se hizo en Madrid en 1591, debieron sus ejemplares llegar al Perú algo después de esa fecha y no con profusión. Es evidente también que dichas versiones se elaboraron en el Perú, entre Huancavelica, Huamanga, Potosí y Lima, en los ocios que le permitía la actividad de minero que Garcés desarrolló en el Alto y Bajo Perú. Resulta así fundada la afirmación de Lohmann de que Garcés «acercó (desde 1570) a todos los poetas limeños de entonces a la pura linfa petrarquista»¹², y cuando dice limeños podría haber dicho «peruanos», pues sin duda en

11 Lohmann Villena, Guillermo. «Henrique Garcés...», en *Documenta*, N° 1.

Huamanga o en Huánuco u otros lugares andinos prosperaron algunos círculos literarios, como echa de verse en el caso ilustrativo de «Amarilis», seudónimo que esconde un(a) poeta avecindado(a) en la última ciudad citada y también muy versado(a) en letras italianas. Podría agregarse el caso de Diego de Hojeda y Pedro de Oña, dentro de la misma órbita.

Si en verdad las versiones de Garcés no fueron obras extraordinarias ni ejemplo de genial inspiración, no es menos cierto que llenaron en su momento una misión discreta y fructuosa de difusión del genio petrarquesco. No podía pedírsele una obra acabada a un hombre que tomaba la actividad literaria como pasatiempo elegante, entre afanes de minero o comerciante librero, ni tampoco a quien tenía como materno idioma el portugués, y que traducía, por tanto, entre lenguas extrañas a la suya. Si consideramos esas circunstancias, debemos concluir que no pudo haberse dado mejor floración con esas limitaciones ni tampoco podemos pensar, sin empañar la realidad, que su autor careciera de buenas cualidades artísticas, que las mostró muy cabales en su versión directa del portugués al castellano de *Los Lusíadas* de Camoens, superior empeño sin duda a la traducción de Petrarca.

Las versiones de Garcés debieron tener acogida en el Perú, como hemos apuntado, antes de su publicación, o sea entre 1570 y 1590, y se difunden más si se quiere, después de la impresión del libro. Es coincidente su aparición con el auge de la Academia Antártica que cabalga, podría decirse, entre dos siglos, o sea entre los años 1580 y 1620, la cual —como afirma Alberto Tauro— «prepara y comprueba la transculturación europeo-americana»¹³. Por esa misma época Miguel Cabello Balboa terminaba su *Miscelánea Antártica* (1586) y Diego de Dávalos y Figueroa su variada, densa y brillante *Miscelánea Austral* (1602); por su parte, Diego Mexía daba a la estampa la primera parte de su *Parnaso Antártico* (1608) y Juan de Miramontes y Zuázola pulía el poema en que exaltó y dio eternidad a las *Armas Antárticas* (1615).

Los poetas de la futura Academia Antártica, estimulados por Garcés, dieron muestras patentes en todo momento de su predilección insistente y sentida por las letras itálicas y con más o menos fortuna imitaban y glosaban constantemente a los autores de ese origen, tomando actitudes parejas, como aquella de mostrar

su sincera afición por los autores antiguos –actitud renacentista–, incluyendo a latinos, griegos y bíblicos, y aproximándose a su tónica y espíritu.

Debe así entenderse que la actitud por lo itálico era entonces general y prosperaba por doquier. Dominaba la inquietud humanística imperante en el Viejo Mundo. Además de Petrarca, Garcés tradujo a la prosa latina y publicó el mismo año que sus restantes versiones, el libro del coetáneo erudito, jurista y filósofo sienés Francesco Patrizzi (1529-1597) titulado *Del reino y de la institución del que a de reinar y de cómo debe averse con los súbditos y ellos a él*, tratado sobre el arte de educar al monarca. En el volumen dedicado a Petrarca, aparecen agregadas versiones de varios poemas de Stramazzo de Perugia, Juan de Dondi, Geri de Arezzo y Jacobo Colonna, pero la lengua traducida no es el toscano sino el latín, y los autores vertidos lo son de poca importancia, limitada nombradía y relativo valor literario. Además, dentro del texto de su versión en prosa de Patrizzi, incluyó traducciones de poemas latinos de Ovidio y de Virgilio.

Henrique Garcés fue, desde América, el primero en el tiempo y el primero en el rango, quien acometió empresa tan delicada y laboriosa, en humanística entrega, a sólo medio siglo del asentamiento de la cultura occidental en América. Aunque nacido en el Viejo Mundo y aunque a él volvió en la ancianidad, sobre todo para atender la publicación de su obra perdurable, su vida transcurrió en este continente americano, a él entregó sus mejores años de rudos trabajos mineros alternados con los afanes de humanista insigne, y aquí en América desarrolló su tarea de traductor y difundió en manuscritos buena parte de sus versiones antes de editarlas. Es por lo tanto de riqueza incalculable su contribución espiritual al desarrollo de la cultura desde el Perú y desde México, en los albores de la actividad cultural americana, aún antes de la introducción de la imprenta en el Perú. Contribuyó Garcés al desarrollo de esa cultura naciente en los primeros grupos académicos. Imprimió en los estudios universitarios el aliento universal del Renacimiento, latente en esos clásicos significativos del grupo latino. Puso a españoles y americanos en contacto espiritual con la literatura más trascendente de Italia y Portugal y lo hizo con acierto que rivaliza tal vez en fama con los más conspicuos traductores del

13 Tauro, Alberto. *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*, Lima, Ed. Huascarán, 1948.

mundo hispánico.

Llegado a la ancianidad, después de haber conocido la admiración y el respeto de amigos y colaboradores en sus múltiples actividades, lo impulsó a retornar a España el propósito de que su obra fuese reconocida y recompensada. Necesitaba además asegurar su futuro sin privaciones. Al efecto, inició en Lima sus gestiones para conseguir una renta vitalicia de la Corona, pero a la distancia los trámites eran engorrosos y lentos. Decidió por eso su viaje a España, el cual fue difícil por el riesgo de la navegación, en la cual perdió un cargamento de pertenencias y mercadería que esperaba vender en España. Mientras seguían los trámites de su solicitud y la evacuación de consabidos informes administrativos, alcanzó a editar en Madrid sus tres libros de traducciones clásicas en 1591, en cuyo empeño gastó sus escasos ahorros¹⁴.

Antes de concluir la última década del siglo XVI, terminó la laboriosa y descollante existencia de Henrique Garcés. Sus gestiones ante la Corte dieron fruto. Poco después de haber publicado en 1591 sus tres citados libros, el rey Felipe II, por real cédula fechada en El Escorial el 17 de julio de 1593, concedió a Garcés el privilegio de una renta sobre la producción de azogue en todo el reino del Perú, deducida del quinto real de la Corona, en mérito a sus investigaciones y a sus desvelos, y al buen éxito de sus trabajos en el incremento de producción de dicho mineral en el virreinato del Perú¹⁵. Gracias a esta renta pudo Garcés resarcirse de los costos de edición de sus libros impresos en 1591 y gastos de viaje, pérdida de equipaje y establecimiento personal en España y vivir holgadamente, durante los restantes años de su vida.

Hombre múltiple como lo fueron siempre los grandes renacentistas de la historia, Henrique Garcés puso en acción sus dotes de iniciativa, de ingenio, de cultivador de la poesía, de comerciante proveedor de papeles y tintas para la imprenta que ya se iniciaba en Lima. También fungió de descubridor de los más valiosos yacimientos de mercurio en Huancavelica, de importador de libros selectos de poesía y narrativa europea clásica.

- 14 Garcés llegó a escribir unas «Cartas instructivas sobre las minas de azogue de Huancavelica» contenidas en un manuscrito que, según Carlos Prince, se ha perdido. Véase *Bibliografía peruana de la Colonia*, Lima, 1910. También hay noticias de que imprimió unas *Cartas al Consejo de Indias*, sobre la riqueza de las minas de Huancavelica, según J. T. Medina, *La imprenta en Lima*, 2ª edición, Lima y Santiago, 1966, p. 432.
- 15 Esta real cédula, fechada en El Escorial, 17 de julio de 1593, aparece incluida en *La imprenta de Lima*, por J. T. Medina, 2ª edición, Lima y Santiago, 1966.

La traducción de las *Geórgicas* de Juan de Guzmán y sus erráticas notas americanistas

Julio Picasso Muñoz

Juan de Guzmán (segunda mitad del siglo XVI) fue el primer traductor de las *Geórgicas* al español o, en sus palabras, quien tuvo «atrevimiento de sacar a luz y ofrecer en nuestro castellano estilo aquello que estaba callado hasta agora». Pocas son las noticias biográficas que tenemos de este humanista (cf. Gregorius Mayans, *Specimen Bibliothecae Hispano-Mayansianae*, Hannover, 1753). Nació Juan de Guzmán en Sevilla a mediados del siglo XVI y estudió gramática y retórica en Baeza, donde es probable que se haya encontrado con San Juan de Avila o San Juan de la Cruz.

En el prólogo de su traducción nos dice: «Bien sé que los sabios y doctos recibirán esta obra con buena voluntad, pues sólo le bastaba a mi ingenio, aunque pequeño, haber sido formado en la oficina del gran Sánchez Brocense y de Juan de Mal Lara hispalense, para que acertase». Poco después lo vemos en América, donde pasó diez o quince años, entre México y Perú, y donde emprendió su traducción. De regreso a España, se domicilió en Pontevedra después de obtener una cátedra de latinidad. No tardó en darse a conocer como buen profesor y excelente conocedor de los clásicos. En esta época publicó las *Geórgicas* (1586). Parece haber acabado sus días regentando una cátedra de retórica en la Universidad Complutense, donde editó su *Arte de la Rhetórica de Joan de Guzmán, público profesor desta facultad, dividida en catorze combites de oradores* (Alcalá, 1589).

Su traducción de las *Geórgicas* salió por primera vez en Salamanca en 1586. Después se reimprimió en 1768 (Madrid) y en 1778 (Valencia). La edición que manejamos es la de 1768: *LAS GEORGICAS DE VIRGILIO Y SU DECIMA EGLOGA, traducidas en verso castellano por Juan de Guzmán, Catedrático de Retórica de la Villa de Pontevedra. A las que se añaden algunas obras sueltas del mismo, sacadas de su Retórica. Con licencia en Madrid,*

en la Imprenta de Francisco Xavier García, calle de Capellanes. Año de 1768. El formato es en octavo. Las dos primeras páginas y las dos últimas tienen una ortografía y un tipo diferentes, evidentemente más modernos que los de las otras páginas. Parece que, para esta edición, se emplearon las mismas matrices de 1586, exceptuadas las páginas extremas, que se habrían dañado.

De las 468 páginas del libro, sólo 178 corresponden al texto de las *Geórgicas*. Del resto, 202 páginas son «notaciones» y 88 corresponden a la dedicación, al prólogo, a las loas preliminares, a cuatro poesías originales y a diversas traducciones de Guzmán: diez *Epigramas* de Marcial, cinco *Salmos* y la *X Bucólica* de Virgilio.

Las notaciones y, en cierta manera, incluso el prólogo, presentan un carácter terriblemente errático. Allí se trata toda clase de materias: desde listas de importantes personajes gallegos de la época hasta las curiosas costumbres de la Universidad de Salamanca; desde anécdotas de la familia real hasta excursos sobre la escritura china y transcripciones de versiones del Brocense (*I Bucólica*) y de fray Luis de León (el *Beatus ille* de Horacio), aunque esta última sea atribuida erróneamente a Garcilaso (*Dichoso el que de pleitos alejado*).

Lo que más nos interesa son las abundantes e importantes noticias sobre el Nuevo Mundo. En 1586, cuando Guzmán publicó su traducción, ya se habían editado varias crónicas y diversos escritos sobre América. Por ejemplo, específicamente sobre el Perú, ya habían escrito López de Jerez (1534), Fernández de Oviedo (1535), Albenino (1549), López de Gómara (1552), Cieza de León (1553), Zárate (1555), Fernández (1571). Pero en las notas de Guzmán se respira cierto frescor y espontaneidad de lo visto u oído personalmente, sin la intermediación de cronistas. En fin de cuentas, toca al erudito declarar si el testimonio de Guzmán es de primera o de segunda mano.

En el prólogo, confiesa nuestro personaje haber viajado mucho «porque en muchos lugares, como se verá en las notaciones, yo hallara dificultad en el sentido, si no fuera por haberme hallado en partes donde semejantes cosas de mí fueron vistas». Al justificar su traducción, declara «que no era justo dejasen de estar [los clásicos] en nuestra lengua, pues por el orbe tanto florece, que alcanza a hablarse allá en los Antípodas, como son los Indios orientales y occidentales, Etíopes de la Africa y Egipcios».

El mismo prólogo contiene esta valiosa observación sobre el Perú: «Y así en cada tierra su estilo, del modo que en la costa del Pirú hay partes donde no se puede sembrar el maíz, pan de aquella tierra, si no es metido el grano en cabezas de sardinas. Oído decir así, los ignorantes ríense, como si esto fuese echarles bernardinas, mas el discreto no se espantará, por considerar que la causa debe ser algo, como en efecto es, la tierra ser pura arena y ha menester el grano algún estiércol para tomar raíz firme en la tierra, y aquellas sardinas sirven en lugar de él. Y luego se le ofrecerá otra duda, que cómo hay tantas sardinas; a lo cual se dice que la mar echa gran cantidad todos los años a la costa, y por eso usan de este remedio, el cual si no tuvieran tan a mano, buscaran otro».

En la notación 20, Guzmán nos describe la manera como se recoge el incienso en las costas del Brasil: «El incienso también se halla por la costa del mar, en nuestras Indias occidentales. El modo do lo hallar es de esta suerte. Cuando los ríos en los hibernos salen de madre, arrebatan árboles y barrancas, y desta inundación que assí se causa, traen consigo los ríos el incienso, que no es más que una goma de árbol, y por su corriente llega a la mar, y allí lo cogen aquella gente muy belicosa, y por no estar conquistada la tierra adentro, no pueden tener los nuestros hasta agora el conocimiento que era necesario, de estos árboles, hasta que poco a poco se venga a entender, yendo conquistando aquella tierra».

La notación 27 describe, quizá por la primera vez, el juego de los «voladores» mejicanos y una curiosa costumbre matrimonial: «Otras naciones han inventado otras cosas, como fueron los Mexicanos el juego de los voladores, que son cuatro hombres que, asidos en cuatro cuerdas, que están recogidas en la cumbre de un muy alto palo, se dejan caer arrojándose al aire, y andándose destorciendo las cuerdas a la redonda, y volando assí unos en pos de otros, causa un hermoso espectáculo, y más por estar los voladores ataviados de mucha plemuria que parecen pajarotes; y con sus silbos en las bocas que derraman por los aires, hacen que sea la fiesta muy más de ver. Inventaron también otro juego, trayendo un palo tan alto como un hombre, y grueso como una pierna encima de las plantas de los pies, teniendo las espaldas echadas en el suelo, y las piernas levantadas hacia arriba como si fuesen dos brazos. Fueron también de otro juego inventores, poniendo tres palos como una horca, y en el palo que por medio atraviesa, están puestos otros dos en cruz, y en cada punta asido un Indio, andan

a la redonda, que no parecen sino la rueda de Ixión, y en una punta ya está el uno arriba y ya está el otro abajo. Dejo otros juegos y ritos que pudiera contar de aquellas gentes, aunque no quiero pasar una cosa por alto por ser digna de ser sabida. Había entre los Mexicanos antiguamente esta costumbre, que cuando uno se casaba, traían la novia a casa del desposado, y dormía con ella la primera noche, y habían de venir luego el día siguiente los padres y parientes de la novia a recibir una comida en casa del desposado. Y usábase esta ceremonia, que si la había hallado virgen, pasábase la fiesta en paz, y el desposado los loaba de le haber dado una mujer honrada; mas si no estaba doncella, daba a todos los parientes de la novia un guisado que llaman *pepián*, que es hecho de aquellos gallipavos con pepitas de calabazas tostadas y molidas, y pimienta de la tierra: todo esto en unas escudillas de tres pies que ellos usan, y la escudilla había de tener un agujerillo por lo bajo. Y como iban comiendo la carne, y descubriendo el agujerillo, todos muy corridos y afrentados en haber criado aquella moza, que assí los había echado en vergüenza, se levantaban y se iban de allí para sus casas, y con esto quedaba satisfecha la honra del desposado».

En la notación 28 se defiende el uso de neologismos americanos. Es de sumo interés: «Este vocablo *canoa* es propio de la isla de Santo Domingo, una de las mejores que el mar ciñe por su fertilidad. Desta mesma isla salieron otros vocablos que están repartidos por todas las Indias, los cuales aunque son usados de nuestros Españoles, no saben los mesmos nuestros que allá están, de donde fueron aquellos vocablos si no son algunos curiosos, porque canoa por el barco de un palo; *zavana* (sic) por la campaña rasa; *bexuco*, que sirve allá de atar cualquier cosa y es hierba que nace en el monte y se entiende como zarza, salvo que no tiene espinas; *yaquiano*, que quiere decir cosa antigua; *axí*, que es el pimienta; *yuca*, raíz como batata; *cazavi*, que son las tortas que hacen desta yuca; *guayavas*, que es fruta como manzanas, y tiran al sabor de membrillos, aunque algunas huelen a chinches; *arcabuco*, que es el monte, y *caos*, que es otra suerte de frutilla; *anones*, que es otra fruta natural y propia de aquella tierra, y otros innumerables son de aquesta tal isla. Y ya este nombre de *canoa* se usa en muchas partes de España, por razón que los de allá vienen, lo han acostumbrado a usar, y van unos aprendiendo de otros. Y cierto que es bien que, cuando el nombre es sonante y

1 «Allá», por el contexto, parece indicar a las Indias occidentales.

usado de los nuestros en algunas partes, que todos nos aprovechemos dél, siquiera porque nuestra lengua se enriquezca de estos vocablos peregrinos, que será señal, si en otro tiempo Nuestro Señor determinare hacer otra cosa, qué monarquía estuvo en España y que tuvo señorío en aquellas gentes, de quien tomó aquellos tales vocablos».

La notación 29 nos traslada a Venezuela para describirnos la manera de combatir de los indios: «Es la gobernación de Venezuela de las Indias llamada assí por la similitud que tiene la habitación de los Indios de la laguna Maracayro (sic), que cae hacia las espaldas del río de la Hacha, con la ciudad de Venecia, los cuales Indios moran dentro del agua. Y pues escribimos estas cosas, por contar y dar noticia a los que no saben cosas de otras partes remotas, no quiero passar por alto el modo de pelear estos Indios, aunque parezca ser parécbasis fuera de propósito, porque más me muevo por tratar cosas peregrinas que porque haya necesidad de comento, para los que medianamente son versados en autores, y porque aquí se tenga una selva de varia lección. Los Indios que moran dentro de aquella laguna forman sus casas sobre gruesos palos que hincan dentro del agua, y tienen sus canoas atadas a sus mismas casas; de allí salen a tierra a hacer sus labranzas, y son grandes pescadores. Todas las casas de los pueblos están juntas a manera de una manada de grullas, que van unas tras de otras. Nuestros Españoles yendo a estos Indios para los conquistar y sujetar, lo que los Indios hacen es salir animosamente en sus canoas al camino, y assí como están cerca de nuestros Españoles, todos se echan al agua y esparcen las flechas por cima, y el arco en la una mano y nadando con la otra, andan en contorno de nuestros barcos, mas casi siempre andan zabullidos. Nunca echan la cabeza fuera si no es habiendo enarcado alguna flecha: y en assomando, la disparan y tornan a hundirse debajo del agua. De suerte que es muy descompassada la manera de pelear aquellos Indios con los nuestros y creo inaudita; porque no entiendo en lo que yo he leído ni aun hay escrito, que haya nación que de este modo pelee. Cerca de estos Indios hay otros, que llaman de Macuyra que hacen quesos del estiércol humano para comer, y los tienen por cosa de buen sabor, dejándolo primero secar, y después moliéndolo y reduciéndolo a unas tortillas o quesillos, los cuales sean para ellos».

Un extenso trozo de la notación 33 nos lleva a las «pesquerías

de la Vela y de la Margarita» y nos informa sobre la terminología que los «mercaderes de Cartagena de tierra firme» usan para las diversas variedades de perlas. Además, «en la isla de Cubaba (sic), en tiempos de nuestro emperador Carlos V, se sacaba en muchos días a treinta y cuarenta marcos (de perlas) por barco. Y así fue entonces la riqueza tanta, que hubo hombre que en el cristianísimo de su hijo (Felipe II) dio fuentes de plata llenas de perlas por colación en esta isla; así como otro en la ciudad del Cuzco dio fuentes de oro en polvo a las damas en la misma colación».

Allí también encontramos un valiente testimonio de la pesca de ostras: «En cada uno de estos (barcos) van quince o veinte negros o como cada uno puede: todos estos son buzos, que entran en cuatro y cinco y seis y siete y ocho brazas de hondo en el mar. Estos negros llevan unos costales de la hechura de los salabardos que usan en las pesquerías de las sardinas, que son de red, los cuales van atados a una cuerda larga, y en la mano derecha llevan un guante de cuero de vaca, y tienen el salabardo con la izquierda, y con la derecha van recogiendo, como con barredero, todas aquellas ostras. Y si pueden de una vez, en buena hora, y si no, cuando se cansan, salen afuera nadando y recogen resuello, y después tornan a hundirse y andan por allá abajo como nosotros acá fuera del agua. Y los principiantes o novicios son llevados de los otros negros allá a lo hondo, y detienenlos un poco. Y como no están acostumbrados a aquel oficio, suelen algunos echar por las narices, ojos y oídos sangre que les revienta con la fuerza que hicieron en detener el resuello allá en lo hondo por no ahogarse».

En la nota 37 se habla del antiguo miedo de abrasarse por el fuego si se llegaba a la línea ecuatorial, «mas la experiencia nos ha hecho conocer que esto sea falso, porque desde Panamá al Perú se pasa cada día por debajo de la tórrida zona y no se siente por allí más diferencia que por las otras partes, en lo que toca a la calor. Lo que pasa es que todas aquellas tierras son calientes y hay muchos mosquitos, de los cuales, en todo lo más de las Indias hay abundancia, salvo en las tierras frías».

Guzmán nos describe los volcanes Momotombo y Mombacho de *Nicaragua* en la nota 50: «Y no es negocio de tan gran espanto esto del Ethna, que no lo sea de mucho más lo de el volcán de *Nicaragua* en Indias, del qual y del de *Mombacho*, como cosa rara y peregrina, pues viene a propósito, es bien quede aquí memoria

para los siglos venideros. Sabrás que en la provincia de Nicaragua, yendo de la ciudad de León a la de Granada, se passa cerca de un monte, en cuya cumbre está una boca ancha y profunda, en lo hondo de la qual está un incendio y fuego que parece infernal. La subida hacia lo alto, aunque es áspera, se puede ir a caballo: los árboles que están por el camino son quemados de su naturaleza, porque nacen assí con un color retostado por causa del incendio engendrado en aquella tierra: tienen unas grietas y ojos tan quemados, que parecen casi cosa del infierno. En lo alto se hace un pradecillo de hierba menuda, donde están unas casillas de paja, donde dejan los caballos; y luego caminan para aquella boca, cuya lumbre que de ella sale, se ve por doce o trece leguas de noche, aunque esta luz antiguamente (digo agora ha cinquenta años) era mucho mayor, y se veía de treinta leguas de allí. Van por cima de unas lajas y piedras grandes, que en poniendo los pies en ellas, fácilmente se menean; y esto será de largura de un tiro de ballesta. Luego se ponen encima de aquella boca, que representa un infierno en la tierra, a la qual parte bajando los ojos, no hay hombre que no quede fuera de sí. Ella es una hondura extraña en las entrañas de la tierra; y como es cosa que nunca se ha medido, ni se puede bien medir, no se puede decir, cuánta sea su profundidad, mas de que debe ser aquel hoyo, assí puesto en las entrañas de la tierra, de más de seiscientos u ochocientos estados. Y allá bajo, anda un fuego que él mesmo se revuelve, que has de imaginar ser como a hechura del fuego de una fragua, porque en el medio anda revuelto, y sale por él un viento que lo menea, y de quando en quando salta hacia arriba gran cantidad de aquel incendio: y aquello torna a caer en el mesmo fuego, y assí se anda de noche y de día.

Quando Don Antonio de Mendoza, primer Virrey de la Nueva España, fue mudado al Perú, pasó por allí y vio aquel volcán, y quedó, con ser un hombre harto discreto y letrado, muy admirado, y dijo que por aquello solo debían los hombres ir a aquel lugar desde España, por ser cosa tan notable². Muchos han echado juicio qué podría ser aquello: unos dicen confraguación de metales sulfúreos, otros dicen que allí hay oro, porque otro qualquiera metal se gasta y se va en humo, si no es el oro, que es incorruptible. Mas sea lo que fuere, que a lo menos un padre franciscano llevó recaudo de Su Majestad, para que se le diese lo necesario, y hizo una grúa en un andén que está a la redonda en medio de este hoyo en lo hondo, como quien anda por encima de un muro. Y habiendo primero dicho misa, echaron con la grúa un calderón bien grueso, asido a una cadena no delgada para sacar de aquello que allí anda,

y no hubo llegado, quando lo derritió como si fuera manteca, y así no se ha podido saber qué sea aquello. Algunos han querido decir que se horadase aquel monte, a lo qual de la suerte que ello es, no será bastante la potencia del Turco, quanto más quatro Indezuelos que han quedado en aquella tierra.

El otro volcán que dije de Mombacho, está una jornada de allí, no lejos de la ciudad de Granada de aquella provincia, en la cual ciudad había una mujer viuda que tenía un repartimiento de Indios, riberas de la laguna que allí está, que es como un golfo dulce, según es grande. Cerca de aquel repartimiento o pueblo de Indios hay un monte alto y poderoso, el cual tiene el apellido de Mombacho, por razón del pueblo que junto a él estaba, que se llamaba del propio nombre. Dentro deste monte comenzóse a oírse un ruido de noche, el cual espantaba grandemente a los Indios, y tanto se atemorizaron que muchos dellos dejaron el pueblo y se fueron a otras partes. La viuda, visto lo que pasaba, fuese con sus hijas y criadas que tenía a su pueblo de Indios, para darles ánimo, residiendo en él. Una mañana dos horas antes del día se arrancó la corona alta del monte, y cayó sobre el pueblo, al cual de tal suerte asoló y cubrió de peñas y tierra de aquella maleza, que del monte cayó, que no pareció ni parece a quien lo ve sino que es un monte el más áspero del mundo. De modo que todos quedaron sepultados hasta el día del juicio, que resuciten, sin que escapase ánima viviente; ni se puede entender otra cosa, sino que todo el pueblo murió de súpito. Y si como aquella altura de aquel monte a aquella banda, cayera hacia la otra, es cosa cierta que la ciudad de Granada fuera del mesmo modo asolada. Mas yo entiendo que el Santísimo Sacramento que allí hay, la libró y le apartó aquel trabajo. También salió con esta reventazón gran cantidad de agua, la cual dio un poderoso golpe hacia otra banda, que es el camino por donde van los Españoles de allí a León, y los árboles silvestres que por allí cerca halló (aunque por ser palmas silvestres, bien fuertes) los llevó como si fueran pajas. Quedó pues en lo alto de este monte una boca abierta, de donde sale humo todas las mañanas. Créese que en consumiéndose aquella humedad y agua que debe de haber allí dentro, y cieno, que se demostrará otro fuego, como en el otro volcán».

Sobre el Nilo, dice la nota 99: «Este río riega toda la tierra de

Egipto por razón que en aquella tierra no llueve, que es del mismo modo que la costa del Perú, donde no llueve y se riega con los arroyos que bajan de la serranía».

He dejado en último lugar la nota 64, que más nos interesa. Se trata del origen del nombre de nuestra patria. Digamos antes que Raúl Porras Barrenechea, con ser el mayor estudioso del tema, desconoció esta versión de Guzmán: «Cuéntase que, cuando se conquistó la Tierra Firme de Indias, Nombre de Dios y Panamá, preguntaban nuestros españoles a los indios por el oro, dónde lo había. Y como no sabían la lengua de los indios, señalábenselo, y luego alzaban el dedo, que dónde había de aquello. Los indios de aquella tierra llamaban al oro *birú* y como veían que les preguntaban por el oro, a quien ellos llamaban *birú*, alzaban la mano señalando hacia donde ahora llamamos *Pirú* y decían *birú, birú*, como quien dice 'oro, oro, acullá hay mucho'. Y de esto vinieron los españoles a pensar que la tierra se llamaba de suyo *Pirú*, donde había aquel metal».

Traducir en endecasílabos, como Guzmán en el siglo XVI o Espinosa Pólit en el nuestro, no nos parece el mejor modo de verter al español todo el sentido de los majestuosos hexámetros virgilianos. No por eso debemos privarnos de gozar del exquisito lenguaje clásico de Guzmán.

Su traducción empieza así:

Mecenas dulce, agora desta parte
comenzaré a cantar qué es lo que haga
ser gruesos los sembrados y abundosos;
y debajo qué estrella más convenga
arar la tierra y rodrigar las parras
a los olmos; y el modo como deban
los bueyes ser curados y el ganado;
y cuánta industria tengan las abejas.

Y continúa así en II, 475-492:

Con todo eso a mí las dulces Musas
ante todas las cosas me reciban
y tomen en su amparo, pues herido
tan gravemente estoy de sus amores

y soy su sacerdote consagrado.
Y muéstrenme los cursos de los cielos
y la virtud y fuerza de planetas,
los eclipses del Sol y de la Luna,
y dó venga el temblor grande a las tierras
y con cuya violencia se levanten
los procelosos mares retribiendo
en los peñascos puestos por sus lados
o tornen otra vez a recogerse;
y qué es la causa porque se apresuren
los Soles del invierno por bañarse
en las ondas del gran mar Oceano;
o qué causa hay de que las noches largas
del invierno así tarden su camino.
Mas si acaso una helada sangre puesta
impidiere en contorno a mis entrañas
que no pueda llegar a que contemple
los físicos efectos de natura,
los campos me den gusto y las corrientes
de ríos por los valles peñascosos:
los ríos ame yo y ame los bosques,
aunque sin gloria y fama me envejezca.
¡Ay, Dios! ¡Y quién entonces me pusiera
en do están anchos y floridos prados,
y donde el río Esperquio va corriendo,
o en los Taygetos montes, que frecuentan
las vírgenes Laconas en sus fiestas!
¡Ay Dios! ¡Y quién a mí tuviera entonces
en los muy frescos valles del monte Hemo,
y debajo una hermosa y fresca sombra
de muy amenos ramos me cubriera!
Cuán bienaventurado es el que pudo
conocer los secretos de las cosas,
y que ni al Hado estima ni amenazas
ni de Aqueronte avaro se da un pelo.

Formas e ideas de lo trágico en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso

Carmela Teresa Zanelli

La *Historia general del Perú*, o segunda parte de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, se centra en la destrucción del imperio incaico y la imposibilidad de reconstruir un orden social adecuado a partir de la descripción provista por el cronista mestizo. La sucesión vertiginosa de guerras, dolor y muerte que caracteriza el periodo histórico del que se ocupa la *Historia general* permea la estrategia narrativa y le imprime un sello distintivo. El relato de la conquista y las guerras civiles está manejado en una vena estrictamente narrativa a diferencia de la primera parte de los *Comentarios*, donde digresiones constantes acerca de las leyes, costumbres y religión interrumpen el recuento dinástico del Incario, línea central del argumento (9)¹.

En el presente estudio me propongo esclarecer el concepto de *tragedia* presente en la *Historia general del Perú* y explicar por qué le es posible a Garcilaso calificar esta segunda parte de los *Comentarios reales* y su último testimonio como tragedia. José Durand ha señalado este aspecto de la obra cuando afirma que la *Historia general* es una «tragedia en prosa» (83). A veces señala una «materia por esencia trágica» (66) y otras veces resalta como trágica la factura o mirada del cronista mestizo quien, según sus palabras, «compone adrede para transmitir una vivencia trágica general, que

- 1 Para D.A. Brading, como para muchos estudiosos, existe una disparidad radical tanto en la estructura como en el espíritu de ambas partes. «Whereas the history of the Inca dynasty is interrupted by discussions of religion, laws and agriculture, the conquest and civil wars are handled in strict narrative strain. If *The Royal Commentaries* possess the dream-like quality of Renaissance fable, reminiscent of *Utopia* or *The City of the Sun*, *the General History* is filled with all the clamour of arms and human passions of the chronicles of Froissart and Commines»(9).

unifica y da sentido a los hechos narrados» (45)².

Sin ánimo de distanciar las dos partes de la crónica, es necesario recordar que la *Historia general* fue concebida por su autor como la segunda parte de los *Comentarios reales de los incas* y es donde se concluye el recorrido genealógico del Incario, iniciado en la primera parte de los *Comentarios*. Este hilo conductor explicaría la necesidad del cronista de terminar su obra con la ejecución pública del último inca, Tupac Amaru, ocurrida en 1572. Garcilaso pone prácticamente punto final a su crónica con este episodio, es decir, impone un final que parece responder a un plan predeterminado y que no coincide ni con su partida del Perú, ocurrida en 1560, ni incluye lo ocurrido después de la muerte del Tupac Amaru hasta los años cuando se encuentra escribiendo el texto primero en Montilla y luego en su refugio cordobés, entre 1604 y 1616³. El propósito explícito de la totalidad de los *Comentarios* aparece claramente enunciado por el cronista cuando señala que

...haviendo dado principio a esta nuestra historia con el principio y origen de los Incas Reyes que fueron del Perú, y haviendo dado larga noticia de sus conquistas y generosidades, de sus vidas y gobierno en paz y en guerra y de la idolatría que en su gentilidad tuvieron, como largamente con el favor divino, lo hicimos en la primera parte destos *Comentarios*, con que se cumplió la obligación que a la patria y a los parientes maternos se les debía; y en esta segunda, como se ha visto, se ha hecho larga relación de las hazañas y valentías que los bravos y valerosos españoles hizieron en ganar aquel riquíssimo Imperio, con que assimismo he cumplido (aunque no por entero) con la obligación paterna, que a mi padre y a sus ilustres y generosos compañeros devo, me pareció dar fin y término a esta obra y trabajo, como lo hago, con el término y fin de la sucesión de los mismos

- 2 Utilizamos la colección de artículos reunidos de José Durand en *El Inca Garcilaso*, clásico de América, aparecida en México en 1976; no obstante, muchos de estos trabajos datan de los años cincuenta.
- 3 A partir de las referencias repartidas a lo largo de la crónica, Aurelio Miró Quesada supone que el Inca compuso esta segunda parte entre 1604 y 1612 (299 ff.), mientras que el prólogo habría sido compuesto al final, posiblemente al momento de enviar a la imprenta el texto, a saber, en 1616, año de la muerte del Inca.

Reyes Incas, que hasta el desdichado Huáscar Inca fueron treze los que dende su principio posseyeron aquel Imperio hasta la ida de los españoles (VIII, XXI, 254)⁴.

En el fragmento anterior se afirma entonces la unidad de las dos partes, cuyo propósito común es hablar de la dinastía incaica. Y es precisamente en el momento cuando se relata «el término y fin de la sucesión de los Reyes Incas» que el cronista utiliza el término *tragedia*. En efecto, en el decimonoveno y antepenúltimo capítulo del último libro del texto, el narrador decide relatar la ejecución pública de Tupac Amaru, el último inca rebelde de Vilcabamba y terminar con este luctuoso episodio su mayor legado, los *Comentarios*.

Luego cortaron la cabeza al Inca, el cual recibió aquella pena y tormento con el valor y grandeza de ánimo que los Incas y todos los indios nobles suelen recibir cualquier inhumanidad y crueldad que les hagan...

Demás del buen ánimo con que recibió la muerte aquel pobre príncipe (antes rico y dichoso, pues murió cristiano), dexó lastimados los religiosos que le ayudaron a llevar su tormento . . . los cuales todos, de lástima de tal muerte en un príncipe tal y tan grande, lloraron tiernamente, y dixeron muchas missas por su ánima, y se consolaron con la magnanimidad que en aquel passo mostró... Assí acabó este Inca, legítimo heredero de aquel Imperio por línea recta de varón, dende el primer Inca Manco Cápac hasta él, que, como lo dice el Padre Blas Valera, fueron más de quinientos años y cerca de seiscientos. . . Executada la sentencia en el buen Príncipe, executaron el destierro de sus hijos y parientes a la Ciudad de los Reyes, y el de los mestizos a diversas partes del Nuevo Mundo y Viejo, *como atrás se dijo, que lo antepusimos de su lugar, por contar a lo último de nuestra obra y trabajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, porque en todo*

4 Utilizó en el presente trabajo la edición de la *Historia general del Perú* de Angel Rosenblat correspondiente a 1945. De ahora en adelante, cuando se cite el texto de la *Historia glneral* se indicarán tres números. Los dos primeros en numeración romana corresponden al libro y al capítulo respectivamente y el número en arábigos a la página.

sea tragedia, como lo muestran los finales de los Libros desta segunda parte de nuestros Comentarios. Sea Dios loado por todo. (VII, XIX, 250; mis subrayados)

El carácter metatextual del fragmento ilumina la filiación de la crónica con un tipo discursivo, definido como *tragedia*. Entiendo entonces que el acto consciente, por parte del autor, de calificar su obra como tragedia la convierte en tal. Por ende, el nombre tragedia es una condición necesaria y suficiente para tener una tragedia; no obstante, interesa definir qué requisitos o restricciones esta noción impone en el proceso de composición del texto. De la cita anterior se desprenden al menos cuatro consideraciones importantes que iluminan el concepto de *tragedia* manejado por Garcilaso:

1. Los eventos en sí mismos son lastimeros o trágicos, al margen de su representación textual. En este caso se trata de hechos históricos.
2. El texto —de carácter histórico y narrativo— que relata dichos eventos históricos es una tragedia.
3. El relato de dicho evento sirve como punto final del texto analizado. En el fragmento es explícita la intención del cronista de ubicar el relato de dicho evento en esa posición; reconoce además que ha antepuesto en el relato, episodios acaecidos después cronológicamente hablando, para terminar con la ejecución pública de Tupac Amaru.
4. Finalmente el evento en cuestión corresponde a la muerte de un rey. Su desaparición física y el consecuente destierro de su linaje significan para Garcilaso el fin de una dinastía, de un imperio y de toda una civilización, como veremos más adelante.

Con estas especificaciones en mente intentaré develar las sucesivas capas de significado presentes en el concepto de tragedia manejado por Garcilaso no sólo en la práctica textual de los *Comentarios*, es decir, la forma, sino también ofrecer un recorrido diacrónico de las distintas ideas de tragedia vigentes durante los siglos XVI y XVII, que me permitirán explicar cómo es posible que el recuento en prosa y de carácter narrativo de eventos históricos sumamente recientes con respecto al momento de escritura, pueda ser calificado como tragedia.

Partiré de la definición aristotélica de tragedia, sin embargo, es necesario aclarar que la *Poética*, desconocida durante la Antigüedad latina, fue bastante incomprendida y distorsionada cuando reaparece en Occidente durante el siglo XIII. La *Poética* se convirtió en fuente de consulta obligada durante el Renacimiento y en férrea preceptiva a partir de entonces. Sin embargo, esto no impidió que durante los siglos XVI y XVII una definición de tragedia inspirada en la *Poética* coexistiera con un concepto que arrastraba consigo toda suerte de distorsiones y variados matices gracias a su largo y accidentado periplo por la cultura europea medieval.

En la *Poética*, Aristóteles define a la poesía trágica y la poesía épica como textos poéticos de regular extensión que representan acciones humanas completas de tono grave y elevado. La diferencia fundamental entre ambas formas literarias se reduce a que la primera es actuada mientras que la segunda es básicamente narrada. En el repertorio de los posibles argumentos de las tragedias, Aristóteles prefiere el paso de la prosperidad a la adversidad, siendo el mejor argumento, aquel donde el héroe trágico es personaje digno de cierta admiración pero marcado por el exceso o *hybris* y sujeto al error de cálculo sobre sus propias posibilidades —la *hamartia*— que precipita su caída. Estos argumentos proceden de las tradiciones de unas cuantas familias; se trata de personajes como Edipo o Tiestes, que sufren situaciones extremas o cometen terribles crímenes. El final infeliz es un requisito para lograr la mejor tragedia pero no es un elemento indispensable; de hecho, muchas tragedias clásicas que Aristóteles sin duda conoció presentan un final favorable para sus protagonistas. Baste recordar el final de la *Orestíada* de Esquilo.

La accidentada vida del concepto de tragedia, desde Aristóteles hasta fines del siglo XV, es el tema del libro *Ideas and Forms of Tragedy; from Aristotle to the Middle Ages* de Henry Ansgar Kelly (1993). En el *Arte poética* de Horacio —texto extremadamente influyente tanto en la Edad Media como durante el Renacimiento— se señala únicamente que la comedia trata de personas privadas mientras que la tragedia se ocupa de asuntos de interés público. La tragedia —según Horacio— debe mover el corazón y conseguir que los espectadores simpaticen con los sufrimientos que se muestran. Diómedes —gramático latino del siglo IV— expande el repertorio de personajes e incluye líderes y reyes entre los héroes trágicos (Kelly, 9). Para el gramático latino Plácido, «la tragedia es un género poético en el cual los poetas describen la triste caída de

reyes y terribles crímenes, escritos en estilo elevado» (cit. en Kelly, 7). En suma, se acentúa el énfasis dado por Aristóteles al final desgraciado en las tragedias, excluyendo cualquier otro tipo de desenlace en el argumento de ellas.

De la Antigüedad latina se desprenden dos tradiciones con respecto a la tragedia. Una, representada por el texto anónimo de la *Retorica ad Herennium*, donde se afirma la naturaleza fabulosa o legendaria de la tragedia, que contiene eventos que no son verdaderos ni probables; siendo separado este tipo de narración de la *historia*, que se ocupa de eventos acaecidos en un pasado distante (Kelly, 35). La otra, y sin duda la más influyente, está representada por la *Consolación de la filosofía* de Boecio, texto latino —escrito en el siglo VI y perteneciente al género antiguo de la *consolatio*. En él, se exponen dos aspectos de la historia, como Providencia y como Destino. La Providencia es el plan simple y sin cambios de la mente divina, mientras que el Destino es la siempre cambiante distribución —a través del tiempo— de los eventos que Dios ha planeado en su simplicidad (Watts, 24)⁵. Boecio celebra el gobierno divino del universo, pero se pregunta por qué se ha aislado los asuntos humanos de dicho gobierno y por qué los hombres están sujetos a los caprichos de fortuna (Watts, 25)⁶. En el libro II, capítulo I de la *Consolación*, Filosofía le enrostra al doliente Boecio el poder de Fortuna a la vez que proyecta la poderosa imagen de Fortuna y su cambiante rueda: «Ahora que te has sometido al dominio de Fortuna, deberás aceptar sus designios. Si estás tratando de detener su rueda, eres el más obtuso de los hombres. Porque si se detiene

5 «When this plan is thought of as in the purity of God's understanding, it is called Providence, and when it is thought of with reference to all things, whose motion and order it controls, it is called by the name the ancients gave it, Fate» (libro IV, capítulo VI, 135).

6 Why else does slippery Fortune change

So much, and punishment more fit
 For crime oppress the innocent?
 Corrupted men sit throned on high;
 By strange reversal evilness
 Downtreads the necks of holy men.
 Bright virtue lies in dark eclipse
 By clouds obscured, and unjust men
 Heap condemnation on the just;
 No punishment for perjury
 Or lies adorned with speciousness (libro I, capítulo V, 47)

7 Al respecto señala Carlos Alvar que «la volubilidad de la Fortuna

abruptamente, no será más la rueda de la oportunidad» (56)⁷. En el siguiente capítulo del mismo libro, Filosofía adopta la voz de Fortuna y tras explicar el cambio de suerte de importantes reyes de la Antigüedad pregunta: «¿No es esto lo que la tragedia conmemora con sus lágrimas y tumulto, el destronamiento de felices reinos gracias a los inesperados golpes de Fortuna?» (libro II, capítulo II, 58). Claramente, el personaje de Fortuna señala que la tragedia se ocupa de eventos históricos y no imaginarios, del destronamiento de reyes y del fin de los imperios, en suma, del cambio inesperado de Fortuna en la vida de los hombres. Estos elementos procedentes de la *Consolación de la filosofía* reaparecen en la obra de Giovanni Boccaccio, Geoffroy Chaucer, Juan de Mena, y según intento demostrar, en la *Historia general* del Inca Garcilaso.

Durante buena parte de la temprana Edad Media, se perdió de vista el carácter dramático de la forma literaria conocida como tragedia. Para San Isidoro de Sevilla, quien es uno de los últimos en haber tenido una experiencia directa de los anfiteatros, la tragedia era un poema realista que trataba de penosos asuntos de reyes y naciones (Kelly, 49). Luego, el énfasis se volcó en el contenido y no en las peculiaridades del modo dramático. La tragedia clásica, según muchos pensadores medievales, es un texto escrito que versa sobre la adversidad de la fortuna para con los hombres. Como se ha visto antes, el repertorio de personajes se amplía para incluir a líderes y reyes además de los héroes consagrados por la tradición clásica. La tradición iniciada por Boecio permite que hechos históricos se conviertan en materia trágica. El final desgraciado e infeliz se va convirtiendo en rasgo exclusivo y excluyente de las distintas definiciones de tragedia, mientras que el paso de la prosperidad a la adversidad se propone como el argumento obligado de toda tragedia. Al desconocerse prácticamente el *corpus* de la tragedia clásica griega y latina –las tragedias de Séneca serán descubiertas recién a fines del siglo XIII– se proponen como ejemplos típicos de tragedia las obras de poetas épicos como Lucano y Virgilio. El Inca leyó y disfrutó la *Farsalia*, poema épico sobre la guerra civil entre Pompeyo y Julio César y, sin duda,

y los giros de su rueda se encuentran por primera vez en *De consolatione philosophiae* de Boecio, uno de los fundadores del pensamiento medieval; a partir de él, se convertirá en un tópico frecuentemente citado» (cit. en Boccaccio, 55, nota 2).

8 A partir de este punto sigo las ideas vertidas en el artículo «Chaucer

también la *Eneida*.

La recuperación, comentario y estudio de las tragedias de Séneca brindaron ejemplos de la tragedia clásica para algunos escritores italianos, específicamente en Padua. Albertino Mussato compone su tragedia, *Ecerinis*, en 1315, siguiendo el modelo recién descubierto. Hasta este momento, los intelectuales mejor informados consideran que el término tragedia designaba una forma literaria o dramática obsoleta practicada en Grecia o Roma. Dante Alighieri, en su tratado sobre la lengua toscana, *De vulgari eloquentia*, define la tragedia como un texto literario de alto estilo y noble materia; esta definición tan amplia le permite ofrecer como ejemplo algunos de sus poemas líricos. Lo importante es que el poeta florentino discurre sobre un género que considera vigente. No obstante, será Geoffroy Chaucer el primero en descubrir y utilizar la tragedia como género moderno. En efecto, Henry Kelly afirma que Chaucer recobra la definición bastante amplia propuesta por Boecio⁸. En la *Consolación de la filosofía*, el personaje de Fortuna define la tragedia como los desastres que caen inesperadamente tanto sobre los inocentes como los culpables. Para Chaucer, la tragedia es un poema que comienza en prosperidad y termina en adversidad y cuyo propósito es ser una lamentación de la desgracia. Cuando la buena fortuna deja de serlo, cuando las circunstancias externas son tales que ninguna acción puede prevenir el desastre, uno sólo puede aceptar lo inevitable. A veces, los desastres son causados debido a la autocomplacencia en la buena fortuna.

Como señala Kelly, Chaucer descubre la definición de Boecio y decide componer una tragedia –*Troilo y Criseida*– siguiendo el ejemplo de las series de historias de la obra de Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium* (Acerca de los hombres ilustres) (195). Curiosamente, para Boccaccio la tragedia no era una categoría moderna, sino se remitía a obras de la Antigüedad; el propio Boccaccio no se aventuró a considerar como trágico ningún episodio del *De casibus*. Este texto fue ampliamente traducido a diversas lenguas vernaculares e imitado por toda Europa. *De casibus* presenta el paso de la prosperidad a la adversidad en la vida de hombres y mujeres notables de la historia y la tradición occidentales. La razón aparente que explica la caída en la adversidad es la

and Shakespeare on Tragedy» de Henry Ansgar Kelly.

9 Sobre las fuentes posiblemente consultadas y accesibles a

acción de Fortuna, el espíritu irracional que rige las acciones de los hombres. Se trata del poder de Dios, el cual procede de forma imperfecta en la tierra y de forma perfecta en los cielos. La caída de Adán y Eva hizo posible la subsecuente caída de los príncipes. El episodio bíblico es el origen de la tragedia humana porque el mundo se sometió a partir de ese momento a las fuerzas malignas e irracionales de Fortuna. En el libro sexto, Fortuna —«ese terrible monstruo administrador de todos los asuntos mortales»— se aparece delante del escritor florentino (137). Fieramente, Fortuna le reclama al escritor que intente con palabras vanas hacer que los hombres se entiendan a sí mismos al ilustrar el paso de Fortuna en sus relatos si éstos no son capaces de entender que los hechos son más poderosos que las palabras. Antes de retirarse, Fortuna le sugiere que escriba sobre personajes históricos para ilustrar el advenimiento de desgracias (137-143). Boccaccio desarrolla en una de sus historias una cierta emoción trágica que va más allá del ascetismo propio del tópico del *De contemptu mundi* que sostiene la ideología moralizante del texto. Incluso, llega a reconocer el escritor florentino una cierta dosis de responsabilidad humana como causa del destino trágico (Farnham, 93, 102).

Finalmente, será William Shakespeare quien aprovechará la senda iniciada por Chaucer. De las obras del dramaturgo inglés se recoge una definición de tragedia que corresponde a la que se usa en la actualidad para referirnos a desastres y cambios de fortuna irreversibles e inesperados que afectan a todo tipo de personas, especialmente a los inocentes. Se trata de una definición bastante amplia que incluye tanto a los eventos mismos como a la representación literaria o dramática de dichos eventos. La definición chauceriana de tragedia, base de la versión shakesperiana, no se encuentra circunscrita a una determinada forma o contenido, ni es el resultado de la aplicación de un criterio cualitativo particular. Esta definición permite incorporar varios tipos de tragedia, sean éstos de carácter dramático o narrativo; de variados temas, tragedias de fortuna, de traición, de castigo; incluso buenas o malas tragedias. Desde este punto de vista, la mejor tragedia es aquella que evoca la sensación más profunda de pérdida y abandono. Este recuento ilustra la gran variabilidad de formas textuales que responden al concepto —vigente durante el siglo XVI— de tragedia.

El concepto que llega al Inca Garcilaso, primero en su refugio montillano y más tarde en Córdoba, es el resultado de una larga evolución y corresponde al uso corriente del humanismo y Renaci-

miento español del siglo XVI. Si Chaucer deriva de su lectura de Boccaccio un concepto moderno de tragedia, el cual será aprovechado por el propio Shakespeare, no puedo dejar de suponer que Garcilaso realizó una operación semejante a partir de las mismas fuentes⁹. Garcilaso conoció de primera mano la tradición latina y la literatura italiana, particularmente las obras de Boccaccio, así como obras castellana fundadas en paradigmas italianizantes como el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, poema alegórico narrativo del siglo XV. El poema –dedicado al rey Juan II– fue presentado a éste en 1444 con el propósito de exhortarlo a reprimir las discordias internas del reino castellano y a proseguir la empresa de la Reconquista, la gran lucha contra los moros, en la cual se han distinguido sus ilustres predecesores, como señala Carla de Nigris en su estudio del poema (p. IV). El poema busca recordarle al rey castellano –destinatario de la obra– «los ‘casos falaces’ de Fortuna, exaltar ‘las grandes hazañas’ de los potentes personajes de Castilla y narrar ‘virtudes e vicios de potentes’, y pasa luego a una invectiva contra Fortuna, de la que constata la inconstancia y la falacia» (Nigris, li). Las relaciones entre Providencia y Fortuna –que recuerdan el texto de Boecio– son parte fundamental del poema de Mena¹⁰. En otra de sus obras, el *Comentario en prosa a la Coronación del marqués de Santillana*, Juan de Mena define la tragedia como aquel texto «que narra ‘altos fechos por bravo y sobervio el alto estilo’ y ‘comiença en altos principios’ para luego concluir con ‘tristes e desastrados fines’» (cit. en Nigris, xli). El *Laberinto de fortuna* no es una tragedia porque termina en una nota positiva, sin embargo, me interesa resaltar la presencia de los siguientes elementos en el poema: la tensión existente entre las acciones de Fortuna y las acciones de la Providencia en la historia humana y específicamente en la historia de Castilla, incluso en episodios recientes y contemporáneos en relación con el momento de composición en el poema, como es la exaltación de la política del Condestable don Álvaro de Luna¹¹.

En la *Historia general del Perú* se establece –al igual que en el poema de Mena– una oposición reveladora entre el principio que

nuestro cronista, se agrega al clásico estudio de José Durand sobre la biblioteca del Inca, el detallado artículo de Teodoro Hampe Martínez.

10 ²³ Respuso [la Providencia]: «Non vengo a la tu presençia de nuevo, más antes soy en todas partes; segundo, te digo que sigo tres artes

parece dirigir las acciones de los españoles, la Providencia y Fortuna, la fuerza responsable de la caída de los líderes indígenas. En el segundo libro, al citar los papeles rotos de Blas Valera, Garcilaso sostiene con el jesuita que «la victoria que ha habido en el nuevo orbe, y mucho más en el Perú, más fue providencia de Dios y batalla suya en favor del Evangelio, que no fortaleza de españoles» (II, XXX, 199). En otro momento explica Garcilaso que la derrota de un maese de campo tan astuto como Quizquiz se debió a un descuido, que no era otra cosa que «providencia del cielo en favor de los españoles, porque habían de ser predicadores del Sancto Evangelio» (II, XIII, 142). En claro contraste, el cometa verdinegro que ve Atahualpa le recuerda que un fenómeno celeste similar precedió la muerte de su padre, Huayna Capac. Conmovido ante la visión del cometa, Atahualpa entiende que ha «de morir tan presto, sin haver gozado de mis reinos, estoy triste, porque estas señales no se muestran sino para anunciar grandes calamidades, muertes

de donde depende muy grant exçelencia:
 las cosas presentes horden en essencia
 e las por venir dispongo a mi guisa,
 las fechas revelo; si esto te avisa
 divina me puedes llamar Providencia».

²⁴ «O príncipessa e disponedora
 de gerarchías e todos estados,
 de pazés e guerras, e suertes e fados,
 sobre señores muy grande señora,
 así que tú eres la governadora
 e la medianera de aquesta grant mudno,
 ¿y cómo bastó mi seso infacundo
 fruir de coloquio tan alto a desora?»

²⁵ «Ya que tamaño plazer se le ofresçe
 a esta mi vida non meresçedora,
 suplico tú seas la mi guiadora
 en esta gran casa que aquí nos paresçe;
 la qual toda creo que más obedesçe
 a ti, cuyo santo nombre convoco,
 que non a Fortuna, que tiene allí poco,
 usando de nombre que no.l pertenesçe»

- 11 En efecto, Alan Deyermond al insistir en la finalidad esencialmente política del *Laberinto*, advierte dos bloques contrapuestos de personajes y temas: «por un lado la Fortuna, los nobles que se rebelan contra el rey, las guerras civiles, la magia negra y todo lo que Mena condena; por otro lado, la Providencia, Álvaro de Luna, la Reconquista, la fama, su propia poesía y, en la expectativa del poeta, el rey Juan II» (Nigris, lxii).

de reyes, destrucción de imperios» (I, XXXIV, 91). Es el mismo incontrolable principio que sostiene la ironía que supone, esta vez para Manco Inca, el encontrarse prisionero en una fortaleza construida por los suyos en momentos de gran esplendor: «El príncipe Manco Inca, que estaba preso en la fortaleza (aquella que con tanta grandeza y majestad edificaron sus passados para trofeo de sus trofeos, que no imaginaron que havía de ser cárcel de sus descendientes» (II, XXIII, 171). Adelanta Garcilaso mediante una prolepsis el final aciago de Manco Inca. Este tras fracasar en el cerco del Cuzco se refugia en «las bravas montañas de los Antis, a un sitio que llaman Uillacapampa, donde, como se puede imaginar de un príncipe desposeído y desheredado, vivió en destierro y soledad, hasta que un español (a quien él amparó y guaresció de sus enemigos y de la muerte que le querían dar) lo mató, como en su lugar veremos» (II, XXIX, 198).

George Steiner afirma que toda concepción de tragedia debe considerar como punto de partida la catástrofe. En su reflexión sobre la tragedia griega sostiene que las tragedias terminan mal y el héroe trágico es destruido por fuerzas que no pueden ser comprendidas completamente ni ser superadas por una prudencia racional. Cuando las causas del desastre son temporales, cuando el conflicto se puede resolver por medios técnicos o sociales, se puede hablar de un drama serio pero no de tragedia porque ésta es irreparable (8). El término *tragedia* aparece en la lengua inglesa a fines del siglo XIV en los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer. El personaje del monje define a la tragedia como una narración que relata la vida de un personaje antiguo o eminente que ha sufrido un cambio de fortuna y se ha precipitado en un final desgraciado (cit. en Steiner, 11). Como se ha visto antes, Steiner advierte que en esta definición no sólo se ha perdido de vista la forma dramática de la tragedia sino que el cambio de fortuna es un rasgo de la política medieval que refuerza su carácter festivo y brutal. Las caídas de importantes personajes se entendieron durante el Medioevo como encarnaciones del sentido trágico, implicado en el drama universal del pecado original (12-13).

Erich Auerbach en el capítulo de *Mimesis*, dedicado a la obra de William Shakespeare, afirma que las categorías de lo trágico y lo cómico en el destino humano reaparecen con inusitada fuerza durante el siglo XVI debido principalmente a una cierta relajación del paradigma cristiano de la vida humana y también a la recuperación de las tradiciones clásicas de la tragedia y la comedia. La razón

para la ausencia de tales categorías durante el Medioevo se debió a que la visión de la vida humana figurada en la vida, pasión y muerte de Jesucristo era opuesta al desarrollo de lo trágico. El centro de gravedad de la vida terrena fue trasladada al más allá con el resultado de que ninguna tragedia podía alcanzar una conclusión en la esfera terrena.

En el paradigma clásico, el cambio de fortuna experimentado por el hombre proviene generalmente de fuerzas superiores y exteriores a sí mismo, mientras que en el teatro isabelino los caracteres individuales de los personajes juegan un papel más importante en la tarea de configurar su propio destino; los personajes shakesperianos poseen una mayor libertad de acción. Por otro lado, el teatro isabelino ofrece un mundo humano más variado que el teatro antiguo debido a que el siglo XVI consiguió un nivel más elevado de conciencia y perspectiva histórica, gracias a los alcances del humanismo y su programa de renovación de formas antiguas de vida y expresión. También los grandes descubrimientos de la época ampliaron el horizonte cultural y geográfico europeo. La *Historia general* muestra, al igual que las obras del teatro isabelino, una acusada conciencia de la historia, anclado como está el proyecto de escritura de Garcilaso en la exégesis e interpretación de las fuentes originales y las más idóneas para reconstruir la cultura incaica. Pero también se sigue explicando el desarrollo de la historia como el producto de la intervención de las fuerzas encontradas de Providencia y Fortuna, estructura más próxima a explicar el providencialismo omnipresente en su reconstrucción histórica.

En suma, ha llegado a nuestros días una definición de tragedia que permite calificar, incluso hoy, tanto un evento como la textualización del mismo como algo trágico. En segundo lugar, la *Historia general del Perú* es un texto narrativo de carácter histórico, concebido por su autor como una tragedia. Esta idea de tragedia se apoya en Boecio y también en San Isidoro de Sevilla en el libro VIII de sus *Etimologías*: Tragedia es «un poema realista que trata sobre penosos asuntos concernientes a una república o a la historia de un rey» (cit. en Kelly, 49). El Inca sostiene junto como muchos pensadores medievales que el final adverso es condición indispensable en la construcción de una tragedia y coincide con el personaje de Fortuna de la *Consolación de la filosofía* de Boecio en que la materia trágica consiste en el destronamiento inesperado de reyes y príncipes. Por todas estas razones, la *Historia general*

del Perú es muestra singular de una tragedia cuya materia es americana; el otro gran ejemplo es *La tempestad*, si situamos en tierras americanas la ignota isla donde naufragan Próspero, Miranda y toda la cultura occidental recogida en sus libros.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Poetics*. Introd. y trad. de Gerald F. Else. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Trad. de Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Vida de Dante*. [1365]. Introd., trad. y notas de Carlos Alvar. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- . *The Fates of Illustrious Men*. [1373]. Trad. de Louis Brewer Hall. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1965.
- BOECIO. *The Consolation of Philosophy*. Trad. e introd. de V.E. Watts. Londres: Penguin Classics, 1969.
- BRADING, D.A. «The Incas and the Renaissance: *The Royal*
- DURAND, José. *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México: SepSetentas, 1976.
- . «La biblioteca del Inca.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2 (1948): 239-264.
- FARNHAM, Willard. *The Medieval Heritage of Elizabethan Tragedy*. [1936]. New York: Barnes & Noble, 1963.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca. *Historia General del Perú*. [1617]. Ed. de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores, 1945. 3 vols.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. «El renacentismo del Inca Garcilaso revisitado: los clásicos greco-latinos en su biblioteca y en su obra.» *Histórica*, 18/1 (julio 1994): 69-94.

- Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega.*» *AM Journal of Latin American Studies*, 18 (1986):1-23.
- KELLY, Henry Ansgar. *Ideas and Forms of Tragedy. From Aristotle to the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . «Chaucer and Shakespeare on Tragedy.» *Leeds Studies in English. New Series*, XX (1989): 191-206.
- MENA, Juan de. *Laberinto de fortuna y otros poemas.* Ed. de Carla de Nigris. Estudio preliminar de Guillermo Serés. Barcelona: Crítica, 1994.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio. *El Inca Garcilaso.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1994.
- NIGRIS, Carla de. Prólogo a Mena, Juan de. *Laberinto de fortuna y otros poemas.* Barcelona: Crítica, 1994, p. xxxv-lxxxix.
- STEINER, George. *The Death of Tragedy.* New York: Alfred A. Knopf, 1961.
- WATTS, V.E. Introducción a Boecio. *The Consolation of Philosophy.* Londres: Penguin Classics, 1969, p. 7-32.

Carnavalización de mitos clásicos en la poesía de Juan del Valle y Caviedes

Eduardo Hopkins Rodríguez

Mijail Bajtin en sus estudios acerca de la práctica social del carnaval establece que la cultura carnavalesca es un aspecto fundamental de la cultura cómica popular¹. Las relaciones del carnaval con la actividad literaria son definidas por Bajtin mediante el concepto de carnavalización, el cual se refiere a la «transposición del carnaval al lenguaje de la literatura» y a su «influencia determinante» con relación a ésta². Más específicamente, Bajtin llama literatura carnavalizada a «aquella que haya experimentado, directa o indirectamente, a través de una serie de eslabones intermedios, la influencia de una u otra forma del folklore carnavalesco (antiguo o medieval)»³. El mismo autor señala que la función ejercida por el proceso de carnavalización en la literatura europea radica en la supresión de «toda clase de barreras entre los géneros, entre los sistemas cerrados de pensamiento, entre diversos estilos, etc.». De otra parte, considera que la carnavalización «eliminó toda cerrazón y toda subestimación mutua, acercó lo lejano, unió lo desunido»⁴.

Un momento esencial en la dinámica de la carnavalización tiene que ver con su transformación en tradición literaria: «A partir de la segunda mitad del siglo XVII el carnaval deja de ser casi por completo la fuente inmediata de la carnavalización, cediendo su lugar a la influencia de la literatura ya carnavalizada anteriormente; de este modo, la carnavalización llega a ser una tradición puramente literaria. [...] Por consiguiente, la carnavalización se convierte ya en una tradición de género literario»⁵. Bajtin reconoce que el traslado al campo de la tradición literaria implica variaciones en el plano del

1 Bajtin, *La cultura popular*, 10.

2 Bajtin, *Problemas*, 172.

3 *Problemas*, 152.

4 *Problemas*, 189.

5 *Problemas*, 185.

significado de los elementos carnalescos: «En esta literatura ya separada de la fuente inmediata que fue el carnaval, los elementos carnalescos se transforman y cobran así un nuevo significado»⁶.

Si bien este crítico propone la segunda mitad del siglo XVII como inicio de la tradición literaria de la carnavalización, cabe anotar que desde el periodo clásico ella ha pasado normalmente a integrar el sistema de la tradición literaria. Este es un fenómeno que el mismo Bajtin ha documentado en sus trabajos de poética histórica acerca de los géneros cómico-serios en la Antigüedad⁷.

Entre los componentes del carnaval que interesan especialmente con relación al problema de la carnavalización nos encontramos con el concepto de familiarización, que «ha contribuido a la destrucción de la distancia épica y trágica y a la trasposición de todo lo representado a la zona del contacto familiar, se ha reflejado significativamente en la organización del argumento y de sus situaciones, ha determinado una específica familiaridad de la posición del autor con respecto a los personajes (imposibles en los géneros altos), ha aportado la lógica de disparidades y de rebajamientos profanatorios y, finalmente, ha influido poderosamente en el mismo estilo verbal de la literatura»⁸.

Una segunda categoría, estrechamente vinculada con la de contacto familiar, es la de la excentricidad, que «permite que los aspectos subliminales de la naturaleza humana se manifiesten y se expresen en una forma sensorialmente concreta»⁹. La excentricidad es «la violación de lo normal y de lo acostumbrado, la vida desviada de su curso habitual»¹⁰.

En tercer lugar, y también asociada con la categoría de la familiarización, tenemos la de las disparidades carnalescas, en la que «la actitud libre y familiar se extiende a todos los valores, ideas, fenómenos y cosas. Todo aquello que había sido cerrado, desunido, distanciado por la visión jerárquica de la vida normal, entra en contacto y toma combinaciones carnalescas. El carnaval une, acerca, compromete y conjuga lo sagrado con lo profano,

6 *Problemas*, 185.

7 *Problemas*, 173.

8 *Problemas*, 174.

9 *Problemas*, 173.

10 *Problemas*, 177.

lo alto con lo bajo, lo grande con lo miserable, lo sabio con lo estúpido, etc.»¹¹.

En cuarto lugar, la categoría de la profanación, que comprende «los sacrilegios, todo un sistema de rebajamientos y menguas carnalescas, las obscenidades relacionadas con la fuerza generadora de la tierra y del cuerpo, las parodias carnalescas de textos y sentencias, etc.»¹².

Bajtín distingue entre los rituales o acciones carnalescas de mayor importancia para la carnavalización literaria, el doble rito de la sucesión burlesca de coronación y destronamiento del rey del carnaval: «en la base del rito de coronación y destronamiento del rey se encuentra el núcleo mismo de la percepción carnalesca del mundo: el *pathos* de cambios y transformaciones, de muerte y renovación. El carnaval es la fiesta del tiempo que aniquila y renueva todo. [...] Coronación-destronamiento es un rito doble y ambivalente que expresa lo inevitable y lo constructivo del cambio-renovación, la alegre relatividad de todo estado y orden, de todo poder y de toda situación jerárquica. En la coronación ya está presente la idea de un futuro destronamiento: la coronación desde un principio es ambivalente». Es de agregar que el destronamiento no es conclusivo, sino que implica, a su vez, una nueva coronación¹³.

Una acción carnalesca próxima a la coronación-destronamiento es la de la parodia: «parodiar significa crear un doble destronador, 'un mundo al revés'. [...] Todo posee su parodia, es decir, su aspecto irrisorio, puesto que todo renace y se renueva a través de la muerte»¹⁴. El lugar en que las acciones carnalescas se realizan es la plaza, la cual se extiende a las calles próximas. En la plaza carnalesca se produce «el libre contacto familiar y las coronaciones y destronamientos universales»¹⁵.

Para una cabal comprensión de la carnavalización literaria es necesario examinar el concepto de realismo grotesco o «sistema de imágenes de la cultura popular» basado en lo material y en lo corporal como principio. Bajtín indica que el centro de las imágenes de la vida corporal y material se halla en «la fertilidad, el

11 *Problemas*, 173-174.

12 *Problemas*, 174.

13 *Problemas*, 175-176.

14 *Problemas*, 179.

15 *Problemas*, 181.

crecimiento y la superabundancia». El procedimiento característico del realismo grotesco consiste en la degradación o «transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto». En este sentido, degradar es «aproximar a la tierra», y lleva implícita una actitud de vulgarización¹⁶.

La imagen grotesca tiene como peculiaridad la manifestación de «un fenómeno en proceso de cambio y metamorfosis incompleta, en el estadio de la muerte y del nacimiento, del crecimiento y de la evolución». Como rasgos constitutivos de la imagen grotesca, Bajtin propone «la actitud respecto al tiempo y la evolución» y, en consecuencia, la ambivalencia, que es responsable de la expresión de «los dos polos del cambio: el nuevo y el antiguo, lo que muere y lo que nace, el comienzo y el fin de la metamorfosis»¹⁷.

El sistema de imágenes grotescas tiene sus elementos fundamentales en «el coito, el embarazo, el alumbramiento, el crecimiento corporal, la vejez, la disgregación y el despedazamiento corporal, etc., con toda su materialidad inmediata». Bajo estas condiciones, hay una clara oposición respecto a la configuración clásica del cuerpo humano, el cual se presenta como «perfecto y en plena madurez, depurado de las escorias del nacimiento y el desarrollo»¹⁸.

El contacto del cuerpo grotesco con el mundo revela su estado de permanente transformación e inacabamiento: «el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites. El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites»¹⁹. La imagen grotesca del cuerpo tiende a «exhibir dos cuerpos en uno: uno que da la vida y desaparece y otro que es concebido, produci-

16 Bajtin, *La cultura popular*, 23, 24, 25.

17 *La cultura popular*, 28.

18 *La cultura popular*, 29.

do y lanzado al mundo. [...] Del primero se desprende, en una u otra forma, un cuerpo nuevo». Es por esta razón que el cuerpo grotesco «tiene siempre una edad muy cercana al nacimiento y la muerte»²⁰.

Estas nociones relativas al carnaval y a la dinámica de la carnavalización literaria constituyen un conjunto interrelacionado en el cual se puede observar la presencia de determinados ejes conceptuales. Por un lado, la idea de la inconclusividad, que supone cambio, renovación, inestabilidad, relatividad. A su vez, la condición de inconclusividad está ligada al principio de ambivalencia, de negación y afirmación simultáneas. Otra instancia fundamental en lo carnalesco es la oposición entre lo festivo y lo cotidiano. Por último, vinculado a lo festivo se halla lo simposial, esto es, la reunión convivial en la que acciones como las de comer, beber, intercambiar discursos, se realizan en un contexto de máxima familiaridad. En el carnaval lo simposial ha sido superlativado y universalizado.

Dentro del corpus de la poesía barroca española encontramos una intensa producción de composiciones en las que la materia tradicional del clasicismo renacentista es sometida a una típica carnavalización. Luis de Góngora es uno de los principales promotores de la carnavalización de fábulas mitológicas en España.

Generalmente, a partir del material proporcionado por Ovidio se procede a carnavalizar fábulas grecolatinas como las de Píramo y Tisbe, Apolo y Dafne, Leandro y Hero, Eurídice y Orfeo, Polifemo y Galatea, etc.²¹ Es claro que no fue ésta la única forma de asumir lo pagano; baste como ejemplo referirse a la asimilación cristiana que elabora Calderón de la Barca en su obra dramática. Karl Vossler, tratando del teatro en la época de Lope de Vega, dice respecto a las relaciones de la cultura de la Antigüedad con la española que «o se vio obligada a desaparecer de la escena y refugiarse en los libros o en las celdas de estudio de los doctos, o hubo de soportar dos cosas que la despojaban de su dignidad: la burla y el milagro cristiano de la gracia»²². Emilio Orozco Díaz, por su lado, extiende esta idea de Vossler a todos los géneros y al sector artístico²³.

19 *La cultura popular*, 29-30.

20 *La cultura popular*, 30.

21 Pfandl, *Historia*, 510.

Para José María de Cossío este nuevo género de poesía burlesca implica un principio de crítica frente al mecanismo de cristalización generado por las inclinaciones estéticas renacentistas²⁴. Desde otro ángulo, la carnavalización de temas clásicos forma parte del impulso creativo del virtuosismo exhibicionista del ingenio barroco:

es el caso que la mayor parte de los poetas sigue tratando estos asuntos míticos con procedimientos tan culteranos y artificiosos como pudo tratar Villamediana el caso de Faetón o Soto de Rojas el de Adonis. Y ello descubre que si su actitud ante el fondo de su fábula podía ser irónica, literariamente trataban de añadir un nuevo capítulo al de los primores de su arte culto. (...) Pretendían los poetas que así entendían su arte, depurar y purgar la atmósfera poética de los tópicos que amenazaban convertir la poesía en retórico amaneramiento, y al rectificarles les infundían nueva vida valiéndose del poder purgativo de la gracia poética²⁵.

Parece que en Góngora se hace concreta una de esas actitudes dúplices del Barroco mediante la cual la inclinación hacia lo que se ama está acompañada por una inevitable necesidad de desmitificación: «el género burlesco de poemas mitológicos no es sino la autocrítica de una escuela [el culteranismo], toda una manera retórica reaccionando sobre sí misma para la burla y la sátira»²⁶. Es de suponer que esta afición burlesca hallara uno de sus más vitales impulsos en el trasfondo religioso cristiano, que en el Barroco tiende a distanciar los elementos paganos asumidos por el Renacimiento.

En el ámbito de la poesía barroca del Perú colonial, Juan del Valle Caviedes ha utilizado diversos procedimientos de carnavalización en sus composiciones de carácter satírico. Como acabamos de indicar, el caso de los temas mitológicos sometidos a la burla carnavalesca es una línea ampliamente difundida en la España de la época. Caviedes ha contribuido a esta clase de poemas con sus «Polifemo y Galatea», «Narciso y Eco», «Júpiter e lo», «Baile del amor alcalde», «Baile del amor médico» y «Baile

22 Vossler, *Lope de Vega*, 236.

23 Orozco, *Temas del Barroco*, XXXIV.

24 Cossío, *Fábulas mitológicas*, 517-518.

25 *Fábulas mitológicas*, 519.

26 *Fábulas mitológicas*, 517.

del amor tahúr»²⁷.

Polifemo y Galatea

Dámaso Alonso establece las dos vertientes en que esta fábula había ido tomando forma en Grecia: una, referida a la composición homérica, en la que finalmente el feroz cíclope es cegado por Odiseo; la otra forma tradicional corresponde a la imagen de un Polifemo «enamorado y músico», historia que va siendo configurada por los poetas bucólicos. Posteriormente, ambas tradiciones verán su continuación en Roma, especialmente en Virgilio, según el modelo homérico, y en Ovidio siguiendo a los bucólicos²⁸.

En cuanto a Caviedes se refiere, observamos que engarza las dos leyendas, estableciendo un nexo de orden motivacional: los navegantes homéricos son atraídos por los dioses para vengar la muerte del pastor Acis por obra de Polifemo. En la base del poema se percibe la estructura ovidiana y la homérica, seguidas por Caviedes en sus núcleos narrativos principales. Sobre aquel fondo de orientación primigenia se va organizando la nueva fábula.

El texto somete a degradación paródica los tópicos retóricos de invocación y conclusión:

Invoco al Dios de poetas
como a primer boticario,
porque con su ayuda pueda
burlarme aquí sin empacho.
Señor Sol, Febo y Apolo. [117]

En esta invocación burlesca Apolo, «Dios de poetas», es transformado en «primer boticario» en conexión con «Ayuda», término de la práctica médica de la época que se refiere a enema, lavativa, y que en un segundo sentido alude a la inspiración solicitada al dios. La relación grotesca entre ciertas funciones fisiológicas y la

27 A continuación de las citas de poemas de Caviedes se indica entre paréntesis rectos [] el número de página correspondiente a la edición de Rubén Vargas Ugarte (1947). Los textos citados han sido confrontados con las versiones publicadas por Daniel Reedy (1984) y María Leticia Cáceres (1990).

28 Alonso, *Góngora y el Polifemo*, vol. I, cap. IX.

creación poética constituye una forma de degradación típica en Caviedes. Los otros versos, al jugar con las diversas denominaciones atribuidas a Apolo, contribuyen a escamotear nuevamente la identidad del dios.

El poema finaliza con una estrofa semejante en su actitud irreverente al fragmento que acabamos de comentar, dando curso burlesco a la difundida fórmula retórica de conclusión basada en la manifestación de cansancio o agotamiento en el poeta:

Aquí la Musa impaciente
conceptos me niega avara,
pues no los hallo al presente,
por un ojo de la cara
para un ojo de la frente. [129]

En este contexto el «ojo de la frente» es una alusión a Polifemo.

Los aspectos concernientes a la descripción física de los personajes se fundamentan en la noción de gigantismo, dando lugar a los juegos conceptuales de ingenio. En lo que concierne al cíclope citaremos algunos casos.

Como una muestra de su incredulidad en lo tocante a la fábula, Caviedes lleva la comparación al extremo de lo absurdo:

Erase el tal gigantón
jayán tan desmesurado
que no ha habido en las mentiras
ninguna de su tamaño. [117]

Una excusa respecto a su incapacidad para abarcar toda la figura del personaje permite la exageración sobre el tamaño de Polifemo

Copiarlo en embrión pretendo
porque no hay para pintarlo
de todo punto pincel,
lienzo, colores ni espacio. [117]

Algunas hipérbolas ingeniosas se organizan mediante comparaciones de índole cuantitativa:

—Cáñamo sería el pelo. [117]

–Por la vega de la frente
 pasaré sin dilatarlo. [117]

–[su ojo] Ojo de puerta ha de ser. [117]

–Tenía por niña de él [el ojo]
 una vieja de cien años. [117]

–[de la nariz] Eran las ventanas puertas
 y el caballete caballo.
 Era la boca una gruta,
 los dientes eran peñascos,
 la barba era de ballena,
 y el pescuezo un campanario. [117-118]

Por su parte, Galatea ser una bella «giganta / que moría por enanos» [118]. Su descripción también se lleva a cabo en términos cuantitativos. En cuanto al pastor Acis, amante de la ninfa, los conceptos de ingenio apuntan a su tamaño reducido en comparación con Polifemo y con Galatea.

Considerando la primera línea narrativa del poema, la «bucólica», la situación se reduce a presentar las conflictivas relaciones entre el cíclope, el pastor y Galatea: «Acis era el de su gusto / y Polifemo el del gasto» [118].

La acción del mito ha sido extensamente degradada y vulgarizada tanto en sus motivaciones como en su ambiente. El suceso ha sido transportado a la época del autor y su ubicación espacial también le es familiar a éste. Gracias a tal procedimiento el poeta convierte en próximo lo que era distante, generando las condiciones para la configuración carnavalesca de la historia:

Juntóse un grande concurso
 de las gigantas del barrio,
 que en unas casillas bajas
 vivían junto del Rastro. [121]

Aquí debemos entender «Rastro» por camal²⁹. Probablemente, Caviedes alude a la calle del Rastro de San Francisco en Lima.

Para una idea de conjunto sobre el espíritu carnavalesco del poema, citaremos la «epístola» definitoria que remite Polifemo a la ninfa:

Trinchitaria Galatea,
 que viene a ser siete grados
 más que ramera, ya he visto
 tu amor y tu aleve trato.
 Bien sé que a otro pastor quieres
 porque te guarde el ganado
 cabrío, que estás haciendo,
 pero no he de ser yo el manso;
 él sí guárdese de mí
 que si lo cojo a las manos
 he de cascarle, además
 que ya conmigo ha quebrado.
 Una gala que tenía
 que darte en el Octavario,
 se la daré a la Tarasca
 que me hace más agasajo.
 Yo te cortaré la cara,
 aunque no quede vengado,
 que para tantos reveses
 es poco despique un tajo.
 Quédate para quien eres
 y quiere al pastor villano
 muchos años. Y los dioses
 te guarden mientras te mato,
 Polifemo. [...] [124]

La desubicación mitológica de Polifemo se remarca por medio de la introducción de un contexto eclesiástico, aludido por los términos «Octavario» y «Tarasca»³⁰. En el verso 13 del fragmento se observa una fórmula disparatada, aunque usual en la época³¹, consistente en la descomposición y redistribución del nombre de la amada del gigante: una *gala* que *tenía*. En el juego de conceptos que sigue, los «reveses» hacen referencia a los trajines amorosos de Galatea, a su infidelidad. A su vez, «tajo» se relaciona con el río español y su curso irregular, apuntando hacia el comportamiento sinuoso de la ninfa.

Esta carta de Polifemo es una parodia del género epistolar cultivado por Ovidio en sus *Heroidas*, libro que contiene un conjun-

29 *Diccionario de Autoridades*.

30 «Octavario.- S.m. La fiesta que se hace en los ocho días de una octava, con sermón, música y demás funciones de la Iglesia».

to de cartas ficticiamente atribuidas a personajes femeninos de la leyenda mítica. Caviedes atenta contra la elevación retórica del modelo ovidiano utilizando un remitente masculino que se expresa grotescamente. No se incluye la respuesta de Galatea por «honor del galán» [125], lo que insinúa el tono indecoroso de la misma.

Un sistema de incongruencias fusiona el material mitológico y aquel proporcionado por el entorno lumpenesco de la realidad cercana, con lo que se genera una transposición del mito hacia lo cotidiano y banal. De otro lado, se hace posible reconocer la intervención de un procedimiento inverso al de vulgarización del mito, gracias al cual una rama celestinesca de la realidad es sometida a mecanismos hiperbólicos, los que, por su parte, contribuyen a «mitificarla» grotescamente.

Dentro de los procedimientos disolutivos que lesionan el orden mítico retórico para postular el nuevo código de ironización de lo pagano, encontramos una sutil ironía que surge precisamente en el momento de articulación del esquema bucólico del relato con la versión homérica. Los fugitivos griegos son atraídos por los dioses hacia el espacio de Polifemo. La motivación que se atribuye a esta intervención divina es sumamente corrosiva: los dioses han de vengar el crimen del cíclope, tomando bajo su «protección» a una especie de pareja prostibularia:

Tentó un peñón con el pie
y, pasándole a la mano,
mató con el canto a Acis,
y la ninfa lloró el canto.
Sentidos los dioses de esto
trajeron para vengarlo
unos derrotados griegos. [125-126]

Introducida así la segunda línea del mito, la trama se extiende con fidelidad a los sucesos homéricos, aunque siempre en fórmula

«Tarasca.- S.f. Figura de sierpe que sacan delante de la Procesión del Corpus, que representa místicamente el vencimiento glorioso de nuestro Señor Jesu-Cristo por su sagrada muerte y Pasión del monstruoso Leviatán. Es voz tomada del verbo griego *theracca*, que significa amedrentar, porque espanta y medrenta a los muchachos. Por alusión se llama la mujer fea, sacudida, desenvuelta y de mal natural» (*Diccionario de Autoridades*).

31 Gracián, *Agudeza*, Disc. XXXI.

gruesa. A manera de epílogo, se presenta al ciego Polifemo trasladándose a la «corte» (Lima), donde como mendigo canta su ceguera amorosa:

Ulises no, que el poder
de Cupido me cegó;
pues cuando llegué a perder
el ojo que me quitó
entonces lo eché de ver. [128]

Narciso y Eco

La serie de conceptos ingeniosos que utiliza Caviedes para carnavalizar esta fábula y, en especial, la figura de Narciso toma como base relaciones diversas alrededor del elemento agua, materia que se asocia metonímicamente con el personaje aludido. Del reflejo en el agua y de su condición fluida, inestable, derivarán principalmente las ironías, las antítesis, las combinaciones fonéticas y de sentido. En este poema Caviedes ironiza con gran sutileza un mito que para su época resultaba emblemático. Tratándose de una figura amable para él y su tiempo, es comprensible que los rasgos descriptivos grotescos sean escasos en esta composición. Los factores de degradación respecto a la leyenda tienden a concentrarse en torno a la estructura conceptista planteada a modo de adivinanza, acertijo o enigma.

Verse y desearse, esquivar a Eco y a las ninfas que lo descubren y morir transformándose en flor, es el esquema seguido en el texto, cuya proyección ingeniosa toma principalmente el tema de lo inasible del reflejo ilusionante y el «imaginamiento» del enamorado. El conjunto da lugar a una serie de desengaños que se postulan como ejemplo aleccionador sobre la necedad humana.

La situación que acumula con preferencia las ingeniosidades del poeta es la que se refiere al reflejo visual. La visión acuática de Narciso será trocada en: flecha de Cupido; elemento de embriaguez; ninfa aguada; ninfa remojada; trucha inasible; ninfa pintada; sombra y no sol; pedrada del amor; pintura de imprenta; estampa impresa en tinta blanca; lumbre del agua; dama barata; cara vana (en juego con carabana); Narciso en aguas (juego con enaguas); perla imaginada (para un Narciso buzo); ninfa mulata (por sombra);

copia (opuesta a viva); etc.

Entre las deformaciones que el reflejo de Narciso sufre en el poema, la incorporación de lo negroide sirve para establecer incongruencias frente a la imagen clásica de la fábula:

Que era su sombra imagina,
que sin duda era mulata
la ninfa, si en agua vista
es cualquier sombra parda.
Y no es mucho, que hay novicios
que son golosos de pasas,
y en las sepas del amor
se mueren por vendimiarlas. [200]

Por una simple inversión del reflejo, implícita en estos versos, se llega a la imagen de un raro Narciso «pasas».

La intervención del factor fisiológico permite reducir a desecho urinario la imagen de Narciso:

Y fue mucho, cuando el joven
siempre que iba a pescarla,
el cuerpo no la cogía,
mas cogíale las aguas. [200]

Del cuerpo imaginado quedaría solamente un residuo metabólico, metaforizado por el término «aguas»³².

Eco, la ninfa enamorada, servirá a Caviedes de motivo para el ejercicio del ingenio, aceptada despreocupadamente como mero apéndice impuesto por el mito:

Era airosa con extremo
porque del pelo a la planta
era en buen aire compuesta
si era de voces la llama.
Grandísima respondona
que, sin reparar en nada,
a su Narciso galán
le volvía las palabras. [198]

32 En una composición dedicada al «Casamiento de Pico de Oro» aparecen los siguientes versos:

El elemento aéreo del fenómeno acústico del eco proporciona el material para las bromas conceptistas. En «llama» radica el eje del concepto: como apelación y como fuego, para ambos indispensable el aire, de la misma forma que para el eco.

La fábula cómica, una vez concluida, llevará la adhesión de varios versos aleccionadores. El sentido irónico burlesco del relato se expande hacia el contexto de realidad del autor con pretensiones moralizadoras:

Todos en el mundo son
narcisos de cosas varias,
pues todos tienen de amor
porque este ciega y engaña.
Narcisos son de grandeza
cuantos hinchados la tratan,
que piensan que presumirla
es lo mismo que alcanzarla.
Narcisos son de nobleza
los que, alegando montañas,
ásperos hidalgos son
cuando la hidalguía es llana.
También de ingenio narciso
son todos los que se agradan
de sus obras, y se miran
en ellas para estimarlas.
En fin, esta es flor de todos,
cuya hermosura gallarda
admira la necedad
y la huele la ignorancia. [201]

Enamoróse la dicha
del mediquillo peinado,
Narciso que en orinales
mira siempre su retrato. (267)

No existe aquí la elaboración que se muestra en el fragmento citado de la fábula de Narciso, pues la idea ha sido lanzada abruptamente. En el poema «Al doctor Yáñez» podemos observar otro caso de vinculación del reflejo con la orina:

Qué dirán los orinales
cuando a la vista los alzas
de ver tahalí y valona
que en su vidrio se retratan. (271)

Estamos ante un caso de lo que Bajtin denomina género «cómico-serio», en el cual «el elemento retórico ve debilitada su seriedad y su unilateralidad, su racionalismo, su monismo y su dogmatismo, gracias a la alegre relatividad de la percepción carnavalesca del mundo»³³. En Caviedes, la disparidad entre el interés por lo cómico en sí mismo y la preocupación por la manifestación de enunciados moralizantes da lugar a la lógica del contacto familiar entre lo cómico y lo serio.

Fábula burlesca de Júpiter e Io

Esta composición constituye un juego verbal típicamente virtuosista. La historia amorosa de Júpiter e Io se desarrolla brevemente, sin atraer significativamente la atención del poeta. Este se concentra, más bien, en los procedimientos de coronación y destronamiento de los personajes mitológicos por intermedio de la combinación de lenguaje e imágenes de carácter culto con sus similares de orientación vulgar. Dice de Io:

Era la nariz (aquí
 todo el Parnaso me valga,
 si el mismo Apolo tropieza
 en las narices más chatas),
 era un carámbano terso
 que por las cejas colgaba
 de la nieve derretida,
 de la frente tersa y clara,
 que a dividir las mejillas
 bajó un arroyo de plata,
 floreciendo en su frescura
 dos primaveras de nácar. [148]

Igualmente, este poema le sirve a Caviedes de pretexto para realizar comentarios burlescos sobre el desgaste de algunas fórmulas consagradas por la tradición poética culta:

Tenía en las cejas dos
 escopetas apuntadas,
 que el matar con flechas y arcos

33 Bajtin, *Problemas*, 152.

es muerte de coplas rancias.
 Salgamos ya de un Amor
 con arco, harpones y aljabas
 y tengamos un Cupido
 con mosquete y bala rasa. [147]

Las peculiaridades de cada personaje del mito sirven de base para el desenvolvimiento de diversos conceptos ingeniosos. Caviedes tomará como punto de partida para sus bromas lo relativo a la belleza de lo, su blancura y delgadez. Cuando la ninfa es transformada en vaca por la celosa Juno, su nueva condición dará cabida a burlas generalmente asociadas a la conducta erótica del ganado, a cuero, a carne, etc. Argos, encargado por Juno de vigilar a lo, será motivo de una serie de chistes acerca del tema de los ojos, la mirada, la ceguera, etc. Para sustentar comentarios ingeniosos respecto a Mercurio se tomará su caracterización como estafador y urdidor de trampas.

Bailes teatralizados

Caviedes compuso tres bailes dramatizados, en los cuales la figura del dios Cupido preside las danzas asumiendo en cada caso una función burlesca relativa al tema del amor. En el «Baile del amor alcalde» [323-326], el dios, bajo la figura de alcalde, dicta sentencia a cinco presos de amor, de acuerdo a nuevas leyes que él como «supremo legislador» ha establecido. El cuarto prisionero declara:

Yo por una interesada
 aquí por pobre estoy preso,
 porque me vende su cara
 más cara que yo la quiero,
 y no es bien hecho
 que el amor no se venda
 por amor mismo.
 Cupido-alcalde dicta la pena correspondiente:
 Razón tenéis, mas por pobre
 y mentecato, os sentencio
 a amor de viejas que son
 mis azotes y mis remos. [325]

El «Baile del amor médico» [326-331], a través de juegos de palabras, gira alrededor del concepto del amor enfermedad. Cupido-médico diagnostica el tipo de dolencia y prescribe el remedio. Cupido juega a las cartas en el «Baile del amor tahúr» [331-335], en el cual el tema del amor como juego constituye la base de los conceptos ingeniosos. En estos bailes escenificados Caviedes desacraliza a Cupido y al amor, dando lugar, de otro lado, a diversas bromas de corte antifeminista.

De acuerdo a lo expuesto, podemos considerar que en sus poemas mitológicos burlescos Caviedes ha creado una serie de «dobles paródicos» destronadores que tienen por objetivo degradar y desacreditar toda una tradición cultista. En tal sentido, encontramos en Caviedes una básica actitud anti-retórica, en la que los procedimientos de carnavalización literaria están al servicio de una intencionalidad que busca desprestigiar fórmulas congeladas. Los ambientes y personajes remotos e idealizados de los mitos clásicos son carnavalizados al ser puestos en contacto con un entorno familiar como es el de los barrios limeños de baja condición. De esta manera, el paisaje mítico y arcádico de las fábulas clásicas es degradado al convertirlo en una típica plaza carnavalesca, cuya atmósfera está poblada de cuerpos grotescos.

Caviedes utiliza la tradición carnavalesca para cumplir con los objetivos propios de un poeta del barroco: dar curso al lucimiento virtuoso de su ingenio conceptista. En Caviedes, los recursos de la carnavalización literaria contribuyen a la creación de un espacio en el que el escritor afirma su originalidad y su independencia como poeta.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Dámaso. *Góngora y el Polifemo*. Madrid: Gredos, 1961.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1974.

— *Problemas de la poética de Dostoyevsky*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

COSSÍO, José María de. *Fábulas mitológicas en España*. Madrid:

Espasa-Calpe, 1952.

GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. Madrid: Castalia, 1981.

COSTIGAN, Lúcia Helena. *A sátira e o intelectual crioulo na colônia. Gregorio de Matos e Juan del Valle y Caviedes*. Lima: Latinoamericana Eds., 1991.

OROZCO DÍAZ, Emilio. *Temas del Barroco*. Granada: Universidad de Granada, 1947.

PFANDL, Ludwig. *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona: Sucesores de Juan Gili, 1933.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Gredos, 1963.

VALLE Y CAVIEDES, Juan del. *Obras*. Ed. de Rubén Vargas Ugarte. Lima: Tipografía Peruana, 1947.

— *Obra completa*. Ed. de Daniel Reedy. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984.

— *Obra completa*. Ed. de María Leticia Cáceres; estudios de Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1990.

VOSSLER, Karl. *Lope de Vega y su tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 1933.

«Dime con quién andas y te diré quién eres».
La cultura clásica en una procesión sanmarquina de 1656
Ramón Mujica Pinilla

Cristo mío, si por azar desearais librar a algunos paganos del castigo eterno, salvad en mi nombre a Platón y a Plutarco, ya que ambos estuvieron muy cerca de vuestras leyes, tanto en sus enseñanzas como en su forma de vida. Así no supiesen que como Dios reinabas sobre todas las cosas, sólo en este asunto se requiere de ésa vuestra caridad, que os permite salvar a los hombres sin pedir nada a cambio.

Juan Mauropons de Bizancio (circa 1000-1081)

1. Introducción: definiendo nuestros términos

Según Raúl Porras Barrenechea, para la primera generación republicana de América, la Colonia representó una suerte de «Edad Media» peruana. Siendo antihispánicos e hijos intelectuales de la Ilustración francesa, los patriotas revolucionarios de la Emancipación estereotiparon este periodo histórico como «una etapa absolutamente negativa de oscurantismo, de superstición y de feudalidad», en la que —como cantaría nuestro Himno Nacional en 1821— sólo se oyó el «estruendo de broncas cadenas que escucharon tres siglos de horror» (Porras, 1962, p. 5-6). La realidad histórica fue otra. La emancipación americana se fundamentó en la Escolástica, y la alianza preindependentista entre criollos e indígenas fue una reacción conservadora contra las reformas borbónicas del siglo XVIII. El Siglo de las Luces había sembrado sus ideas dentro y no fuera del Imperio español y el movimiento emancipador era más afín al pensamiento medieval español que al racionalismo antirreligioso cartesiano (Stoetzer, 1982). Continuidad y cambio:

dos procesos simultáneos que los protagonistas históricos no siempre están capacitados para ver.

Con el fin de autodefinirse y diferenciarse de su pasado inmediato, por lo general los profetas de una nueva etapa histórica satanizan a los pensadores que los preceden. Pero, en realidad, la historia es continua y los contrastes entre periodos históricos sucesivos son menos agudos o claros de lo que se supone. La voz «Edad Media», o «Edad Oscura», fue acuñada por Petrarca (Mommsen, 1942, p. 226) y difundida por los humanistas del Renacimiento italiano para significar que entre ellos y la Antigüedad clásica se interponían mil años de estancamiento cultural o de tinieblas históricas. En realidad, visualizar la Edad Media como una Edad Oscura reflejaba más un prejuicio histórico que una falta de actividad intelectual y artística en esos siglos¹. Dijeran lo que dijeran, los humanistas del Renacimiento italiano eran los herederos y sucesores de los retóricos y gramáticos medievales (Kristeller, 1982). El nuevo aristotelismo renacentista no sustituía sino continuaba la tradición escolástica medieval y el platonismo de la Academia florentina—a pesar de sus nuevas incursiones en la cábala hebrea y de legarle a Occidente la primera traducción completa al latín de Platón y Plotino—partía del mismo principio teológico que San Agustín instauró para toda la Edad Media. A decir, que la única diferencia real entre la filosofía platónica y el cristianismo era el misterio de la Encarnación, pues Platón había llegado a tener vislumbres, aunque rudimentarias, de la Trinidad cristiana (Klibansky, 1950, p. 23).

Por motivos similares, el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo no representaron una ruptura radical con el pasado clásico y medieval. Sucedió más bien todo lo contrario. La existencia geográfica-empírica de un Nuevo Mundo permitió cuestionar, en algunos aspectos, la autoridad de los cosmógrafos clásicos². Sorprende, eso sí, la persistencia de sus antiguos modelos del

1 Los historiadores ya hablan de tres grandes renacimientos medievales de cultura clásica, siendo el más importante el del siglo XII, que, a diferencia del Renacimiento italiano del *Quattrocento*, comprometió a toda Europa. Éste fue el periodo cuando aparecieron las primeras universidades y se recuperaron las ciencias y la filosofía griegas (enriquecidas ahora por sus comentaristas árabes), cuando floreció la literatura vernácula, la poesía latina, la jurisprudencia romana y la arquitectura y la escultura basadas en modelos clásicos (Haskins, 1972).

universo, que sistemáticamente ordenaban las nuevas realidades a la luz de la antigua historiografía y cosmología grecorromana (Grafton, 1992).

En un inicio los autores europeos de los siglos XV y XVI confundieron a la población americana con las razas míticas, marginales o monstruosas de la Antigüedad europea. Aquí se encuentra a los cíclopes, sátiros, gigantes, pigmeos y amazonas desnudas —las hijas guerreras de Marte— descritos por Hesiodo, Aristóteles, Plinio, San Agustín y San Isidoro, entre otros. Los paralelos entre el Viejo y el Nuevo Mundo son tan exactos que cuando se publica en Zaragoza la edición príncipe de López de Gómara, titulada *Historia de las Indias* (1552), se utilizan los mismos grabados que habían servido para ilustrar la edición española de *Las quatorze décadas de Tito Livio* (1520) de fray Pedro de la Vega (Sebastián, 1990, p. 449).

Ya en el siglo XVII los teólogos del virreinato peruano están al tanto de los cuatro modelos del universo que conviven simultáneamente en Europa: el cosmos geocéntrico y finito de Aristóteles, Ptolomeo y Santo Tomás; el universo teocéntrico de Nicolás de Cusa; el cosmos heliocéntrico de Aristarco de Samos, Pitágoras y Copérnico; y el cosmos infinito y heliocéntrico de Giordano Bruno (Couliano, 1987, p. 23). El criollo peruano Nicolás de Olea (n. 1635) cita a Campanella, a Descartes, a Nicolás de Cusa, a Tito Bracke y a Giordano Bruno, pero se niega a abandonar el geocentrismo medieval, que, con pequeñas variantes, será difundido desde los púlpitos y las aulas universitarias del Perú.

Aristóteles hablaba de ocho esferas celestes, Ptolomeo mencionaba nueve, y los escolásticos medievales hablaban de diez cielos. En el Renacimiento se describe once, sin contar al cielo empíreo —el aporte cristiano al modelo clásico del universo: el *Primum Mobile*—, donde se originaba el movimiento del universo y donde residían Dios y sus bienaventurados (Green, 1968, vol. 2, cap. 2). Tal como lo describe fray Diego de Hojeda en su famoso poema *La*

- 2 En una época cuando los doctores de los grandes centros médicos de Europa juramentaban defender la autoridad de Aristóteles, en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) el jesuita José de Acosta lo rebate —en base a la experiencia empírica— para mostrar cómo la zona tórrida o quemada del Sur, inhabitable para los antiguos cosmógrafos, tiene un clima cálido y «cómodo para la vida humana» (lib. 1, cap. 9).

Cristiada (1611) sobre la fábrica del cosmos —es decir, sobre las esferas celestes y las constelaciones—: «El cielo empíreo, trono rutilante,/Y palacio de Dios allí se vía,/estable, fijo, claro, radiante,/ Que en apacible y santa luz ardía:/De fuego puro o de un rubí flamante...» (lib. 2). Siguiendo los pasos de Aristóteles, para los teólogos virreinales la cosmología era una rama de la física, pero la física era, a su vez, una rama de la metafísica: la ciencia del Ser. Y así, tal como lo sostenía el jesuita y metafísico limeño Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), por más que se descubriesen «millones de millares de mundos», el conocimiento empírico de las ciencias naturales estaba trágicamente limitado, pues, al final, «tanta es su divina y estupenda omnipotencia que puede este Señor a todos los cielos, a toda la tierra, a todos los mares, poner en tanto espacio como es la punta de un alfiler» (Ruiz de Montoya, 1991, p. 24). A diferencia de la cosmografía moderna —basada en la observación externa del cosmos y sujeta a cambio permanente—, la cosmología medieval y renacentista explicaba la relación inalterable entre el mundo natural y el sobrenatural. Su meta no era únicamente conocer el origen y la estructura física del universo, sino proporcionar un mapa ontológico de los diversos niveles de existencia material y espiritual, a fin de mostrar la perfección atemporal y simbólica del cosmos.

Por otro lado, la cosmología geocéntrica —a diferencia de lo que suele pensarse—, lejos de exagerar la importancia del hombre en el universo, lo confinaba a la región sublunar —a la Tierra, el ámbito de la generación y de la corrupción— y venía acompañada de una psicología, también de origen clásico, que le era complementaria: la patología humoral de Hipócrates y Galeno. Según esta teoría, toda la humanidad podía dividirse en cuatro tipos o ‘temperamentos’ distintos de hombres —los sanguíneos, los flemáticos, los coléricos y los melancólicos—, en los que predominaba un elemento cosmológico y un planeta. A pesar del esfuerzo renacentista por identificar el temperamento melancólico con el don de la profecía, los interrogatorios inquisitoriales a los que fue sometida Isabel Flores de Oliva, conocida como Santa Rosa de Lima (1584-1617), demuestran que el Santo Oficio, por no mencionar a los extirpadores de idolatrías indígenas, analizaba toda experiencia religiosa o visión sobrenatural a la luz de esta patología humoral, aunque la enriquecía con las discusiones aristotélicas sobre los usos y abusos de las facultades del alma —el intelecto, la percepción sensorial y la imaginación— y con elementos de la demonología medieval (MacCormack, 1991)³.

Cuando en el siglo XVII se les achacó a los criollos limeños el mal melancólico, a fin de neutralizar su creciente influencia político-religiosa, el criollo Antonio de León Pinelo aplicó esta patología humoral a la geografía sagrada de la Biblia para darle la vuelta al argumento y probar lo contrario: el cálido clima del Perú y su exuberante naturaleza demostraban que originalmente el Paraíso Terrenal había estado en la selva peruana, siendo el Orinoco, el Amazonas, el Magdalena y el Plata los cuatro ríos del Edén. El origen del género humano debía buscarse, tal como Cristóbal Colón lo plantearía después de su tercer viaje, en el Nuevo Mundo (Phelan, 1970).

Para los pensadores españoles renacentistas y barrocos, las realidades geográficas y los nombres de los protagonistas cambiaban, pero la historia se repetía. Cuzco, como diría Garcilaso, pronto sería una «Nueva Roma» y, según fray Buenaventura de Salinas y Córdova, antes de la conquista española el octavo Inca – Viracocha– alcanzó con las luces racionales de la filosofía natural «la mayor gloria y soberanía que alcanzó Aristóteles, conociendo una primera causa, y Dios supremo...» (Salinas y Córdova, 1957, p. 18).

2. La cultura clásica al servicio del cristianismo

Por motivos catequéticos, en la pintura y en la escultura virreinal peruana predominó la temática religiosa y su iconografía se ciñó a las pautas establecidas por el Concilio de Trento⁴. A pesar de ello, el arte virreinal recogió muchos temas europeos paganos cristianizados desde la Edad Media y el Renacimiento. Teresa Gisbert y José de Mesa aseguran que las sirenas tocando charangos que ornamentan la portada de San Lorenzo en Potosí y de otras iglesias del Sur andino son una referencia directa a la cosmología platónica, donde estas doncellas-pep simbolizan la música de las esferas (Gisbert y Mesa, 1985, p. 266). En las dos series pintadas del Zodiaco –una, atribuida al taller de los Bassano y conservada en la catedral de Lima, y la otra, hoy en la catedral del Cuzco y pintada por el maestro indígena Diego Quispe Tito– se

3 Para un estudio sobre la influencia del nominalismo franciscano tardío medieval en la demonología iberoamericana del siglo XVII, véase Cervantes (1994).

muestra la antiguas relaciones medievales que todavía en el siglo XVII se establecía entre los signos zodiacales, los trabajos de los meses y las parábolas bíblicas.

Más curiosa aún es la simbología amorosa utilizada en obras contrarreformistas como el *Pia Desideria* del jesuita Hugo Hermann, que a finales del siglo XVII o inicios del XVIII sería pintada en los lunetos del patio de los Naranjos en el convento de Santa Catalina en Arequipa. Si bien se describen aquí las tres grandes etapas de la vida mística —la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva—, sus dos protagonistas principales —el alma (Psique) y el amor divino (Eros), uno representado por una niña descalza y el otro por la figura de un ángel— son personajes de origen profano que nos remiten al *Ars Amatoria* de Ovidio (Praz, 1989). Uno de los cuatro lienzos, fechados en 1681, que llenan las capillas laterales de la catedral de Trujillo (Perú) está basado en un grabado de Antonio Wierix y marca la borrosa frontera que separa la cultura clásica del Barroco hispanoamericano: el Niño Dios, acompañado por sus padres es representado como el Cupido arquero del tercer libro de *Los Argonautas*. A diferencia de la transverberación por el ángel descrita por Santa Teresa de Jesús en su *Autobiografía*, en este lienzo el Niño —como un nuevo Eros celeste— dispara las flechas y hiere el corazón de la santa.

La intención indiscutible de estas aventuras iconográficas era poner la cultura clásica al servicio de la Iglesia e infundirle a la lírica amorosa cortesana y a la mitología clásica un significado espiritual y trascendente. Por ello, aunque los *Diálogos de amor* del sefardita español Judas Abravanel —mejor conocido como el León Hebreo, traducido por Garcilaso— aparecieron en reiteradas ocasiones en los *Indices inquisitoriales de libros prohibidos*⁵, éstos proporcionaron la clave maestra para transformar la fábula pagana en una alegoría cristiana. Con el fin de conciliar a Aristóteles con Platón y a ellos con Moisés y la cábala neoplatónica, León Hebreo aplicó a la

4 Desde sus inicios el arte cristiano heredó numerosos temas paganos que adaptó a su sistema de creencias: los ángeles derivaban de las Victorias aladas; Venus sobrevivía como Eva; y Orfeo, encantando a los animales, sirvió de base para simbolizar a Cristo como el Buen Pastor. Incluso la antigua imagen imperial romana de dos o tres emperadores compartiendo su poder político desde un mismo trono fue la fuente original para representar a las trinitades antropomorfas tan difundidas durante el Barroco hispanoamericano.

mitología clásica los cuatro niveles de lectura (la literal, la moral, la alegórica y la anagógica) que los oradores medievales emplearon para interpretar las Sagradas Escrituras (Caplan, 1970). Hebreo aseguraba que los diversos ‘sentidos’ de la mitología tenían un propósito práctico: dentro de las cortezas artificiosas del mito se escondía la nuez sapiencial que debía mantenerse alejada de los profanos e imprudentes⁶.

Quizá para contrapesar la fuerte corriente antimitológica del Siglo de Oro español, que censuró el desnudo y el uso de personajes mitológicos en el teatro, la poesía y la pintura (Gallego, 1972), otra corriente teórica y contrarreformista—la literatura emblemática—se basó en León Hebreo para redirigir las aguas del mundo clásico a los molinos de la Iglesia y demostrar que la corteza pagana del mito escondía una verdad cristiana. Juan Pérez de Moya, un seguidor español de León Hebreo, definió en el título mismo de su manual de mitología clásica lo que ésta debía ser para la Iglesia contrarreformista: una *Philosophía secreta donde debajo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios, con el origen de los ídolos o dioses de la gentilidad* (Madrid, 1585).

Era cierto que bajo tantas cortezas de significados las mismas enseñanzas cristianas podían convertirse en un manantial inagotable de ideas heterodoxas⁷, pero este método de lectura le permitía a la Iglesia asimilar y reinterpretar la cultura mitológica de otros pueblos. Una revisión crítica de muchos mitos quechuas recogidos por los cronistas demuestra que éstos no son meras versiones cristianizadas de originales andinos. Se trata de fábulas cristianas quechuizadas creadas por los doctrineros para facilitar la conversión de los nuevos fieles. En realidad, no había mucha distancia entre la afición neoplatónica renacentista por identificar triadas o trinidades

5 Este libro figura en el *Indice* de Sandoval (1620), en el *Indice* portugués (1624), en el de Zapata (1632) y en el de Madrid (1667) (Hebreo, 1993, pp. 57-58). A pesar de ello, Garcilaso de la Vega interpretó las «fábulas» incaicas como si fuesen las «verdades alegorizadas» de la tradición neoplatónica (Kristal, 1993).

6 «... en la época antigua encerraban los secretos del conocimiento en el interior de cortezas fabulosas con grandísimo artificio, para que sólo pudiesen penetrar en él los ingenios aptos para las cosas divinas e intelectuales y las mentes conservadoras de las verdaderas ciencias y no las corruptoras de las mismas» (*Diálogos de amor*, 3.1).

entre los paganos (Wind, 1968, cap. 2) y el interés entre los cronistas agustinos del Sur andino, tales como Ramos Gavilán y Calancha, en rastrear las huellas de una supuesta primera predicación apostólica en el Perú precolombino. Ambas posturas ratificaban la tesis humanista de que el monoteísmo antecedió históricamente al politeísmo. En el segundo caso, además, se legitimaba la conquista espiritual del Tahuantinsuyu, otorgándole a las órdenes predicadoras una suerte de derecho de sucesión apostólica (Gliozzi, 1987, p. 128).

3. La urbe como escenario político-religioso: la fiesta

Para la mentalidad española contrarreformista había una relación directa entre la reconquista de Hispania y la conquista de América, dos procesos continuos que formaban parte de una misma historia. Una fecha explica este misterio: en 1492 los Reyes Católicos conquistaron Granada, el último bastión de cultura islámica en la Península ibérica; en el mismo año los judíos fueron desterrados y Dios eligió, premió y le ofreció a España un Nuevo Mundo por conquistar (Méchoulán, 1981). Santiago Matamoros pasa a ser Santiago Mataindios.

En los primeros capítulos de su *Política Indiana* (1647), Juan de Solórzano y Pereira resume el esquema profético imperial dentro del cual la casa de Austria española concibe su misión histórica: el *Patronato Real de Indias*, concedido a los Reyes Católicos mediante las famosas 'bulas de donación' alejandrinas, inaugura una nueva era para la humanidad. Los castellanos eran los defensores ortodoxos de la fe y habían arribado al Nuevo Mundo como los embajadores evangélicos o angélicos con los que se cumplían

- 7 En un expediente inquisitorial inédito referente al secuestro de bienes del bachiller criollo de origen judío Juan del Castillo, 'relajado' en 1606, figuran los cuarenta y un libros que le fueron incautados y, años después (1630), quemados por el Santo Oficio de Lima. Entre los numerosos tratados de cosmología renacentista y *Los diez libros de arquitectura* (Madrid, 1582) (*De re aedificatoria*, Florencia, 1485) de Leon Baptista Alberti, se encontraban dos ejemplares de la *Philosophía secreta* de Moya (BNP. Manuscritos, B441). Los diversos niveles de lectura que él encontraba en el Antiguo y el Nuevo Testamento le habían permitido negar la divinidad de Jesús, neoplatonizar el concepto de la Trinidad y autoproclamarse Mesías (AHN. Inquisición, Lib. 1029, fols. 408-

las viejas profecías mesiánicas de Isaías y de San Juan Evangelista. Esta mira universalista fomentó en la España barroca un renacimiento de la tradición imperial romana. Así, mientras los humanistas italianos hablan del Renacimiento como una ruptura con la Edad Media y esbozan los primeros trazos conceptuales del llamado 'estado moderno', los juristas y teólogos españoles insisten en la continuidad de la historia y en el origen divino de la monarquía teocrática cristiana: Carlos V era el verdadero sucesor de Carlomagno, era *rex et sacerdos*, el *dominus mundi*, o señor del mundo, aquel que estaba por encima de todos los reyes a cargo de sus provincias. Su lema imperial —el *Plus Ultra*— significaba que los límites del conocimiento y del mundo clásico, emblematizados por el *Non Plus Ultra* de las columnas de Hércules, quedaban superados para siempre.

Apoyándose en el antiguo repertorio simbólico del príncipe virtuoso, la dignidad real del monarca hispano se definió en base al doble origen —bíblico y grecorromano— de su autoridad regia. En realidad, la idea misma de *renovatio mundi* soñada por los humanistas renacentistas fue retomada, un lustro después, por los panegiristas contrarreformistas de la casa de Austria y difundida en su más grandiosa —aunque efímera— manifestación urbana: la fiesta. Aquí la iconografía imperial sirvió para describir la apoteosis de una dinastía. El espacio urbano, transfigurado en teatro, convertía la magnificencia y el poder político-religioso del monarca en ritual y espectáculo. Las procesiones, los carros o máquinas alegóricas, los arcos triunfales, los altares y la arquitectura efímera, los obeliscos, pirámides, catafalcos y túmulos funerarios presentaban lo cotidiano en un contexto metahistórico que transfiguraba la ciudad en una metáfora extratemporal. Aquí se entremezclaban —a un mismo nivel de realidad— el mundo vivido con el mundo imaginado, los dioses y héroes de la mitología clásica con los personajes del Viejo y el Nuevo Testamento, la Iglesia pisoteando a la herejía con el emperador como escudo de la Fe en el templo de la Virtud (García de Leonardo, 1995, p. 123), triunfos heroicos que, en palabras de Garcilaso, hacían «reverdecer» el antiguo Imperio romano («A Boscán desde La Goleta», soneto 33)⁸.

Las fiestas públicas de la Lima virreinal dan testimonio del auge de una cultura clásica que socavaba al cristianismo. Los arcos decorados construidos desde el siglo XVI para la primera entrada a Lima de sus virreyes eran una recreación del triunfo imperial romano, pero su prototipo evangélico repetía la entrada de Cristo a Jerusalén

el domingo de Ramos; incluso escenificaba la llegada del alma, tras su largo viaje, a las puertas del Cielo (*adventus animae*) o de la Jerusalén Celeste (Kantorowicz, 1944). En otros casos, como en el arco triunfal construido en 1590 para don García Hurtado de Mendoza, se emplean versos de Virgilio, motes latinos y figuras pintadas, entre las que se halla un inca viejo sentado bajo la sombra de un nuevo árbol político, que alegoriza las bondades de la monarquía hispana (Durán Montero, 1990). En las fiestas limeñas por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos (1630-1631) la plaza mayor de Lima amanece transformada en el bosque mitológico de Colcos, donde Jasón fue a buscar el vellocino de oro (Carvajal y Robles, 1632/1950), una alusión probable al santo ideal caballeresco encarnado por la orden habsbúrgica del Toisón de Oro (Checa Cremades, 1987, p. 190). Política y religión son las dos caras de la moneda imperial, y en las fiestas de beatificación (1669) de Santa Rosa de Lima sus panegiristas la convierten en la Virgen Astrea de la *Cuarta égloga* profética de Virgilio. Su retorno a la tierra inaugura un Siglo de Oro de paz y de justicia política (Mujica, 1995, p. 158 y ss.).

Aún a inicios del siglo XVIII, cuando la villa imperial de Potosí recibe a su virrey-arzobispo don Diego Morcillo Rubio de Auñón, las doce sibilas de la Antigüedad clásica —es decir, las profetisas paganas que habían vaticinado el nacimiento de Cristo— desfilan a caballo en compañía de los incas portando tarjas con sus nombres y profecías (Torre, 1716). Y tal como puede corroborarse en el magnífico lienzo (hoy en el Museo de América en Madrid) que Melchor Pérez de Olgúin pintara para inmortalizar este recibimiento festivo, los muros de las casas fueron cubiertos con costosas tapicerías y con siete enormes lienzos de temática mitológica cargada de connotaciones políticas. Entre ellos figuraba el Coloso de Rodas, Cupido con los ojos vendados disparándole una flecha a un soldado caído, Mercurio con alas en pies y cabeza, Saturno devorando a su hijo, Icaro cayendo aparatosamente del sol y el dios Tiempo volando por los aires, entre otros.

De todas las celebraciones públicas del virreinato peruano, las fiestas inmaculistas adquirieron una especial relevancia política. A

415).

8 Para un estudio sobre el vínculo entre el concepto renacentista del *ordo renascendi* y las metáforas vegetales empleadas por

pesar de que la prerrogativa mariana desató disputas teológicas entre las órdenes religiosas (clausuradas en 1854, cuando oficialmente se declaró el dogma), las permanentes e infatigables delegaciones hispanas enviadas por Felipe III y Felipe IV a la corte pontificia de Roma transformaron la devoción inmaculista en el símbolo máximo de la «España triunfante» de los Austrias (Stratton, 1994). Así lo corrobora la difusión del libro de revelaciones conocido como el *Apocalipsis Nova* del bienaventurado Amadeo de Portugal y de su culto imperial a los siete ángeles del final de los tiempos, venerados en las Descalzas Reales de Madrid, en el convento de la Encarnación en la misma ciudad y en la iglesia jesuita de San Pedro en Lima (Mujica, 1996).

La referencia virreinal más antigua al ángel guerrero está directamente relacionada con la defensa inmaculista. Ya en 1619, cuando la Universidad de San Marcos juramenta defender esta devoción, organiza un certamen de carros alegóricos entre los cuales desfilan ángeles a caballo con ballesta en mano, una temática que pasaría de la fiesta pública a la pintura, dando origen a una curiosa variante iconográfica andina sin antecedentes europeos conocidos: el ángel arcabucero vestido con uniforme militar de gala. En el desfile sanmarquino estos ángeles, por el contexto en el que aparecen, custodian a la Virgen. Ellos son los canales de sus favores divinos y forman parte del rol salvífico de María en las ‘seis edades’ del mundo –desde la creación de los ángeles y Adán y Eva hasta la sexta edad, la Ley de la Gracia–, donde desfilan los pueblos del orbe y, entre ellos, los indios y virreyes del Perú, seguidos por los defensores del culto inmaculista: Juan Duns Scoto y Francisco Suárez, entre otros (Cano Gutiérrez, 1619). Aquí los reyes españoles –aliados a la orden franciscana– son los protectores de la religión y la Inmaculada es el trasfondo metafísico de su victoria política.

Un lienzo virreinal en la iglesia franciscana de San Agustín en Trujillo (Perú), basado en una composición que Rubens realizó entre 1631 y 1632, representa a San Francisco de Asís como un *Seraphicus Atlas* cargando sobre sus hombros los tres continentes en forma de globos. La Inmaculada está posada sobre ellos y, mientras a un lado se divisa la familia reinante de Felipe IV y a sus nobles antecesores desplazándose por las nubes sobre un carro triunfal, conducido por un franciscano alado, al otro lado del lienzo se encuentra un grupo de franciscanos, encabezados por Duns Scoto, combatiendo y lanzando a la Herejía a la boca del infierno.

4. «Dime con quién andas y te diré quién eres»: las fiestas inmaculistas de 1656

Salvando las distancias que separan nuestra historia virreinal de la Edad Media europea, ésta fue para el viejo continente lo que aquélla para el Perú. El Virreinato peruano fue medieval en el mismo sentido que lo fue el Renacimiento italiano: su cultura, en contraste con la civilización occidental moderna poscristiana, tenía como base el matrimonio entre la teología cristiana y la filosofía griega⁹.

La relación entre estas dos tradiciones puede analizarse, de manera sorprendente, en las procesiones que la universidad de San Marcos organizó en Lima en 1656, cuando celebró el patronazgo y la jura de la ciudad de los Reyes a favor de la «pura y limpia Concepción de Nuestra Señora», con la participación de sus tribunales, órdenes religiosas, colegios y gremios comerciales. Estas celebraciones han quedado descritas en un impreso limeño del siglo XVII, desconocido hasta ahora por los bibliófilos peruanistas y los especialistas en las fiestas públicas de la Lima virreinal¹⁰. Por un comentario del narrador de esta *Relación*—«era rector el doctor don Diego de León Pinelo, mi padre»— podemos identificar a su autor+-: se trata de Diego León Pinelo Gutiérrez, hijo de don Diego de León Pinelo y de doña Mariana Gutiérrez, el mismo que, al igual que su padre, sería rector de la Universidad de San Marcos (León Pinelo, 1949, p. 8).

En lo que sigue resumiremos la procesión sanmarquina de 1656 a fin de mostrar cómo este desfile —una verdadera biblioteca ambulante de autores clásicos— tenía como propósito configurar la defensa y la afirmación de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, transformando a las autoridades 'clásicas' del Barroco en 'jeroglíficos vivos'. Es bien sabido que el Concilio de Trento (1545-1563) decretó el uso de las imágenes plásticas como una técnica de persuasión para la propagación de la fe. Los libros emblemáticos, tan utilizados por los jesuitas, no tenían otro fin que codificar este nuevo lenguaje simbólico combinando la palabra con la imagen. La misma finalidad didáctica y moralizante se lograba en las comitivas

poetas y emblematistas de esta época, véase Ladner (1961).

9 «En última instancia...», asegura David Brading, «más vale evitar todo agudo contraste entre la Edad Media y el Renacimiento... la gran división que separa la Edad Moderna de épocas anteriores

procesionales, donde la imagen visual o emblemática tomaba la forma de personajes alegóricos o disfrazados, identificados con divisas y cartelas que llevaban citas adoctrinantes. Lo curioso, en el caso que nos ocupa, es que se buscara consolidar un dogma religioso mediante autores o fuentes clásicas y en una procesión pública que parecía repetir a todas voces: *Dime con quién andas y te diré quién eres*.

5. La descripción del desfile

Las fiestas se inician el 15 de noviembre de 1656 con una procesión que traslada del convento de San Francisco a la catedral de Lima una imagen de la Virgen Inmaculada. Ese día hay vísperas, fuegos y música. Al día siguiente se lleva a cabo la misa pontifical. Se colocan carteles en las calles señalando las fiestas y procesiones para cada día del mes, dejándose para el final —el 14 de diciembre— las fiestas organizadas por la Universidad. En su víspera, el pregonero, quien tenía por gorra a la Giralda de Sevilla, convoca «se juntasen en el patio mayor de escuelas a caballo las Artes liberales, y Ciencias... y salgan los que más prevalecieron en ellas, sin que los escuse aver quinientos años que murieron: y en sus trages las Naciones, aunque habiten en distancia de quatro mil leguas». Al mediodía salen de los claustros universitarios, entre chirimías y clarines, mil trescientos participantes disfrazados. Según el narrador de la *Relación* que nos ocupa, describir los atuendos y a todos los personajes que participan en el desfile

debe localizarse en el siglo XVII, cuando la revolución científica logró reducir los fenómenos físicos de la naturaleza a regularidades matemáticas y así socavó decisivamente la autoridad de la ciencia y la filosofía antiguas, revolución intelectual que hizo caducar todo el edificio de la filosofía escolástica, levantado sobre la unión de Aristóteles y la teología cristiana» (Brading, 1991, p. 39).

- 10 El impreso no tiene carátula y bajo la signatura R/36638 figura en la Biblioteca Nacional de Madrid con el nombre de *Fiestas que se celebraron en Lima con motivo del juramento de la pura y limpia Concepción de Nuestra Señora por la ciudad en 1656*. Esta *Relación* no aparece ni en los *Impresos peruanos* (1954) de Vargas Ugarte ni en *La imprenta en Lima* (1966) de José Toribio Medina ni en el tomo 2 del *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad Pontificia de San Marcos* (1949) de Eguiguren, donde se describen las fiestas inmaculistas sanmarquinas resumidas

equivale a encerrar «las obras del poeta Homero en la cáscara de una nuez».

Tras los seis lacayos llevando las armas universitarias y guiones con loas a la Virgen aparecen las *Artes liberales*. A caballo están Marco Varrón y Antonio de Nebrija, ambos coronados de laureles. Éstos acompañan a la *Gramática*, que tiene una guirnalda de joyas y por pluma un ramo de diamantes. Sus pajes sostienen en la mano un cartel que dice: «Nunca tuvo solecismo,/ni mala composición,/MARIA, tu Concepción». Demóstenes, «príncipe de los oradores de Grecia», y Cicerón, vestido a la romana, acompañan a la *Retórica*, «más contenta de celebrar en Lima el misterio de tan pura Concepción, que de verse en Athenas celebrada de Isocrates y Gorgias». Sus pajes portan un escudo con su nombre y mensaje: «No cabe en pronunciación/de Rhetórica acertada,/dezir, que fue maculada,/MARIA, tu Concepción».

Parménides y su discípulo Zenón acompañan a la *Dialéctica*, «maestra de la argumentación». Sus dos pajes llevan la inscripción: «Para remedio del mal/fuiste de Dios escogida:/luego en gracia concebida». Siguen a caballo Anfión, «que tocando una cítara movía las piedras y peñascos, y su hermano Zeto, no menos inventor del arte música», que custodian a la *Música*, quien muestra en su montura con puntas de plata la inscripción: «De la musica que agrada/por limpia y sonora a Dios,/MARIA es la mejor voz». Teofastro, conocido también como «Tyrtamo», y Pitágoras, «tan diestro en la Aritmética, que sacó por una pisada el tamaño de Hércules», acompañan a la *Aritmética*, «la principal de las disciplinas matemáticas». «Sin pecado original», lee la inscripción en manos de sus pajes, «no cuento más que hasta dos,/a vuestro Hijo y a vos». Anaximandro, el discípulo de Tales de Mileto que «midió el sitio de mar y tierra», y Abraham Ortelius, «que en tiempo del Señor Rey D. Felipe Segundo delineó las tablas geográficas», desfilan en mulas «por ser más a propósito para andar tanto trecho, como ocupa el Mundo, que midieron a puntos y compases». Éstos escoltan a la *Geometría*, también en mula, que tiene un compás en la mano y una inscripción que reza: «El pecado original/tanto dista de MARIA,/como la noche del día». Siguen Arquímedes y Euclides acompañando a la *Astrología* montada a caballo, vestida de celeste y sosteniendo un triángulo y las letras: «Si del Sol la precursora/fue tu Concepción, en ella/te miro, y contemplo Estrella». Apeles y Miguel Angel Florentino, «cuyas obras hasta oy mira Roma, y admira», presiden a la *Pintura*, que tiene paleta y pinceles

en una mano y, en la otra, un hacha encendida a fin de mostrar cómo «Fue copia tu Concepción/de la mano celestial,/pero sin original».

Las ciencias universitarias también ratifican el dogma inmaculista ayudando a sondear este misterio. Hipócrates y Galeno, vestidos de terciopelo negro, capas, borlas y capirotos amarillos, van a caballo «con gualdrapas bordadas de seda, como incorporados en esta Universidad», y son seguidos por la *Medicina*, montada también a caballo y quien dice: «Siendo tu la Medicina/de la original dolencia,/quién se opone a tu inocencia?». Con un lema propio cada uno de sus lacayos asegura que «Hipócrates no halla en vos/de la mancha original/ni una mínima señal» y que «Galeno, tomando el pulso/a vuestra rara belleza,/no le halla mal de cabeza». Aristóteles y Platón «iban no con báculo, y el ombro descubierto, sino con sotanillas de damasco», barbas largas y lacayos que presentan a la *Filosofía* portando una esfera en la mano y la inscripción: «Quanta pureza en los Cielos,/nota la Filosofía,/retrata la de MARIA». Cada filósofo también se identifica con un lema: «Con ardiente syllogismo/prueba el Filosofo agudo,/que tener mancha no pudo/la que es de gracias abismo», y «No ay Idea de Platón,/que a gloria tuya no crea,/que es de purezas Idea,/MARIA, tu Concepción». Bártulo y Baldo presentan a la *Jurisprudencia*, que muestra la balanza en una mano y la inscripción: «Las leyes todas contestan,/que por ser Madre del Rey,/fuiste exempta de la ley». La ciencia de *Cánones*, presentada por Abad y Graciano, proclama sus razones con una tiara en la mano. La siguen el «Sutil Doctor Escoto», el ilustre agustino Egidio, el mercedario Zumel y Suárez, «suma viva de la Teología», anunciando a la *Teología Escolástica*, que llega sobre su caballo blanco con el lema: «Defiende con todo empeño/oy en favor de MARIA/su opinión la Teología».

Un carro triunfal de tres cuerpos y tirado por seis mulas expresa con una mitología cristianizada el júbilo inmaculista sanmarquino. En su primer piso están las armas de la ciudad y muchas banderolas con el dulce nombre de María. El segundo piso lo ocupa el apóstol San Marcos, «patrón destas insignes Escuelas», dentro de un arco sobre pilastras que imitan la piedra jaspe. Sobre las gradas hacia el tercer piso está Minerva y, en el remate, Mercurio, el «Nuncio de los Dioses». En la proa y en la popa del carro cuelgan dos inscripciones: «Humilde a tu devoción/la Academia, Virgen Pura,/te ofrece este obsequio, y jura/defender tu Concepción», y «Aclama

tu inmunidad,/y consagra a tu pureza/esta pompa, esta grandeza,/Virgen, la Universidad».

Tras un bosque simulado con ramas cortadas que esconden a músicos con flautas y tamboriles, aparece una escuadra de pigmeos «agedresados de colores, con los rostros más grandes que sus talles». Un ermitaño de barba postiza y vestido de sayal intenta catequizar su rudeza, pero ellos le abren camino a su rey niño, de once años, ataviado como un noble español, que llega acompañado por seis pajes y montado sobre un caballo fiero que doma con destreza. El «Emperador del Mundo», Alejandro Magno, viene detrás coronado con laureles de oro y seguido por personajes —hombres y mujeres— que representan a todas las naciones del mundo. Éstos visten «con el traje nacional, que propiamente es un hablar visible».

Aparece súbitamente «un carro de locos, olvidado el juicio, repartiendo muchas acciones y visages, y haziendo ingenio la porfía», «un lindo mirándose al espejo; un valiente cortando el aire a tajos; otro melenuado peinando la guedeja; un arbitrista lleno de papeles; y uno casi oleado de muy grave: los locos eran muchos, y aun decía el rótulo: Por varios, y diferentes modos,/el carro de los locos tiran todos». «Y dando la causa de celebrar assí la fiesta los más entendidos, decía el mote: Quien ama, y no enloquece,/no tiene sutil ingenio»¹¹. Tras ellos arriban los reyes de la baraja y un cuartel de mulatas «repicando castañetas, y remedándolas con grande propiedad, y cantando al son de una harpa: Lima, dulcísima estás,/con MARIA, hermosa Flor,/que nunca perdió el olor, que perdieron las demás».

El emperador Carlomagno, acompañado de cuatro lacayos y dos pajes, inicia la procesión de los héroes antiguos. Lo sigue Jorge Castrioto, vencedor de turcos, —mejor conocido como «Alexandro Christiano»—; el rey Arturo, quien «domó la Escosia»; el infante don Pelayo, quien en nombre de la Virgen hizo las mismas hazañas en España; Bernardo del Carpio; el Cid Campeador; García de Paredes; el rey don Fernando, restaurador de Sevilla, y, finalmente, el emperador Carlos V. Un carro alegórico cierra este selecto séquito de monarcas marianos: dentro de él hay un inmenso globo terráqueo pintado donde se divisan «la tierra, el mar, llanos y montes, con peces, arboledas y animales terrestres: por el medio una faja azul, y en ella con letras de plata: Todo el mundo canta MARIA concebida sin pecado original». En lo alto una imagen de

la Fama alada porta una trompeta y una banderilla azul con el nombre de María. Sobre dos columnas colaterales, simbolizando las de Hércules, figuran las armas reales con el *Non Plus Ultra*. A sus pies Colón, Cortés, Pizarro y Gama, «vestidos de diferentes sedas, aludiendo a los trages de las partes del mundo», y un lema referente a la alegría inmaculista en el Imperio español.

Tras ellos, tocando flautas, tamboriles y chirimías, vienen los indios cantándole alabanzas a la Virgen. También desfilan la coya, sus pallas, sus acllas y el Inca, llevado por veinte orejones sobre un anda. Ostenta su *mascaipacha* imperial y un sol de oro con rayos cercados de esmeraldas a mitad del pecho. Luce brazaletes de perlas y sortijas de diamantes, rubíes y topacios. Está calzado con ojotas de oro y tiene una honda de hilo del mismo metal. Una cinta en el brazo izquierdo delata el carácter teológico-político del personaje y su mensaje heráldico-catequizador: sobre un mundo están las dos águilas coronadas con el nombre de María y las armas rendidas de su reino. Su divisa es una torre y dos culebras en forma de arco iris. Otra serpiente se muerde la cola «en significación de que antes el dragón le servía en la gentilidad de dogal y ahogador». Una inscripción propaga la sumisión feudal del Inca a la Virgen: «Para el culto deste día,/y celebrar tu Pureza,/ libro toda mi riqueza».

Las grandes ciudades del reino del Perú—Cuzco, Potosí, Quito, Trujillo, etcétera—siguen al Inca y, tras ellas, dos galeras cargadas de cristianos y turcos. Otro carro simulando una selva de árboles repletos de monos vivos representa al demonio en su calidad de *Simia Dei*. Doce ‘caballeros andantes’ hacen su entrada y don Quijote de la Mancha, acompañado de su fiel amigo Sancho Panza y de la bella Dulcinea, presiden la marcha causando gran regocijo popular¹².

Tras ellos ingresa Proteo, el «príncipe de los montes», quien aparece con ocho monstruos feroces rodeado de pastores diciendo: «A los ingenios más fieros/ha domado la opinión,/de tu pura Concepción». Luego se ve a las personificaciones de los valles de Lima—Lurigancho, Surco, San Juan, Pachacamac, etcétera—y, tras éstos, a varias autoridades políticas y militares: el alférez real,

por Rafael Ramos Sosa en su reciente *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)* (1992).

11 Identificar la locura por amor con el ‘sutil ingenio’ nos remite a la

los regidores, la guarda de los alabarderos, los ministros de la Real Audiencia y el virrey, conde de Alba de Liste. En un carro triunfal tirado por seis mulas, llega Lima. Está alegorizada por una mujer vestida de saya, con tres coronas en la cabeza y como penacho una estrella. En las manos tiene una fuente llena de corazones y una orla que dice: «Todos», y en la proa de su carro: «Madre Virgen, pura y bella,/Lima que a tus plantas crece,/oy en sus armas te ofrece/tres coronas y una estrella». Tras el sonido de un clarín, presidiendo el dios Apolo, entra Homero seguido por Virgilio, Ovidio, Marcial, Lucano, Silo y Lucrecio Caro. Tras ellos viene Garcilaso, Camoens, Dante, Tasso, Góngora, Quevedo y Lope de Vega, entre otros.

Detrás de ellos aparecen tres carros alegóricos «cargados de contento», referentes a la naturaleza guerrera de la Virgen. El primero simula una tienda de mercader repleta de retazos de telas cortadas. Su cartela dice: «Si encuentro al dragón aquí,/más pedazos le he de hazer,/que estos, que llevo a vender». El segundo es un carro ruidoso que transporta «malas voces, y desconcertadas». Una «vieja barbinegra», con azote en mano, maltrata a diversos animales —gato, perro, mico y mono— que representa el pecado original. Dice la letra: «Aquí cantan los enojos/del pecado original,/y así todos cantan mal». El tercero alude a las pompas vanales del mundo. El viento Boreas viene «vestido de tripas sopladas» y acompañado de «muchas figuras ridículas de personas temosas [porfiadas], que en el pueblo hazen plato gustoso a la risa, retratados tan al vivo, que no hubieron menester rétulo [título], para que los conociessen». Luego viene Júpiter con muchos lacayos y pajes complaciéndose con el canto de las nueve Musas —Calíope, Clío, Erato, Talía, Melpómene, Euterpe, Polimnia, Terpsícore, Urania—, que aparecen en otro carro adornado con flores, hierbas y conchas. Es el monte Helicón y reza su divisa: «Hijos de Apolo cantad/limpio el cristal de MARIA/luciente espejo del día».

noción renacentista, de corte neoplatónico, de la melancolía (Klibansky, Panofsky y Saxl, 1964).

- 12 No deja de ser excepcional, por su valor documental, la minuciosa descripción del vestuario de don Quijote y de sus nobles acompañantes en el contexto de una fiesta pública: «Presidia D. Quixote conversando con todos, paso a paso en un caballo quieto, y muy penitente: la nariz de su rostro pudiera servir a un boticario de alquitara: solo el talle era corto, por que sustentase con seguridad la espalda, y braon del vestido: las botas rodilleras, y descomedidas, pues pasaban del pie, casi a la mano a buscar la capa, que nunca llegó, a ser mas, que de un codo». «Acompañavale su fiel

Santiago Matamoros –en su caballo blanco y con seis moros vencidos– preside el desfile de las órdenes militares: la española, la tudesca y la flamenca. Esta última, cual muro protector, ha formado una media luna para custodiar al rey Felipe IV, «el mayor adorno de la fiesta», quien cabalga sobre un caballo castaño oscuro, «porque presente el Sol, no ay luz que no sea sombra». Viste de «rízo negro» y lleva una rosa de diamantes, símbolo de María. Tras el rey, seis mulas tiran de un «carro suntuoso de imitado marfil, y oro», que «lleva esculpidas en la circunferencia las armas de todos sus Reynos». Sobre los ángulos de la primera nave están personificadas las cuatro partes del mundo, rindiendo sus coronas y cetros al retrato del rey, ubicado en la segunda nave. «Cercaba todo el carro una baranda de curiosos balaustres circundada y ceñida con la insignia del Tusón». En la proa y la popa hay tres letreros elocuentes: «Para exemplo de Reyes,/vuestra pura Concepción/de mi corona es blasón,/es firmeza de mis leyes». «La Fee de vuestra pureza/influye con nuevas glorias/a mis Españas vitorias,/a mi América riqueza». «En dos Mundos tu limpieza/jura y defiende, MARIA,/mi española monarchía».

Acompañado de músicos, Orfeo –hijo de la ninfa Clío– inaugura con su flauta otra cuadrilla. Doce animales feroces le siguen vencidos por su música. Las cuatro edades de la humanidad, representadas por las cuatro estaciones, hacen su entrada con lemas marianos: «El invierno del pecado,/que en todo el Mundo llovió/a MARIA no llegó»; «Ni a la sarza floreciente/(sombra tuya) el fuego armado,/ni el Estío del pecado/pudo abrasar en tu Oriente»; «En el Otoño, que Adán/comió la fruta vedada,/estavas ya preservada», y «MARIA en su Primavera,/fue Rosa bella del prado,/sin la espina del pecado».

Se acerca el fin del desfile y falta el mensaje imperial a la Iglesia. En un suntuoso carro triunfal aparece la corte pontificia de Roma. Bajo la «tiara de tres coronas de oro» y una cruz de diamantes, hay doce cardenales sentados en sillas de terciopelo car-

amigo Sancho, con ropilla corta, y calzón grande, jibado de espalda, y salido de peto, cuello sobre el braon: la barba esqualida: botas de cuero, y por espuelas dos ganchos de venado: sombrero azul, espada, y talabartes, como el traje lo pedia.» «No faltò Dulcinea, mas bella que Holofernes, sus cabellos eran finos mosqueadores de toro, sarcillos, no de puro cristal, que es muy usado, sino de berengenas por extra ordinarios: lechuguilla de papel de estraza, jubon de bayeta carmesi bordado de cascaras

mesí. El sumo pontífice, sobre una plataforma elevada, se muestra como un príncipe enjoyado. La paloma del Espíritu Santo vuela por los aires a la espera de que, por inspiración divina, Roma defina el dogma inmaculista. Para lograr este cometido los siguen doce signos zodiacales, cada uno con sus atributos y letreros marianos. La Luna, con máscara de plata, dirige «esta lucida guarda» con el lema: «Luna fue en su Concepción/MARIA pura, y serena,/y siempre de gracia llena». El Sol, sobre un caballo con crespos de oro, no es menos explícito: «Soy el Sol, mas en pureza/comparados yo, y MARIA,/yo soy noche, y ella es día».

Paso seguido dos grupos de músicos dan ingreso a lacayos con letras cifradas en las manos, que, en un lenguaje jeroglífico, proclaman el misterio inmaculista: «Todo»/«El Mundo»/«En general»/«A voces»/«Reyna»/«Escogida». «Digan que sois concebida/sin pecado original.» Un último carro triunfal de tres cuerpos, en cuyo primer compartimiento había «muchos Angeles en una como nube matizada de rosas con sestones de claveles, azucenas y jazmines», traslada un enorme lienzo representando la Jerusalén Celeste de doce puertas vista por San Juan en el Apocalipsis. En cada esquina hay un torreón con un ángel que lleva en una banderilla azul el nombre de María. En el segundo cuerpo nubes con actores disfrazados de ángeles esparcen rosas y flores y portan banderillas con el lema «sin pecado original». En lo alto, sobre unas gradas circulares y entre cuatro columnas que sostienen un techo dorado con frontispicio triangular, hay unos ángeles «de talla entera» que llevan sobre los hombros un trono de oro con «la Purísima Imagen de MARIA, como divina Fénix, que acompañada de Aguilas Reales subía a la Ciudad del Sol, vestida de azul y blanco» y con un manto cubierto íntegramente de perlas y diamantes. Cierra la procesión, a caballo, el rector de la Universidad de San Marcos «con gualdrapa de terciopelo negro bordada de seda y oro» y con sus lacayos, pajes, comisarios y ministros.

6. Consideraciones finales

De esta fiesta religiosa limeña podemos deducir algunas conclusiones sobre la cultura barroca hispanoamericana. En primer lugar –tal como ya lo sugerimos–, el desfile religioso, compuesto

por comitivas o galerías de personajes clásicos, míticos o históricos agrupados por su unidad temática, escenificaba —entremezclando el discurso figural con el textual— los mensajes centrales de la Contrarreforma española.

Mientras el humanismo renacentista y la Reforma protestante atacaron al escolasticismo medieval por su esfuerzo de combinar la cultura clásica con el cristianismo, el Barroco español desarrolló la fábula mitológica, el emblema, el jeroglífico y las composiciones alegóricas a fin de mostrar cómo el Espíritu Santo era el autor de toda verdad, sea donde fuere que ésta se encontrase.

Éste es uno de los sentidos de la defensa immaculista que hacen, durante la procesión sanmarquina, las siete Artes liberales. Por los emblemas que éstas portan en la mano —la *Geometría* tiene un compás, la *Astrología* un triángulo, la *Pintura* paleta y pinceles, etc.— su iconografía nos remite a la *Iconología* (1593) de Cesare Ripa y al *Diálogo de la pintura* (1633) de Vicente Carducho. Curiosamente, a diferencia de lo que enseñaba el sofista Hipias — contemporáneo de Sócrates y supuesto fundador de este sistema de enseñanza—, las Artes liberales ya no preparaban al adepto para la filosofía profana. Más bien, tal como se pensó desde el siglo XII, éstas podían ornamentar la fachada real de la catedral de Chartres porque cada una de ellas, personificable por un filósofo antiguo¹³, proporcionaba una herramienta fundamental para ingresar a la casa de Cristo: el Verbo encarnado —el Niño Dios— entronizado sobre las faldas de su Madre, el Asiento de la Sabiduría (Katzenellenbogen, 1966). En realidad, las teologías aristotélicas de fines de la Edad Media —sobre todo la escolástica de Santo Tomás de Aquino y la de Juan Duns Scoto— ejercieron mayor influencia en España durante y después del Renacimiento italiano que en el siglo XIV, cuando estos teólogos vivieron.

En cuanto a los dioses paganos que desfilan en carros triunfales, éstos ya no son, estrictamente hablando, los dioses originales de la mitología griega (Seznec, 1972, p. 280). Traen a la mente los *Triunfos* de Petrarca, donde se describe el esquema de dioses olímpicos en carros triunfales arrastrados por animales simbólicos. Pero los dioses paganos sanmarquinos tienen un carácter evemerista¹⁴ o abiertamente moralizante, que los convierte en jeroglíficos pedagógicos contrarreformistas. Lo mismo se aplica a los personajes ‘jocoserios’ tales como los integrantes de la barca de los locos o las caricaturas de personas reconocibles que ofre-

cían una representación emblemática de las vanidades del mundo. Un caso especial es el del triste y popular don Quijote de la Mancha, que desde 1607 ya está presente en una festividad cusqueña y en 1632 en otra limeña (López Estrada, 1951). Esta «extraña figura» –identificada por algunos como el ‘buen salvaje’– solía llevar «armas tan desiguales como eran la brida, lanza, adarga y coselete, que habían sido de sus bisabuelos» y que le daban un aspecto de ‘contrahecho’. Este personaje ridículo representaba al caballero inoperante de una irrecuperable Edad Media, pero, lejos de ser una mera ficción literaria de Cervantes, era el producto de una sociedad que aún expresaba los valores positivos de caballería en las justas, juegos de cañas y sortijas, torneos y corridas de toros propios de las fiestas públicas barrocas (López Estrada, 1982, p. 314).

En el contexto de la fiesta se anulan las cronologías históricas, se entremezclan los dioses, y todos cumplen una finalidad dialéctica o argumentativa. El desfile de las naciones del orbe, con sus trajes típicos, y donde sobresale el Inca sumiso a la Inmaculada Concepción, es el mejor homenaje a la monarquía universal de los Habsburgo. También lo es el ingreso de la Virgen, custodiada por sus águilas imperiales, a la Ciudad del Sol; una alusión directa a la utópica *Civitas Solis, idea republicae Platonicae* (1602), de Tommaso Campanella (1568-1639), quien, pensando en la casa de Austria española, describe a la sociedad cristiana perfecta como una comunidad teocrática gobernada por reyes filósofos dedicados a la enseñanza pública de las siete Artes liberales (Pagden, 1990, cap. 2).

Más importante aún es la relación política entre el culto inmaculista y la Jerusalén Celeste, que, siendo una realidad espiritual, se situaba al final de la historia. Asesorado por sor María de Jesús Agreda, el rey Felipe IV sabía que la Reina de los Cielos era la restauradora predestinada de su monarquía. Entre las diversas bulas que Felipe IV consiguió de Inocencio X estaba «la del precepto de la Purísima Concepción, por la que en España la Inquisición podía castigar a los incrédulos» (Esteban Lorente, 1990, p. 212). Pero ¿quiénes eran los verdaderos incrédulos? Para un pagano cultivado del siglo II d. C., la gran diferencia entre la filosofía clásica

de huebos, y sayo de lo propio: por abanico un soplador de esparto, y por cadena una sarta de chuchas.»

- 13 En la fachada real de Chartres, Prisciano o Donato representa a la Gramática, Aristóteles a la Dialéctica, Cicerón a la Retórica,

y el cristianismo era la diferencia entre *logismos* y *pistis*, la convicción razonada y la fe ciega (Dodds, 1965, p. 120). En el siglo XVII español los incrédulos eran los que intentaban reemplazar las convicciones razonadas de la filosofía griega –ya cristianizadas– por la fe ciega en la razón pura.

BIBLIOGRAFÍA

BRADING, David. 1991. *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. Trad. de Juan José Utrilla. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

CANO GUTIÉRREZ, Diego. 1619. *Relación de las fiestas triumphales que la insigne Universidad de Lima hizo a la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora. Dedicada a la Sacra Real Magestad del Rey Nuestro Señor Don Felipe III*. Lima: Francisco Laso.

CAPLAN, Harry. 1970. «The four senses of scriptural interpretation and the medieval theory of preaching». En *Of Eloquence: Studies in ancient and medieval rhetoric*. Edición e introducción de Anne King y Helen North. Ithaca, NY: Cornell University Press.

CARVAJAL Y ROBLES, Rodrigo de. 1632/1950. *Fiestas de Lima por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos*. Edición y prólogo de Francisco López Estrada. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Euclides a la Geometría, Boecio a la Aritmética, Ptolomeo a la Astronomía y Pitágoras a la Música.

- 14 La interpretación histórica de las fábulas paganas es conocida como evemerista tras Evemero de Messinia, nacido en Grecia en el siglo III a.C. Él aseguró que los dioses de la Antigüedad pagana tenían un origen humano, lo que dio lugar a que los padres de la Iglesia recogiesen esta tesis para argumentar que si estos hombres fueron deificados tras su muerte, fue por una maniobra del demonio (Cooke, 1927). En el siglo XVII la postura evemerista fue utilizada de dos maneras: para vincular a ciertos personajes – como Hércules– con la historia heroica de España y para mostrar, en el caso peruano, que los ancestros embalsamados de los incas eran hombres de carne y hueso convertidos en ídolos o demonios oraculares.

- CERVANTES, Fernando. 1994. *The Devil in the New World. The impact of Diabolism in New Spain*. New Haven, CT: Yale University Press.
- CHECA CREMADES, Fernando. 1987. *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid: Taurus.
- COOKE, John Daniel. 1927. «Euhemerism: A medieval interpretation of classical paganism». *Speculum*, vol. 2.
- COULIANO, Ioan P. 1987. *Eros and magic in the Renaissance*. Trad. de Margaret Cook. Chicago: The University of Chicago Press.
- DODDS, E.R. 1965. *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Londres: W.W. Norton.
- DURÁN MONTERO, María Antonia. 1990. «La entrada en Lima del virrey. D. García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete». *Laboratorio de Arte*, no. 3.
- ESTEBAN LORENTE, Juan Francisco. 1990. *Tratado de iconografía*. Madrid: Istmo.
- GARCÍA DE LEONARDO, María José Cuesa. 1995. *Fiesta y arquitectura en la Granada del siglo XVIII*. Granada: Universidad de Granada.
- GISBERT, Teresa y José de Mesa. 1985. *Arquitectura andina, 1530-1830. Historia y análisis*. La Paz: Embajada de España.
- GLIOZZI, Giuliano. 1987. «The Apostles in the New World: monotheism and idolatry between revelation and fetishism». *History and Anthropology*, vol. 3.
- GRAFTON, Anthony. 1992. *New worlds, ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GREEN, Otis H. 1968. *Spain and the Western tradition. The Castilian mind in literature from El Cid to Calderón*. Madison: University of Wisconsin Press. 4 vols.

- GALLEGO, Julián. 1972. *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Aguilar.
- HASKINS, Charles Homer. 1972. *The Renaissance of the 12th century*. Meridian Books.
- HEBREO, León. 1993. *Diálogos de amor*. Trad. de Carlos Mazo del Castillo; edición de José María Reyes Cano. Barcelona.
- KANTOROWICZ, Ernst. 1944. «The King's Advent and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina». *Art Bulletin*, vol. 26, p. 207-231.
- KATZENELLENBOGEN, Adolf. 1966. «The representation of the seven liberal Arts». En *Twelfth-Century Europe and the foundations of modern society*. Edición de Marshall Clagett, Gaines Post y Robert Reynolds. Madison: University of Wisconsin Press.
- KLIBANSKY, Raymond. 1950. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*. Londres: Warburg Institute.
- KLIBANSKY, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*. Londres: Nelson.
- KRISTAL, Efraín. 1993. «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios reales de los incas». En *Homenaje a José Durand*. Edición de Luis Cortest. Verbum.
- KRISTELLER, Paul Oskar. 1982. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Comp. de Michael Mooney. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LADNER, Gerhart B. 1961. «Vegetation symbolism and the concept of Renaissance». En *De Artibus Opuscula XL. Essays in honor of Erwin Panofsky*. Edición de Millard Meiss. New York: New York University Press.
- LEÓN PINELO, Diego de. 1648/1949. *Semblanza de la Universidad de San Marcos*. Traducción del latín de Luis Antonio Eguiguren. Lima.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco. 1951. «Don Quijote en Lima». *Cervantinos*, t. 1, p. 332-336.

- . 1982. «Fiestas y literatura en los Siglos de Oro: la Edad Media como asunto 'festivo' (El caso del 'Quijote')». *Bulletin Hispanique*, t. 84, p. 291-327.
- MACCORMACK, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- MÉCHOULAN, Henry. 1981. *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*. Barcelona: Argos Vergara.
- MOMMSEN, E. 1942. «Petrarca's conception of the Dark Ages». *Speculum*, vol. 17.
- MUJICA PINILLA, Ramón. 1995. «El ancla de Rosa de Lima: mística y política en torno a la Patrona de América». En *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- . 1996. *Angeles apócrifos en la América virreinal*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- PAGDEN, Anthony. 1990. *Spanish imperialism and the political imagination. Studies in European and Spanish-American social and political theory, 1513-1830*. New Haven, CT: Yale University Press.
- PHELAN, John Leddy. 1970. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. 1962. «Visión introductoria». En *Historia del Perú. Desde sus orígenes hasta el presente, 2: El Perú virreinal*. Lima.
- PRAZ, Mario. 1989. *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*. Trad. de José María Parreño. Madrid: Siruela.
- RAMOS SOSA, Rafael. 1992. *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. 1991. *Sílex del Divino Amor*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SALINAS Y CÓRDOVA, Buenaventura de. 1957. *Memorial de las*

historias del Nuevo Mundo. Pirú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SEBASTIÁN, Santiago. 1990. «El indio desde la iconografía». En *La imagen del indio en la Europa moderna.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

SEZNEC, Jean. 1972. *The survival of the pagan gods. The mythological tradition and its place in Renaissance humanism and art.* Bollingen Series, 38. Princeton, NJ: Princeton University Press.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de. 1647. *Política Indiana.* Madrid: Diego de la Carrera.

STOETZER, O. Carlos. 1982. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

STRATTON, Suzanne L. 1994. *The Immaculate Conception in Spanish art.* Cambridge: Cambridge University Press.

TORRE, Juan de la. 1716. *Aclamación festiva de la muy noble Imperial Villa de Potosí, en la dignissima promoción del Exmo. señor maestro don fray Diego Morzillo Ruvio y Auñón, arzobispo de las Charcas, al gobierno de estos Reynos del Perú.* Lima: Francisco Sobrino.

WIND, Edgar. 1968. *Pagan mysteries in the Renaissance.* Londres: Faber and Faber.

Temas clásicos en el arte colonial hispanoamericano

Francisco Stastny

1. Introducción

Antes de iniciar el argumento central de este ensayo es conveniente referirse al uso que se otorgó a las imágenes en tiempos pasados. Es sabido que antiguamente, las representaciones figuradas eran «leídas» como quien hoy se detiene a deshilvanar el significado de una poesía o de un texto teórico¹. De ese ejercicio podían surgir interpretaciones complejas que pasaban por argumentos indirectos o alegóricos aparentemente inconexos, que servían para expresar las ideas imaginadas por el autor del programa iconográfico. Tales asociaciones pueden parecer extrañas, forzadas o inadecuadas a un observador de nuestros días, pero en el Nuevo Mundo esa práctica permitió que temas mitológicos, paganos e históricos de diverso origen hicieran su aparición en el arte colonial, y llegaron incluso a entretrejerse ocasionalmente con otros de la historia incaica o azteca, en estrecha relación con contextos religiosos o políticos cuyo significado procuraban exaltar. El marco más usual para esos ejercicios argumentales fueron ceremonias públicas como las recepciones de virreyes u obispos, las fiestas en honor de la familia real, las procesiones rituales del calendario religioso, y naturalmente la algarabía que acompañaba los desfiles de los graduandos universitarios.

Las paradojas que encerraban esas asociaciones de ideas se explican por el uso del simbolismo² cuya sistematización se conoció con el nombre de iconología, según el título del célebre libro de Cesare Ripa³. Era éste un sistema de lectura alegórico y en parte

- 1 Ver C. Argan, «Il valore critico della stampa di traduzione». *Studi e note, del Bramante a Canova*. Roma, 1970, p. 157-1650.
- 2 Ver un tratamiento general del tema en O. Beigbeder: *La simbología*. Barcelona, Oikos-Taus, 1970.

intuitivo de las imágenes, que permitía extraer de ellas significados no siempre aparentes para el espectador ingenuo o para aquél que no hubiese recibido la instrucción necesaria para entender la herencia simbólica de los «jeroglíficos»⁴ expuestos, algunos de los cuales derivaban de la tradición esotérica. Los ingenios de las personas cultivadas no sólo se complacían en esas asociaciones eruditas, sino que se deleitaban en los libros de emblemática, que fueron una de las fuentes de donde se extraían los argumentos figurados utilizados en las decoraciones a que hemos hecho referencia. Entre las célebres recopilaciones de emblemas del mundo hispánico del siglo XVII se cuenta la del jurista Juan de Solórzano y Pereira, quien residió diecisiete años en el virreinato del Perú⁵.

La presencia o la ausencia del manual de Ripa en el Perú colonial es un punto importante para entender la historia de la iconografía local. La existencia del tratado no ha sido confirmada aún de manera directa. El libro no figura en los inventarios de las bibliotecas que se han dado a conocer. No obstante, las propias imágenes delatan el conocimiento de sus preceptos⁶; y alguna referencia circunstancial a Ripa en textos antiguos confirma que su obra fue un lugar común en el acervo intelectual del período⁷.

- 3 El manual más recurrido durante el período barroco en Europa, que proveyó las equivalencias gráficas del acervo alegórico, fue el de Cesare Ripa: *Iconologia overo descrizione dell'imagini universali...*, Roma, 1593, y muchas otras ediciones. La primera ilustrada fue impresa en Roma en 1603.
- 4 El término fue difundido durante el Renacimiento gracias a la obra fantástica de un autor alejandrino legendario llamado Horapollo. Ver Horapollo: *The Hieroglyphics*. Nueva York, 1950.
- 5 La larga experiencia legal y de gobierno que obtuvo Solórzano y Pereira como oidor de la Audiencia de Lima debió ser un elemento decisivo en su concepción de los emblemas político-morales, que publicó después de haber concluido su conocida recopilación de la legislación americana (*Política Indiana*. Madrid 1648) Sus *Emblemas regio-políticos* se publicaron en Madrid en 1653. Ver la edición comentada de J.M. González de Zárate en Madrid, Ediciones Tuero, 1987.
- 6 Buen ejemplo es la alegoría de la Divina Sabiduría mandada representar en el Cuzco por el obispo J. Pérez Armendáriz, la cual sigue estrechamente la descripción de Ripa. Ver: F. Stastny: «La universidad como claustro, vergel y árbol del conocimiento. Una invención iconográfica en la ciudad del Cuzco». *Antropológica*,

2. La fuerza de la tradición clásica

Los temas de la Antigüedad estuvieron estrechamente integrados a los ejercicios intelectuales a que acabamos de hacer alusión. Esa presencia tiene su razón de ser. La tradición clásica ha sido siempre para Occidente algo más que la sombra de un pasado glorioso. Ella posee una energía revitalizadora cuya influencia se percibe permanentemente en las artes y en el pensamiento, y que se manifiesta como una fuente de inspiración que renueva periódicamente con su espíritu el quehacer cultural. El retorno cíclico a los orígenes greco-romanos es una constante que se reitera en el devenir histórico europeo, aún en circunstancias aparentemente adversas a los ideales antiguos. Lo fue igualmente en ciertas ocasiones, aunque con variantes propias y amoldándose a nuevas circunstancias culturales, en América. Una ojeada rápida a la historia del arte revelará claramente la presencia perenne del mundo clásico en el transcurrir del arte occidental.

El retorno cíclico: Edad Media. Los mil años, mal calificados como «oscuros», entre la caída del Imperio Romano y el inicio del Renacimiento, a menudo se consideraron como antagonistas netos del mundo clásico. Nada más alejado de la realidad. En los albores del período, el arte paleo-cristiano tomó prestadas formas de la iconografía clásica para dar vida a su nuevo mensaje. Orfeo y Apolo fueron transformados en imágenes de Cristo; Polifimia o Fedra, en la Virgen María; los poetas clásicos, en Evangelistas; la Victoria alada, en ángeles; y muchos otros temas fueron incorporados regularmente a las representaciones de la nueva

2, Lima, 1984, p.105-167, acápite 2.3; la primera versión de este estudio apareció en inglés en *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46, Londres, 1983, p. 46-135.

- 7 Una mención directa se encuentra en la descripción de las fiestas marianas de 1617, donde se lee que la alegoría de la Victoria se ceñía a la forma «como la pinta César Ripa en su *Iconología*». Ver Antonio Rodríguez de León: *Relación de las fiestas que a la Inmaculada Concepción de la Virgen N. Señora se hicieron en la Real Ciudad de Lima en el Perú, y principalmente de las que hizo la Congregación de la Expectación del Parto en la Compañía de Jesús, año 1617*. Lima, Francisco del Canto, 1618. Citado en R. Ramos Sosa: *El arte festivo en Lima virreinal, siglos XVI-XVII*. Sevilla, Junta de Andalucía, 1992, p. 252.

religión⁸.

La Renovatio Carolingia (771-877). Pasados algunos siglos, el deseo urgente que tuvo Carlomagno de encontrar en la antigua grandeza de Roma los instrumentos para renovar el estado administrativo y cultural del Imperio, también ocasionó una profunda transformación en las artes plásticas. Las imágenes de la Antigüedad fueron retomadas con una nueva voluntad de igualar sus logros en la percepción sensorial del espacio; y a la vez se exploraron temas ignorados hasta entonces por el arte cristiano. Se recurrió así a la *Psicomaquia* de Prudencio, que trata de la guerra entre Vicios y Virtudes; a los tratados de *Astronomía*; y a las enciclopedias y manuales de ciencias naturales.

El Proto-Renacimiento del siglo XII (1080-1280). Después de un intervalo «negro» durante el cual el arte clásico fue ignorado, la siguiente etapa apareció después del primer milenio. Se dio en dos formas. Una, en los países mediterráneos donde abundaban los vestigios de la Antigüedad; y otra en el Norte. Las fuentes de la primera fueron los grandes monumentos sobrevivientes del pasado, como el Coliseo o el Panteón romano. Nicolás Pisano (c. 1205-1280) fue el más grande exponente de esta tendencia en Italia. En el *Púlpito de Pisa* esculpido por Pisano hacia 1260, un Dionisio clásico fue transformado en Simeón y Hércules representó a la Fuerza.

El Proto-Humanismo del siglo XII. Un movimiento diferente surgió en las zonas transalpinas. Su interés se volcó a lo textual. Recuperó temas y figuras de la literatura y la mitología clásica. Pero al haber partido de textos y no de imágenes, les dio forma medieval. Simultáneamente, modelos antiguos fueron adaptados a contenidos religiosos. Esa disyunción revela la dislocación mental que distanció al siglo XII de la Antigüedad; perduraba un recelo frente a la herencia pagana aún demasiado vivo como para poderla asumir plenamente.

3. El Renacimiento del siglo XV

8 Para el tema de la supervivencia del arte antiguo en la Edad Media y el Renacimiento, seguimos la obra clásica de E. Panofsky: *Renaissance and renaissances in Western art*. Nueva York, 1969.

A diferencia de lo sucedido antes, el Renacimiento del siglo XV logró tomar la distancia necesaria para entender a la Antigüedad como un fenómeno histórico del pasado inexorablemente separado del presente. Esa convicción llevó a añorar su grandeza con tanta fuerza que el sentimiento de la *sacra vetusta* se aproximó a la intensidad de un anhelo religioso. El nuevo clima intelectual se inició en Italia con Petrarca, después de que el gran poeta realizara su primera visita a Roma (1337), cuyas ruinas lo emocionaron profundamente. Petrarca fue considerado desde entonces el «restaurador de la prístina claridad de las aguas del Monte Helicón»⁹. En efecto, lo que distinguió al Renacimiento de las anteriores *renovatio*s fue la voluntad, no de imitar a la Antigüedad, sino de recrear las circunstancias de libertad intelectual y de retornar a la fe en la dignidad humana, que hiciera posible recuperar una grandeza filosófica, artística y política parecida a la que existió en la sociedad clásica.

El sabio investigador de estos fenómenos, Erwin Panofsky, usó un símil tomado de la nueva tecnología de Norteamérica, adonde había emigrado en los años 1930, para explicar las relaciones tan diversas que tuvieron frente al mundo clásico los hombres de la Edad Media y los protagonistas del humanismo. La *Renovatio Carolingia*, escribió, se comportó como quien encuentra el viejo auto de su abuelo en el garaje y decide emplearlo porque, aunque antiguo, es más eficiente que su coche de caballos. El hombre del Proto-Renacimiento canibalizó el viejo carro y utilizó los repuestos que le pudieran ser útiles para incorporarlos a su automóvil. Finalmente, los creadores del Renacimiento del siglo XV se comportaron como ingenieros que, inspirados por el ejemplo del pasado, se animaron a diseñar un modelo totalmente nuevo sobre los principios científicos descubiertos en la Antigüedad.

4. Contrarreforma, Barroco y la secuela

Después de la ruptura inicial creada por el Concilio de Trento, en cuya última sesión de 1563 se exigió recato y concentración a lo religioso en el arte eclesiástico y, por ende, la prohibición de toda alusión al mundo clásico; a inicios del siglo XVII se produjo una reconciliación con la mitología a condición de que se mantu-

9 El Helicón es el monte donde moran las Musas.

vieran claramente separados los dos campos: el de la religión y el de los temas paganos¹⁰. Sólo así se entiende que un alto dignatario de la Iglesia como el cardenal Farnese pudiera haber encomendado a Annibale Carracci la decoración de su palacio con los *Amores de los Dioses*, aceptando plenamente una vez más el desnudo clásico y renacentista. Desde entonces, la vuelta a los ideales de la Antigüedad fue una constante en el arte de Occidente. Su vitalidad es tan grande que a menudo en el centro mismo de movimientos de tendencia opuesta, la tradición clásica se reafirma con propuestas renovadas. Así sucedió con Nicolás Poussin y el clasicismo ítalo-francés en pleno período barroco; y nuevamente con artistas como J. Louis David o Auguste Ingres en el auge del romanticismo. No puede menos que concluirse, entonces, que la Antigüedad clásica es un tema vivo y recurrente en la cultura occidental que sigue vigente en el siglo XX —como lo indican un Picasso, un Bourdelle o un De Chirico¹¹— y cuya presencia no deja de ser una permanente fuente de inspiración.

5. Los temas clásicos en América

Se solía dar por sentado que el arte y la literatura de la América virreinal estuvieron constreñidos a la religión y a la imaginería piadosa. La verdad es que la gama temática fue mucho más amplia y que asuntos extraídos del repertorio clásico y de la mitología tuvieron amplia cabida en mundo colonial. La literatura ofrece gran número de ejemplos del uso de tales temas. Desde finales del siglo XVI brilló en Lima la Academia Antártica, cuyos ideales clásicos salieron a la luz en el anónimo *Discurso en loor de la poesía*¹². Poetas como Juan de Espinosa Medrano (autor de un *Rapto de Proserpina*), eruditos como Diego de León Pinelo en su tratado sobre la Universidad de San Marcos¹³, o como Pedro de Peralta y Barnuevo en sus muchos escritos¹⁴, y los estudiosos de la Sociedad de Amantes del País, quienes firmaban con seudónimos griegos, usaban todos con facilidad conocimientos

10 Ver E. Male: *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*. París, 1951.

11 Ver E. Cowling y J. Mundy: *On classic ground. Picasso, Léger, de Chirico and the New Classicism, 1910-1930*. Londres, Tate Gallery, 1990.

derivados de la cultura antigua. En bibliotecas como la del Dr. Agustín Valenciano de Quiñones, la más extensa del Perú en el siglo XVI¹⁵, y de algunos otros bibliófilos, figuraban obras de autores de la tradición clásica, como Platón, Aristóteles, Plutarco, Ovidio, Plinio, Cicerón, Tito Livio y Virgilio. A mediados del siglo XVII, el librero limeño Tomás Gutiérrez de Cisneros contaba con numerosos ejemplares de Horacio, Ovidio, Séneca, Cicerón y César para su venta en la ciudad. Y aún más avanzado el siglo, el célebre mecenas del arte cuzqueño, el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo, trajo desde Madrid una nutrida biblioteca entre cuyas piezas no faltaron Ovidio, Séneca, Tácito y Plinio el Joven¹⁶. En las artes sucedió algo similar. Series ornamentales grabadas con los dioses de la Antigüedad como las de Leonard Thiery¹⁷, o de las sibilas y de emperadores romanos según las invenciones de Giovanni Stradano¹⁸, llegaron a América desde fecha temprana. Tapices y pinturas con escenas de la guerra de Troya¹⁹, de los dioses en el Parnaso, de los trabajos de Hércules, de Orfeo, sibilas y filósofos están documentados en los inventarios coloniales. Un pintor italiano como Mateo Pérez de Alesio dejó entre sus pertenencias en Lima pinturas que representaban a Júpiter, a Rómulo y a Alejandro Magno²⁰. Un personaje mitológico brilla por su ubicuidad en el medio iberoamericano: el *Hércules Hispanicus*. La razón es fácilmente comprensible. Los trabajos de Hércules fueron uno de los pocos temas clásicos adoptados sin reservas por el arte español. Los

- 12 El poema está cuajado de alusiones mitológicas entretrejidas con ideales cristianos. Fue comentado con erudición en A. Tauro: *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima, 1948, cap. 3.
- 13 Diego de León Pinelo: *Semblanza de la Universidad de San Marcos* (1648). Trad. de L. A. Eguiguren. Lima, UNMSM, 1949.
- 14 Peralta y Barnuevo fue miembro de una academia palaciega durante el virreinato de Castell-dos-Rius (1707-1710), en la cual el tema clásico fue incorporado con espíritu lúdico en diversiones cortesanas. Fue estudiada por R. Palma: *Flor de academias*. Lima, 1899.
- 15 Agustín Valenciano de Quiñones fue procesado por la Inquisición en 1574-1578. Ver T. Hampe Martínez: *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*. Frankfurt/Madrid, 1996, p. 89-106, en especial p. 101-102.
- 16 T. Hampe Martínez: *op. cit.* (Nota 15), p. 186, 204.
- 17 Leonard Thiery fue un artista flamenco que trabajó en la escuela de Fontainebleau. Para el uso de grabados en un contexto humanista en la ciudad de Tunja, ver M.S. Soria: *La pintura del siglo XVI en Sudamérica*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1956, cap. 1.

reyes de España asumieron desde la época de Carlos V la figura del héroe como su prototipo y utilizaron el *motto* «Plus Ultra», con las columnas de Gibraltar, para simbolizar la conquista americana²¹. La divisa se popularizó en las millares de monedas acuñadas en el Nuevo Mundo. A su vez, la imagen del virtuoso hijo de Zeus encontró lugar en el arte a lo ancho y largo del Nuevo Mundo. Hércules fue un tema constante en las pequeñas esculturas en alabastro (*huamangas*) de la sierra central del Perú donde se confunde con Sansón. Figuró como héroe ejemplar en su victoria sobre el león de Nemea en una imagen confeccionada para animar la procesión de Corpus Christi en Lima en 1662; y nuevamente como escultura efímera en un carro de los festejos para la coronación de Carlos III en la misma ciudad²². Se encuentra en la fachada de la iglesia de Carabuco (La Paz) y en un mural inspirado en la divisa del editor Cristóbal Plantin al lado de Apolo, en la iglesia de Sicasica (La Paz). La ciudad de Puebla, en México, fue particularmente aficionada al héroe. Su fuerza fue comparada con del arcángel San Miguel en la fuente de la plaza de la Catedral; y Hércules glorificado por los cinco sentidos, asociado al motivo prehispánico de la serpiente, es el tema central de los azulejos de la Casa de los Muñecos estudiados por Erwin Palm²³. También del siglo XVIII son los grandes azulejos del convento de San Francisco en el Salvador, Brasil, donde Hércules figura representando la virtud junto con Apolo, Júpiter y Marte.

- 18 El nombre de origen de ese artista flamenco fue Jan van den Straet. Para la exportación de grabados flamencos en general en los siglos XVI y XVII, ver F. Stastny: «La presencia de Rubens en la pintura colonial». *Revista Peruana de Cultura*, 4, 1965.
- 19 Muchas fueron importadas de Europa. Versiones cuzqueñas de la guerra de Troya fueron también pintadas en el Cuzco en el siglo XVIII y enviadas a Lima, algunas se atribuyen a C. Sánchez Medina. Ver J. de Mesa y T. Gisbert: *Historia de la pintura cuzqueña*. Lima, 1982, I, p. 99, 293 y ss.
- 20 R. Porrás Barrenechea: «Un inventario iconográfico del siglo XVI. El pintor Mateo de Alessio.» *Cultura Peruana*, 90, 1955, p. 35.
- 21 Los trabajos de Hércules fueron representados en el palacio del Buen Retiro por F. Zurbarán. Fue la serie más importante de tema mitológico conservada en el palacio madrileño. Ver J. Brown y J. H. Elliott: *Un Palacio para el Rey. El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*. Madrid, 1981, p. 161, 162-170; D. Angulo Iníguez: *La mitología y el arte español del Renacimiento*. Madrid, 1952, p. 65-134.
- 22 Ver G. Lohmann Villena: «El Corpus Christi, fiesta máxima del

6. Contexto social e ideológico de la mitología en América

Los temas mitológicos hicieron su aparición en el mundo colonial americano en una variedad de circunstancias sociales y con diversos propósitos semióticos. A continuación se examinarán tres casos representativos del uso de tales iconografías. Abarcan los siglos XVII y XVIII, y comprenden el período del Renacimiento tardío (aunque ya contrarreformista) americano, el momento del Barroco y la Ilustración afrancesada temprana. El primero se refiere a lo que fue más común: imágenes transitorias que adornaban las festividades públicas. El segundo trata de pinturas de uso privado o palaciego. Y el último, de obras que constituían fondos decorativos (como azulejos, tapices, murales ornamentales) que se vinculaban circunstancialmente a contextos ideológicamente importantes. La gran mayoría de las obras mitológicas en América fueron construcciones efímeras. Figuraron con predilección en las estructuras pasajeras confeccionadas en madera y lienzo para los festejos urbanos, para las entradas de virreyes y obispos; en las fiestas u honras fúnebres celebradas en honor de la realeza; en las procesiones, juramentos y actos religiosos callejeros; o en los grados universitarios.

7. Festejos mitológicos en honor del Príncipe Baltasar

Buen ejemplo, entre muchos, fueron las festividades por el nacimiento del Príncipe Baltasar Carlos (1629), que duraron varios meses entre 1630 y 1631, y donde se dio rienda suelta a la fantasía con una vasta gama de asuntos mitológicos. Merece destacarse la guerra de Troya representada en varios capítulos por mulatos. Figuraron no sólo Elena y Paris, Ulises, los célebres guerreros

culto católico». *La Fiesta en el Arte. Catálogo*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1994, p. 27. Para las festividades en honor a Carlos III, ver: *Lima gozosa. Descripción de las festivas demostraciones con que esta ciudad, capital de América meridional, celebró la real proclamación de el nombre agosto del católico monarca el señor don Carlos III...* Lima, 1760, ff. 124v, 164v.

- 23 Estudiado por E. Palm: «La fachada de la Casa de los Muñecos en Puebla. Un trabajo de Hércules en el Nuevo Mundo». *Anales del Instituto de Investigaciones Estáticas*, 48, México, 1978, p. 35-46. Para otros ejemplos ver: S. Sebastián, J. de Mesa y T. Gisbert: *Arte Iberoamericano*. Summa Artis vol. 29, Madrid, 1985, p.177,

Héctor y Aquiles, y los reyes Agamenón y Menelao; si no que entre los carros de los griegos figuraba, extrañamente, el cerro de Potosí tirado por dos grifos, que portaba en la cúspide las cuatro partes del mundo rematadas por el Ave Fénix y una imagen del propio Príncipe. Los mercaderes limeños sacaron varias estructuras alegóricas, una de ellas con la figura de Prometeo perseguido por el águila de Júpiter en castigo por haber sustraído el fuego divino, tema que revela la permanencia de los ideales humanistas en fecha relativamente tardía. La Universidad de San Marcos patrocinó una gran mascarada con carros festivos y estudiantes disfrazados de figuras mitológicas o históricas y de algunos personajes limeños risibles. Se abrió con Mercurio, mensajero de la buena nueva, seguido por Minerva y Palas; proseguían Saturno, Plutón sobre el cerro de Potosí, el dios Eolo, Neptuno, Marte, Diana, Apolo acompañado por famosos poetas; y como culminación, Júpiter entronado entre las columnas del Plus Ultra²⁴.

La cohorte estudiantil y la propia Universidad, dedicada como lo está a ampliar y transmitir el conocimiento, siempre han estado inclinadas a asumir posiciones críticas ante la sociedad. Durante la Colonia, esa ausencia de conformismo no podía revelarse sino como una irreverencia burlona o satírica en ocasiones propicias, como lo fueron las festividades públicas. Por eso, en la descripción de los festejos patrocinados por San Marcos se encuentran diversas referencias a personajes que eran figurados «a lo gracioso» o a «lo ridículo», todos ellos directamente relacionados a los dioses de la Antigüedad. Son los casos del poeta culterano acompañante de Apolo, los astrólogos de Diana y, sobre todo, las damas y parteras que iban con Juno. Correspondió esa actitud a una tendencia contemporánea del Barroco hispano temprano, cuyo naturalismo lo condujo a desmitificar y representar de modo irreverente y pedestre a los dioses de la Antigüedad. Particularmente sucedió con Dionisio y su corte de «borrachos», según el célebre lienzo de Velázquez (1628, Museo del Prado)²⁵.

8. La Calumnia de Cristóbal Lozano

Un caso notable que dice mucho del ambiente literario limeño

del siguiente siglo, fue el obsequio remitido por el virrey Manso de Velasco a Carlos III con motivo de su coronación en 1759²⁶. El presente fue una muestra de la cultura artística de la lejana corte virreinal a la vez que revelaba la prudencia política del Conde de Superunda²⁷. En efecto, el envío fue una versión de *La Calumnia*, obra perdida atribuida a Apeles, el célebre pintor griego, que fue interpretada por Cristóbal Lozano, el artista limeño más cotizado del momento.

Desde que fue citada por León B. Alberti en *De Pictura* (1435) como modelo a ser imitado por los pintores de sus días, *La Calumnia* se convirtió en uno de los temas más mentados en los círculos artísticos del Renacimiento florentino. La descripción detallada de la escena provino de Luciano, escritor latino del siglo II d.C., quien explicó en detalle cuáles eran las figuras representadas en la alegoría. Un rey ignorante (con orejas de asno), aconsejado por la Ignorancia, escucha las palabras inflamadas de la hermosa Calumnia quien, asesorada por la Envidia, arrastra por los cabellos a la Inocencia. A un lado, el Arrepentimiento, drapeado de negro, y la Verdad, perfectamente desnuda, esperan majestuosas el momento para intervenir en el desenlace²⁸. Muchos pintores renacentistas intentaron reconstruir la composición. La versión más célebre fue la que pintó Sandro Botticelli hacia 1495 (Museo Uffizzi)²⁹.

Ignoramos hoy cuál fue el camino seguido por Lozano, si usó un grabado de la obra de Botticelli o de otro pintor, o si intentó una reconstrucción propia. Pero, en todo caso, el acontecimiento indica el nuevo espíritu de la Ilustración en el virreinato peruano. El hallazgo de las ruinas de Herculanium (1738) y Pompeya (1748) y el renovado

24 Ver R. Ramos Sosa: *op.cit.* (Nota 7), p. 89-98.

25 Dos años antes fue pintado el *Sileno* (1626) de Jusepe de Ribera (Museo de Capadimonte, Nápoles).

26 Ver M. de Mendiburu: *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima, 1931-1935, vol. 7, p. 113.

27 El virrey escogió un tema apropiado, por el cual procuró ponerse a resguardo diplomáticamente de posibles difamaciones llevadas a oídos del joven monarca. En efecto, el año anterior el Conde de Superunda obtuvo una victoria sobre su oponente de larga data, el arzobispo de Lima Pedro Antonio de Barroeta, y éste fue trasladado a la diócesis de Granada (1758), en España, de donde tendría acceso más fácil al rey. Ver R.Vargas Ugarte: *Historia*

interés por el mundo antiguo, que anticipó el advenimiento del neoclasicismo, tuvieron sin duda alguna repercusión en el ámbito americano³⁰ en esa fecha temprana.

9. Baco y Ceres en la Catedral

Caso distinto y sorprendente es el de los azulejos con temas mitológicos que decoran la capilla de la Concepción en la Catedral de Lima. Fueron ejecutados, según contrato del 14 de marzo de 1656, por el maestro Juan del Corral, ceramista que produjo los azulejos de mejor calidad en Lima en el siglo XVII³¹. Un pintor cuyo nombre no se indica³² proporcionó los diseños para cinco «países» y dos «pila(s) como la(s) que está(n) en Palacio». Todo debía estar concluido para el 14 de octubre de ese año, cuando empezaría los festejos en honor de la Inmaculada, cuyo día central es el 8 de diciembre y que coincidió con el nuevo patronazgo de Nuestra Señora instituido ese año por el papa Alejandro VII en todo el imperio hispano³³.

El motivo que impulsó la renovación de la capilla catedralicia fue la fiesta celebrada para juramentar la defensa de la Inmaculada Concepción³⁴, que fue protagonizada el 8 de diciembre de 1654 por las principales autoridades civiles del virreinato, siguiendo en eso el ejemplo metropolitano³⁵. Movidos por el fervor generalizado, se contrató un nuevo retablo para el altar, que fue encomendado a Ascencio Salas. En la hornacina central se colocó una imagen de

general del Perú. Lima, 1966, vol. IV, p. 274-282.

- 28 El primer y más completo estudio sobre *La Calumnia* y sobre el uso de la *ekphrasis* (o descripción retórica latina) por los artistas del Renacimiento para crear pinturas con temas clásicos es: R. Foerster: «Die Verläumdung des Apelles in der Renaissance». *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, vol. VIII, 1887, p. 29-56, 89-113.
- 29 Ver E. Gombrich: «Botticelli's mythologies: a study in the neo-Platonic symbolism of his circle.» *Symbolic Images. Studies in the art of the Renaissance*. Londres, 1972, p. 52 y ss., fig. 35; E. Wind: «The birth of Venus». *Pagan mysteries in the Renaissance*. Oxford, 1980, p. 132.
- 30 Una referencia detallada a los hallazgos arqueológicos de Herculano (con cita bibliográfica), fue incluida, por ejemplo, en las festividades en honor de Carlos III, donde figuraron Hércules, Pomona, el centauro Chirón, Teseo y el Minotauro. Ver: *Lima Go-*

la Inmaculada tallada por el escultor salmantino Bernardo de Robles Lorenzana y las calles laterales del ara fueron decoradas con pinturas referentes a los «atributos y misterios» de la Virgen³⁶. Al concluirse esas obras, en marzo de 1656, se emprendió el adorno de los muros con un zócalo de azulejos (Fig.5).

Aunque las circunstancias históricas que motivaron el adorno de la capilla son muy claras, el contenido iconográfico de esos paños murales puede causar alguna confusión. A uno y otro lado de la puerta de ingreso a la capilla, los azulejos representan, a la izquierda, un corpulento Baco coronado con pámpanos sentado en un paisaje campestre y en actitud de brindar con una copa de vino en alto, de la cual desbordan uvas enteras (Fig.4). En el otro lado, está recostada Ceres (Deméter) (Fig.5), recibiendo las ofrendas de la cosecha recién recogida³⁷. En los muros laterales del lado de Ceres hay dos escenas de cacería, una de jabalí (Fig.6) y otra de ciervos (Fig.7); y vecino al Baco hay un paisaje «pequeño», hoy oculto por el monumento funerario del obispo Morcillo Rubio de Auñón, colocado en la capilla en 1743. Anteriormente existieron también dos fuentes representadas en los azulejos que adornaron las jambas interiores de la puerta de acceso (Fig.5).

zosa, op. cit. (nota 22), p. 165.

- 31 El contrato fue firmado por parte de la Catedral por el Dr. Vasco de Contreras Valverde, maestrescuela, y el Lic. Alonso Rico, sacristán mayor y mayordomo de la cofradía. Ver A. San Cristóbal: «El retablo de la Concepción en la Catedral de Lima». *Historia y Cultura*, 15, 1982, p.103.
- 32 En 1639 está documentado en Lima un «pintor de azulejos» español llamado Diego Vásquez de Lugo y que pudo haber participado en la obra de la Catedral. Ver E. Harth-terré: «El azulejo, joya limeña». *Arquitectura*, La Habana, año XII, n° 134, p. 328.
- 33 Ver la nota 35.
- 34 El fervor fue tan grande, que por añadidura se designó a la Virgen María como patrona de la ciudad de Lima, desplazando a Santa Isabel, que lo fue anteriormente. Ver la descripción de los festejos y juramentos marianos en J. y F. Mugaburu: *Diario de Lima*. Ed. de C. A. Romero. Lima, Concejo Provincial de Lima. 1935, p. 20, 23 y 26.
- 35 En España, el rey llegó a nombrar una Real Junta en 1616 con el propósito de solicitar al papa que apoyara la definición de la doctrina acerca de la Inmaculada. En 1621, las Cortes de Castilla juraron defender la doctrina. Nuevas Juntas fueron creadas en tiempo de Felipe IV, quien fue celebrado como defensor del principio inmaculista. Desde entonces, la Junta recomendó impulsar el culto popular en los dominios hispanos para así

Si bien requiere algún esfuerzo mental aceptarlo, el sentido del programa iconográfico de los paños de azulejos centrales no ofrece mayor misterio. Se trata de una alusión culta a las esencias eucarísticas representadas alegóricamente por los dioses greco-romanos del vino y del trigo. La cenefa superior que decora los cuatro paños de muro confirma que los azulejos fueron hechos para ese lugar y que no se trata de un trastueque accidental de piezas debido a una restauración inadecuada, como sucedió tan a menudo con los azulejos. Un friso de tarjas sujetas por angelitos exhibe en ese borde los símbolos de las letanías de la Inmaculada, cada uno vinculado contextualmente al tema representado debajo: la luna de la castidad (Fig. 10) encima de la cacería del venado; el lirio de la Virgen Dolorosa sobre Ceres³⁶; y el pozo sellado, por su contenido líquido, acompañando a Baco.

El autor del programa fue el Dr. Vasco de Contreras Valverde (1605-1667), un destacado teólogo e intelectual cuzqueño que tuvo a su cargo la renovación de la capilla. Contreras fue un hombre imaginativo, que desplegó una brillante carrera académica y eclesiástica. En el Cuzco se destacó por haber sido el iniciador de la procesión del Señor de los Temblores, que renovó la fe de los sobrevivientes del fatal terremoto de 1650. Pasó a Lima en 1652, asumió el rectorado de la Universidad³⁷ y accedió al distinguido cargo de maestrescuela de la Catedral, el mismo que antes ejerciera en su ciudad natal. Por todo lo cual no debe entenderse su interpretación del tema eucarístico como la de una mente excéntrica; sino todo lo contrario, el suyo fue el sentir de un respetado hombre de letras. No de otro modo se hubieran colocado en lugar tan notorio y público los azulejos que Contreras patrocinó intelectualmente.

Cabe agregar, sin embargo, que la posición de los zócalos es tal que éstos no son visibles para quien ingresa a la capilla para orar o para aquellos que asisten desde afuera a una misa, por

presionar indirectamente al Vaticano. El resultado parcialmente exitoso fue que el 28 de julio de 1656 el papa Alejandro VII decretó la fiesta del Patronazgo de Nuestra Señora en toda España. Ver S. Stratton: *The Immaculate Conception in Spanish art*. Cambridge, 1994, caps. 3 y 4.

36 En F. Echave y Assu: *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas*. Amberes, 1668, p. 91.

37 Ambas escenas derivan de grabados dedicados a las estaciones del año o a los trabajos agrícolas, probablemente flamencos de finales del siglo XVI, aunque reinterpretados con un desinterés

encontrarse los azulejos al dorso del muro de entrada (Fig.5). En ese sentido, no fueron concebidos como parte del programa principal del retablo, sino como un fondo complementario, a la vez decorativo y de apoyo argumental. Esa circunstancia alentó sin duda una cierta libertad en el uso de la simbología aplicada.

La doctrina de la Inmaculada Concepción, defendida con tanto ardor por el imperio español, fue propugnada como una de las dos formas milagrosas que hicieron posible la encarnación del espíritu divino sobre la tierra. Al lado del misterio reiterado de la transmutación eucarística de las especies en el altar, María es el ser sagrado cuya pureza original fue instrumental en la materialización de la presencia divina del Hijo en este mundo⁴⁰. Ese argumento permite entender la presencia de las figuras simbólicas referidas al trigo y al vino en el muro de entrada a la capilla. Para el cristiano culto que se aprestaba a retirarse del interior del recinto después de haber concentrado su atención en el conjunto mariano expuesto en el retablo, el espectáculo de los dioses y la frescura de su entorno natural serían una invitación a la paz y un modo de acentuar, por comparación, el mensaje del origen divino y puro de la Virgen María, cuyo símil complementario era visualizado en una alegoría, tal vez algo literaria, acerca del sacramento de la encarnación de Cristo en la misa.

La presencia de Baco, dios del vino, no es extraña en el contexto del pensamiento simbólico cristiano (Fig.6). El dulce brebaje de la vid juega un papel importante en el sacramento eucarístico. La

- por el detalle realista que es tan característico del arte nórdico.
- 38 El lirio en forma de espada o iris se asocia a la Virgen Dolorosa, quien como Ceres sufre por su hijo. La única agrupación de símbolos que no es clara es la de la escalera del cielo con la cacería del jabalí.
- 39 Vasco de Contreras ascendió rápidamente en su Cuzco natal después de haber estudiado en el Seminario de San Antonio Abad. Llegó a maestrescuela y luego a vicario general del obispado en 1649-1650. Enseguida pasó a Lima y terminó su carrera como obispo de Popayán y de Huamanga. Dejó una *Relación de la Ciudad del Cuzco, de su fundación... Año de 1650*. Su destacada actuación intelectual le mereció ser retratado en el famoso lienzo alegórico acerca de la Universidad de San Antonio Abad, titulado el *Huerto de San Antonio*, que se conserva en el Museo del Palacio Arzobispal del Cuzco. Ver F. Stastny: *op. cit.* (Nota 6), p. 125, n. 61. La relación fue publicada por Jiménez de la Espada en *Relaciones*

propia embriaguez dionisiaca, interpretada en el sentido místico de una ofuscación de la razón frente a la experiencia divina (Ficino), es un tema antiguo ya tratado, por ejemplo, por San Jerónimo, al referirse a Noé, ebrio como una prefiguración de Cristo entregado a la Pasión, y que fue retomada bajo diversas formas por los neoplatónicos del Renacimiento⁴¹. No es extraño que ese tema interesara a un teólogo cuzqueño familiarizado con las «borracheras» rituales andinas⁴². Por otro lado, Dionisio como advertencia moral contra la bebida y la falta de mesura a que conduce la intemperancia era un tema muy frecuente también en la emblemática⁴³. Ideas como éstas no serían ajenas a un teólogo culto e imaginativo como Contreras Valverde.

Ceres, diosa de la agricultura, representada en el otro paño, estaba especialmente relacionada al cultivo del trigo, cuyas espigas coronan su cabeza (Fig.7). Aparte de la relación evidente con el pan eucarístico, Deméter evocaba otras asociaciones con el pensamiento cristiano. Era la madre-tierra, símbolo de fertilidad, de muerte y de resurrección cíclica⁴⁴ que cada año, en Pascua, cuando recupera y vuelve a perder a su hija Proserpina, interpretaba un papel comparable al de la Mater Dolorosa durante la Pasión. La búsqueda desesperada de su hija fue una iconografía clásica repetida con cierta frecuencia. La imagen de Ceres recorriendo la tierra con una antorcha en cada mano fue reinterpretada en la Edad Media como una alegoría de la Iglesia (con los dos Testamentos) que busca a las almas perdidas⁴⁵.

Ambas divinidades reunidas simbolizan, además, la abundancia de los bienes terrestres y, en presencia de Venus, como las representó Rubens, se refieren a la fuerza del amor. Para los pensadores neoplatónicos el amor de Venus podía ser terrestre o divino, imágenes evocadas en la conocida composición de Tiziano.

Geográficas de Indias, Madrid, 1881-1897, vol. II.

- 40 Ambas interpretaciones fueron igualmente polémicas y ocasionaron muchas dificultades a la Iglesia. El sacramento eucarístico la opuso a los reformados; la doctrina de la Inmaculada Concepción creó divisiones en su interior. Ver Y. Hirn: *The sacred shrine. A study of the poetry and art of the Catholic Church*. Londres, 1958, p. 128. Y el exhaustivo estudio de S. Stratton: *op.cit.* (Nota 35), p. 1, n. 1 y 2.
- 41 La comparación del éxtasis dionisiaco con el divino la desarrolló Marsilio Ficino en el prefacio a la *Teología Mística* de Dionisio el Aeropagita. El sincretismo clásico-cristiano llegó a extremos en

De modo que la contemplación de la pareja de dioses aún pudo suscitar en las mentes ilustradas argumentos de una muy distinta dimensión filosófica⁴⁶.

9.1. El *decorum* de los dioses

Para el espectador actual, desprovisto de la cultura simbólica del siglo XVII, la presencia de Baco y Ceres en la Catedral puede causar sorpresa y conducir a errores de interpretación. La única descripción de los azulejos hecha en tiempos modernos vio en ellos, muy comprensiblemente, a las figuras de Adán y Eva⁴⁷. Ninguno de los autores coloniales que se ocuparon de la Catedral mencionaron los zócalos; y el contrato con Juan del Corral tan sólo cita cinco «países» a ser diseñados posteriormente⁴⁸. La aparente falta de *decorum* en el tratamiento de las dos figuras en relación al lugar donde están representados plantea, pues, un problema que merece ser examinado⁴⁹.

Aunque ya durante el Medioevo el desnudo fue empleado

el neoplatonismo renacentista con temas como el de «Porus consilii filius», en que Porus, el dios siempre ebrio de la Afluencia, es presentado como hijo del Consejo. Pero tales relaciones extrañas eran asumidas al convertir la ebriedad de Porus en la afluencia de ideas y ser éstas provistas por Dios (Pico). Ver E. Wind: *Pagan mysteries in the Renaissance*. Oxford, 1980, p. 62, 276 y ss.

42 La importancia de la bebida en los ritos religiosos quechuas ha sido destacada en los estudios antropológicos. Aparte del efecto embriagante que contribuye a una vivencia comunitaria del mundo mágico, la circulación de la chicha por el organismo de los oficiantes es un modo de participar en la circulación cósmica de las aguas del universo. Ver también notas 44 y 55.

43 Ver Solórzano y Pereira: *op.cit.* (Nota 5), p. 146.

44 La madre tierra (Pachamama), protagonista del ciclo de la vida y de la muerte, es también una noción cara al mundo quechua, cuya representación simbólica en el lenguaje culto derivado de la Antigüedad pudo haber interesado a un intelectual cuzqueño. La armonía sincrética con la población nativa por intermedio del arte religioso, fue una permanente preocupación de las autoridades eclesiásticas. Ver R. Goy y B. Condori: *Kay pacha: tradición oral andina*. Cuzco, 1976; y para el sincretismo: M. Marzal et al.: *El rostro indio de Dios*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, p. 197 y ss.

45 Así se describe en un anónimo *Ovide moralis* francés del siglo

ocasionalmente como atributo de ciertas virtudes (inocencia, pureza de los justos, amor divino, pobreza), el uso generalizado de la anatomía humana como instrumento expresivo fue una de las grandes conquistas del Renacimiento. El tema fue incorporado plenamente a todos los géneros artísticos, incluyendo el religioso, a partir del siglo XV, porque el humanismo se basó en una fe indestructible en la grandeza y en la dignidad del hombre cuya máxima expresión estética y filosófica se reflejaba en la representación armónica del cuerpo humano. El desnudo fue, para artistas como Leonardo o Cellini, la más perfecta de todas las formas⁵⁰. De ese modo se desterró prácticamente la noción medieval de la *nuditas criminalis* identificada con el paganismo y los vicios.

Pero el Concilio de Trento revirtió los términos y desde finales del siglo XVI se volvió, si no a una prohibición total, al menos a una drástica división entre arte religioso y arte profano. El primero debía evitar a toda costa la anatomía descubierta y la alusión a la Antigüedad; el segundo quedaba en libertad de retornar a los ideales del Renacimiento siempre y cuando les otorgara una interpretación ética. De ese modo, la desnudez de Baco fue utilizada en la literatura emblemática de corte moral como símbolo del poder del vino del que debía cuidarse el hombre virtuoso, ya que la bebida extraída de la vid consume con su ardor cuanto objeto se le aproxima y llega a revelar todo lo oculto desnudando (como la Verdad) el pensamiento del que bebe en exceso⁵¹. Aún transformado de ese

XIV; ver J. Seznec: *The survival of the pagan gods*. Princeton, 1972, p. 92 y ss.

- 46 Dionisio y Ceres ofrendan sus bienes a Venus para inflamar el amor («Sine Baccho et Cerere friget Venus», según Terencio). Ver: E. Wind: *op.cit.* (Nota 41), cap. IX.
- 47 La interpretación es plausible ante la sorpresa causada por la presencia de figuras masculinas y femeninas desnudas en un interior eclesiástico, tanto más cuando el fondo paisajístico se presta a ser confundido con el Edén. Ver A. San Cristóbal: *op.cit.* (Nota 31), p. 102-104.
- 48 Cobo y Vázquez de Espinosa escribieron antes de la colocación de los azulejos; Echave y Assu, aunque minucioso, no los citó, probablemente porque no servían a sus fines retóricos. Y el texto del contrato pasó por alto la descripción porque los diseños fueron ejecutados después de firmarse el documento. Ver B. Cobo: *Historia de la fundación de Lima* (1629). Monografías históricas sobre la ciudad de Lima. Lima, 1935, vol. I; Fr. A. Vázquez de Espinosa: *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Smithsonian Miscellaneous Collection, vol. CII. Washington, 1942; F. Echave y Assu: *op.cit.* (Nota 36).

modo, el tema de Dionisio no habría hallado jamás un lugar en el arte religioso del Viejo Mundo, porque habría sido visto como una evidente falta de *decorum* y de propiedad. Tratadistas como el cardenal Paleotti y G. P. Lomazzo, activos desde la segunda mitad del siglo XVI, señalaron claramente los límites a ser observados en esos temas⁵².

Siendo esto así, ¿a qué se debe su presencia en la capilla de la Inmaculada? Debe recordarse que el arte colonial se interesó muy poco en la mimesis como doctrina estética. Con excepción de un breve período a partir de la tercera década del siglo XVII, en Lima⁵³, la pintura, la escultura y las artes asociadas utilizaron un lenguaje formal idealizado, estilizado o expresionista, cuyo propósito era opuesto al de la imitación de la naturaleza. Por eso el diseño de la anatomía de ambas divinidades es esquemático y de difícil lectura (Figs. 6 y 7). Los rasgos corporales distintivos son confusos y su contemplación no revela a primera vista el género, la edad u otros pormenores individuales. Son fórmulas gráficas, esquemas conceptuales de los dioses antiguos; no una representación anatómica veraz. Al extremo que se puede afirmar que las imágenes no fueron interpretadas a los ojos de los espectadores de la época propiamente como desnudos, sino como evocaciones de una «idea» abstracta de los personajes mitológicos.

A partir del siglo XVII hubo una transformación progresiva en el comportamiento virreinal en relación a estos temas. El recurso de

- 49 El concepto de *decorum* se refiere a dos nociones centrales: la armonía entre un personaje (o una situación) y el modo de representarlo; y la propiedad del tema seleccionado para el lugar donde va a estar ubicado. Estas fueron ideas desarrolladas originalmente en el contexto de la teoría literaria griega (Platón, Aristóteles) y en la poética romana (Horacio, Cicerón). En el Renacimiento se extendieron a las artes plásticas, según el dicho de Horacio: *Ut pictura poesis*. Ver R. W. Lee: *Ut pictura poesis. The humanist theory of painting*. Nueva York, 1967.
- 50 La fe en la perfección ética y estética del cuerpo humano profesada por el Renacimiento encontró su más extremada y última aplicación al arte religioso en el *Juicio Final* (1536-41) de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, donde todos los personajes sin excepción estuvieron representados desnudos. El mural fue correctamente interpretado en sus días, inclusive por el Gran Inquisidor de Venecia, quien replicó a un crítico: «non vi cosa se non de spirito». Sin embargo, esta obra tan censurada por personas como el Aretino fue uno de los factores que motivaron

utilizar alegorías clásicas en contextos religiosos, públicos o académicos se convirtió cada vez más una formalidad, una exhibición de conocimientos teóricos no siempre bebidos en las fuentes originales. Asociar sabiduría con Minerva, fuerza con Hércules, amor con Venus y Cupido o rapidez con Mercurio se volvieron procedimientos automatizados en el discurso de la época y que no implicaban una asimilación genuina del significado que esas imágenes gozaban en la cultura de la Antigüedad. Por eso, con el tiempo, el método tendió a ser un hábito de asociación mecánica; una forma de sinonimia en vez de la aplicación de una simbología real. No obstante, en el caso aquí estudiado, la actitud americana se manifiesta casi como una escoliosis visual por la cual los azulejos de Dionisio y Deméter fueron percibidos con ojos mediatizados por un entramado ideológico que escondía su significado real y que lo sustituía por las nociones eruditas de un discurso peculiar del pensamiento teológico virreinal peruano. Sólo así se puede entender lo que de otro modo habría que interpretar como un gesto de heterodoxia y de falta de decoro que no se puede concebir viniendo de un hombre como Contreras Valverde.

Es necesario recordar que la mitad del seiscientos fue la época de la segunda oleada de extirpación de idolatrías lanzada por el obispo Pedro de Villagómez y apoyada por Fernando de Avendaño, visitador nombrado para Lima⁵⁴. La preocupación por la incorporación definitiva de la población nativa bajo el manto protector de la Iglesia fue un tema de meditación permanente de los mejores cerebros de la teología colonial, quienes deseaban ver en su institución titular el mismo desvelo por las almas descarriadas que sus antecesores medievales encontraron en la comparación con la imagen adolorida de Ceres buscando con dos antorchas a su hija Proserpina.

En último término, entonces, la iconografía de los azulejos revela

finalmente la reacción de la Contrarreforma. Ver K. Clark: *The nude*. Harmondsworth, 1960, p. 23, 204, caps. 1 y 2.

- 51 Figura en Alciato y en Solórzano Pereira. Ver A. Alciati: *Emblemata libellus*. Augsburg, 1531, Emblema XXV, y la edición de H. Green, Manchester, 1870; J. de Solórzano Pereira: *op.cit.* (Nota 5), p. 146, 147.
- 52 Ver J. Schlosser: *La literatura artística*. Ed.A.Bonet. Madrid, 1976, Libro VI, p. 365 y ss.
- 53 Ver F. Stastny: «Jaramillo y Mermejo, caravaggistas limeños». *Cielo Abierto*, 27, Lima, 1984; F. Stastny: «Un muralista sevillano en Lima». IV Seminario de Arquitectura Andalucía/América. Forma-

una independencia interpretativa ante el contexto cultural europeo que no fue factible que se diera sino en un medio histórico como el de la América colonial. Muy lejos de la corte y de la Inquisición metropolitanas, de la sujeción a las reglas de la academia y de los dictados de la iglesia de Roma, los autores americanos extrajeron de la asociación de la temática mitológica con el cristianismo los significados requeridos por un ámbito social diferente al que predominó en la distante Castilla. Fueron connotaciones que respondieron a fines de exteriorización retórica propios y que atendieron las demandas de evangelización siempre presentes. Se entiende así que el precedente ilustre del neoplatonismo fuera invocado por Contreras Valverde en el programa que ideó para la capilla, como modelo para los experimentos de sincretismo que algunos teólogos propiciaban en el arte religioso virreinal. Los símbolos mitológicos adquirieron así usos particulares y radicalmente desapegados de las convenciones europeas⁵⁵.

Por eso, al contrario de una copia fiel o ingenuamente acicalada propia de las regiones provincianas, se reconoce en estos azulejos una libertad de acción como las que se atreven a ensayar las periferias creativas, tan bien definidas por Jan Bialostocki⁵⁶.

9.2. *La chasse ... la licorne*

Finalmente, las escenas de cacería colocadas en el muro derecho de la capilla no revelan su significado con tanta claridad como lo hacen las composiciones relativas a los dioses. La venación de un animal manso como el ciervo (Fig.9), símbolo de piedad religiosa, deriva de la leyenda del unicornio extraída a su vez de los bestiarios medievales e interpretada por el popular libro de Honorius de Autun: *Speculum Ecclesiae*⁵⁷. En ese contexto poético, el unicornio, como alegoría del Hijo de Dios, representa a una criatura silvestre y tan rápida que la única manera de cogerla es por medio de la astucia, colocando una virgen cuya pureza lo atrae. Inducido de ese modo a buscar refugio, según el libro del Fisiólogo, el espíritu divino se encarna en la Virgen María⁵⁸.

El cazador en esa primera versión es el arcángel San Gabriel,

ción Profesional y Artes Decorativas en Andalucía y América, Sevilla, 1991, p. 75-85.

anunciador de la buena nueva; y los lebreles son las cuatro virtudes: misericordia, justicia, paz y verdad, que llegan al mundo con el Salvador. Por extensión, la montería representa la mansedumbre del Mesías que «se rinde por propia voluntad a quienes lo perseguían», según Honorius⁵⁹, vale decir a los actores y verdugos de la Pasión. La «chasse ... la licorne» pasa así de representar simbólicamente la encarnación de Jesús a la imagen figurada del cordero místico y su sacramento en el altar.

En la escena más cercana al retablo figura un venado perseguido; la del lado de Deméter, en cambio, tiene un jabalí (Fig.8). El primero está asociado a la simbología cristiana y a la castidad; el segundo representa lo opuesto (lujuria y fiereza), aunque posee también una relación con Diana, diosa casta⁶⁰. El cazador a caballo está acompañado por los cuatro perros simbólicos de las virtudes, cuya presencia confirma la intención alegórica de las composiciones. De ese modo, colocadas entre los dioses antiguos y el altar, las cacerías trazan un lindero entre aquéllos y la zona central de la capilla mariana. Al aludir casi secretamente al sacrificio de la Pasión, tejen una sutil transición entre el tema inmaculista referido a la encarnación divina por intermedio de María y el dogma de la encarnación sacramental de Cristo, este último figurado tan desusadamente –y en lugar semioculto– por los dioses paganos.

9.3. La fuente de agua viva

54 Ver P. Duviols: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima, IFEA 1971, p. 164 y ss.

55 El apoyo al sincretismo se basaba, en último término, en las recomendaciones de San Agustín y San Gregorio, en el combate inicial de la Iglesia por la evangelización de herejes y pueblos bárbaros. En el arte colonial peruano un grupo de iconografías originales como los arcángeles arcabuceros, revelan que hubo una seria preocupación por experimentar con esas posibilidades. Ver F. Stastny: «La pintura latinoamericana colonial frente a los modelos de Rubens». En: *Atti dal Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano* (1980). Roma, 1982, vol. I, p. 111-126; F. Stastny: «Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal». *Cielo Abierto*, 21, Lima, 1982, p. 41-55; R. Mujica: *Angeles apócrifos en América virreinal*. México, 1992. Ver también notas 42 y 44.

56 La diferencia cualitativa entre las nociones de provincia y periferia

Las fuentes que, según el contrato de 1656, estuvieron representadas en las jambas a cada lado de la puerta de la capilla, ya no se conservan. A diferencia de los demás azulejos, fueron las imágenes visibles con las cuales se encontraba el visitante cuando éste deseaba acercarse al retablo de la Inmaculada. La fuente, símbolo del agua viva, pertenece al lenguaje alegórico de la vida espiritual. Pero en la iconografía religiosa del siglo XVII estuvo asociada específicamente a dos significados: la *fons hortorum* del jardín de Salomón, cantada en las letanías de la Virgen y uno de los símbolos más usuales para referirse a la Inmaculada, y la fuente eucarística, por cuyas tazas discurre simbólicamente la sangre redentora del Mesías.

Al haberse perdido esos azulejos, no sabemos si efectivamente una de las fuentes fue ornamental y la otra estuvo coronada por un Crucifijo. Pero es probable que fuera así⁶¹. De esa manera, desde la puerta de ingreso se anunciaría a los visitantes el sentido global del programa iconográfico. Ambas fuentes figuradas correrían en un diálogo silencioso frente a los fieles, la una con el agua de la pureza de la Virgen Inmaculada y la otra con la sangre del Cordero místico, alusión directa a las dos encarnaciones divinas, cuyo fin último era confirmar la posición exaltada de María en el designio divino.

fue tratada por: J. Bialostocki: «Some values of artistic periphery». *World Art. Themes of unity in diversity*. Actas del XXVI Congreso de Historia del Arte. Pennsylvania, 1989, vol. I, p. 49-54.

- 57 El tema viene de fuentes remotas de la Antigüedad oriental referidas a una diosa madre virgen. Fue retomado en el Fisiólogo griego del siglo V y repetido en los bestiarios medievales, antes de ser incorporado por Honorius de Autun en su tratado, que fue usado como modelo por los artistas de los siglos XII y XIII. Ver E. Male: *The Gothic image. Religious art in France of the thirteenth century*. Nueva York, 1958, p. 39-40, 147-148.
- 58 Ver la edición de S. Sebastián: *El Fisiólogo*, atribuido a San Epifanio, seguido de *El Bestiario Toscano* (1587). Madrid, Ediciones Tuero, 1986.
- 59 Honorius de Autun citado en E. Male: *op.cit.* (Nota 56), p. 40.
- 60 El venado es modelo de castidad. El jabalí, simboliza habitualmente a la lujuria y se le representa pisoteado a los pies de la Castidad. Diana, sin embargo, utilizó alguna vez al jabalí como su emisario para vengarse del rey de Caledonia. No es infrecuente el uso de la oposición del ciervo con animales que representan la lascivia. Ambas escenas provienen de la tradición de los grabados de las *Venationes ferarum...* de J. van der Straet o Stradano. Ver M. S. Soria: *op.cit.* (Nota 17), p. 24-25. Para la

10. Conclusiones

El interés por los temas clásicos empezó en el Nuevo Mundo desde los tiempos iniciales, cuando el espíritu humanista aún reinaba entre misioneros y conquistadores cultivados. Un conocimiento genuino de la herencia greco-romana animaba a esos pioneros. Los ejemplos conservados se encuentran sobre todo en México, cuya conquista empezó antes y no tuvo el freno de las guerras intestinas que sufrió el Perú. Es fascinante comprobar que desde esa fecha temprana aparecen algunos intentos de fusión sincrética de motivos del arte clásico con tradiciones precolombinas, como sucedió en los murales de la Casa del Deán en Puebla, inspirados en los *Triunfos* de Petrarca⁶².

Fracasado ese primer intento humanista, en el siglo siguiente el tropo mitológico se vuelve un recurso retórico o satírico utilizado como un instrumento de amplificación de argumentos teológicos y políticos. El arte barroco es retórico por excelencia, y en América los temas clásicos se integran como figuras de composición alegórica, a menudo de una erudición vacua y de uso casi automático, pero que satisfacen las necesidades de expresión del sistema. No obstante, ocasionalmente, como en los azulejos de la capilla de la Inmaculada, los temas clásicos son reinter-pretados con una libertad sorprendente y aplicados a fines totalmente desusados que rompen los esquemas convencionales del *decorum* del Viejo Mundo. Se responde así a las necesidades más urgentes de la evangelización en el ámbito americano, para cuyos fines sincréticos se buscan antecedentes osados en el neoplatonismo renacentista.

Finalmente, con el advenimiento del rococó, la fábula mito-lógica

oposición simbólica con el venado, ver J. Cuadriello: «El poder universal de Cupido». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, 1996, n° 68, p. 26-27 y ss.

- 61 El contrato da a entender que las fuentes fueron diferentes entre sí y que repetían otras dos que Corral hizo para el palacio virreinal. Una estuvo colocada a la derecha del retablo de palacio y la otra a la izquierda. Eso puede entenderse si se considera que la de la derecha en palacio debió ser, por razón de jerarquía, la de Cristo crucificado. Y la de la izquierda, en segundo lugar, la dedicada a la Virgen. En la capilla de la Catedral estuvieron dispuestas en

se transforma en ornamento, pretexto para escenas galantes y campestres. Pierde así temporalmente su sentido moral o histórico. No obstante, al final del siglo XVIII, con el advenimiento de la Ilustración a América, un retorno a un conocimiento más genuino de la Antigüedad tiende a restablecerse. El uso de *La Calumnia* de Apeles en la época del Conde de Superunda anticipa ese renacer que se va a manifestar más adelante con la reiteración de nombres y temas clásicos en las publicaciones cuyos debates conducirán a la emancipación política.

Si para ilustrar el fenómeno americano deseáramos proseguir el símil del automóvil ideado por Panofsky, se podría afirmar que en el siglo XVI se intentó construir un modelo original de coche adaptado a la realidad del Nuevo Mundo. Al abandonarse ese proyecto, en el siglo siguiente se extrajeron las piezas antiguas del cajón de la historia, para emplearlas con fines didácticos y para propósitos distintos a los de la locomoción, dedicándolos a usos retóricos en contextos religiosos, literarios, áulicos o de alusión sincrética. Y, finalmente, en el siglo XVIII se procedió a resucitar el viejo modelo, pero más bien como un ornamento curioso o como un disfraz, tal como, por ejemplo, se utilizan hoy los antiguos autos con su apariencia pintoresca en las ceremonias de bodas⁶³.

sentido inverso, ya que la capilla, por su dedicación a la Inmaculada, debió colocar en el lugar preferencial (derecha) a la fuente dedicada a María.

62 Los triunfos, según el modelo petrarquiano y dedicados al Amor, Castidad, Tiempo y Muerte, se combinan sincréticamente en esos murales con una emblemática animal proveniente de la mitología azteca y en algunos casos de Europa. Ver E. Palm: «El sincretismo emblemático en los Triunfos de la Casa del Deán». *Heimkehr ins Exil. Schriften zu Literatur und Kunst*. Colonia, 1992, p. 91-100.

63 Las posibilidades de construcción de un nuevo modelo inspirado en los ideales antiguos a partir del proyecto republicano serían tema de otro estudio.

La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI

Gorki Gonzales Mantilla

I. Presentación

Son diversas las impresiones que el hallazgo de los «nuevos territorios» produjo en los europeos recién llegados, así como diversa era la realidad «descubierta». Están aquéllos en quienes se suscita la imagen de un mundo idealizado, en el cual los indios aparecen como seres felices, que viven «...en la Edad del oro, desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortal dinero, sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud ninguna acerca del porvenir»¹. Pero la idea del «buen salvaje» presente en esta inicial percepción, sin embargo, no duró mucho ni fue unívoca. Así, hubo también quienes sostuvieron por el contrario, que «esta gente destos indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren o se ausentan e van al monte; porque su principal intento (...) era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales»².

Las imágenes, en uno u otro caso, explican los esfuerzos para dar sentido a esta nueva y compleja realidad. En ella, la forma como serían vistos y tratados los indios, cubrió un espacio importante y prioritario en el universo de preocupaciones surgidas con motivo de este descubrimiento. Es por esto que el solo hecho de haber encontrado una comunidad de seres humanos ocupando los

- 1 ANGLERÍA, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. Trad. de Agustín Millares Carlo. México, José Porrúa e Hijos, 1964, Lib. II, cap. IV, p. 21.
- 2 FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias*. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela. Madrid, Editorial Atlas, 1959, Lib. IV, cap. II, t. I, p. 197.

«nuevos territorios» hizo que el conjunto de problemas políticos y económicos, consustanciales a la naturaleza de la empresa colonizadora, se vincularan de manera definitiva al tratamiento jurídico al que habría de someterse a sus habitantes.

El presente trabajo se propone analizar uno de los problemas más importantes para el Derecho y el pensamiento jurídico del siglo XVI. Se trata de precisar los elementos conceptuales que han permitido la construcción de la noción jurídica de persona atribuida al indio, a partir de la tradición del *ius commune*. Se incluyen en este análisis las formulaciones que, situadas al margen de este sistema, litigaron permanentemente con él y lograron filtrarse a su interior. En suma, el estudio tiene por objeto establecer la vigencia del concepto de persona de base romanística como eje para la consideración jurídica del indio.

Si bien el tema tiene un obligado marco histórico de referencia, el perfil de análisis propuesto prioriza el énfasis en la identificación y estudio de los problemas jurídicos. Para tal efecto, el razonamiento empleado tiene su punto de apoyo en el desarrollo de la noción jurídica de persona proveniente del Derecho romano, presente en forma sistemática a través del Derecho común desde las primeras manifestaciones jurídicas en el nuevo orden. Las formulaciones teóricas de Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas son el núcleo conceptual a partir del cual se discute la problemática en mención.

II. La noción hombre-persona: las definiciones y el debate

El trato con los naturales fue sin duda el aspecto medular en el proceso de organización de la construcción política en los territorios del «nuevo mundo». La constelación de los distintos intereses de la Corona, la Iglesia y los colonizadores demuestra, más aún, que la obtención del control político sobre la población indígena tenía que ser la cuestión predominante, pues ésta era el requisito para el control económico de los recursos de las nuevas regiones y sus habitantes³.

3 PIETSCHMANN, Horst. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española en América*. México, Fondo de Cultura

Esto explica en términos inmediatos que los objetivos políticos y económicos tuvieran que compartir la escena con lo discutido en la vía de lo jurídico y teológico. En efecto, si las tierras americanas hubieran estado despobladas, el problema de los españoles se habría reducido a establecer los términos para la ocupación y posterior colonización de las mismas, pero la presencia de comunidades de «hombres infieles» ocupando esos territorios hizo que el panorama se tornara cargado de problemas de diversa naturaleza⁴.

Económica, 1989, p. 109. Por otra parte, es de precisar que cuando se produce el arribo del primer viaje de Colón en 1492, el objetivo prioritario de la empresa como tal, y de los Reyes Católicos, es expansivo y económico. Lo que no significa que el ánimo de evangelizar las nuevas tierras no estuviera presente, pero será recién a partir de 1493, con las bulas «Inter Caetera» o Bulas Alejandrinas, que éste se hará patente. Aunque es preciso indicar que la búsqueda de este tipo de respaldo en la Iglesia, tuvo detrás intereses igualmente políticos y económicos, pues estaba encaminada a consolidar la soberanía de las tierras que se descubriesen en el futuro y a la exclusividad en el comercio y la navegación en dichos territorios y sus mares aledaños. Véase RUMEU DE ARMAS, Antonio. «La libertad del aborigen americano», en *Estudios sobre política indigenista española en América*. Valladolid, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, 1975, t. I, p.49-50.

- 4 ICAZA DUFOUR, Francisco de. «De la libertad y capacidad del indígena». En *Revista de Investigaciones Jurídicas*. Año 17, México, 1993, p. 37. En tal sentido, ha precisado Silvio ZAVALA, que cuestiones como la justicia de los títulos de la invasión española, con todo lo que eso implicaba, es decir, la apropiación de los bienes y tesoros encontrados en los nuevos territorios, así como la justicia de la guerra efectuada contra los indios, forman parte del primer ciclo de problemas que tuvieron que afrontarse, apenas producido el arribo de los españoles a las costas americanas. Véase *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935, p. 1-10.

En este contexto, se explica el hecho de que, a la vuelta del primer viaje de Colón, los Reyes Católicos se preocuparan por conseguir la consagración papal de sus derechos sobre las tierras descubiertas y por descubrir. Además de producir el efecto deseado, la respuesta papal no puso en tela de juicio la capacidad racional de los naturales de los territorios recién descubiertos, pero tampoco la afirmó de manera contundente. En cualquier caso, se sostiene que las gentes «...que pacíficamente viven, y que según dicen andan desnudos y no comen carne ; y (...) las tales gentes, habitantes de las antedichas islas y tierras, creen en un Dios creador que esta en los Cielos, y parecen bastante

II.a. El *ius commune* como contexto

Es de precisar que el sentido de la expresión *ius commune*, cuyo origen proviene del Derecho romano clásico, fue utilizada para aludir a la regulación jurídica de aplicación general, frente a una de aplicación especial para casos o clases de personas determinadas⁵. Fue el jurista Gayo (siglo II d.C.) quien otorgó al término un significado más complejo, adoptándolo para expresar un Derecho usado por todos los pueblos, respecto de otro utilizado exclusivamente por determinado pueblo⁶. Al inicio de sus Instituciones (1.1), Gayo establece en forma clara los términos de tal contraposición:

Todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres usan en parte su propio derecho y en parte un *derecho común* a todos los hombres. Así, pues, lo que cada pueblo constituye como derecho para sí mismo, es *derecho propio* de la misma ciudad y se llama derecho civil, como derecho propio de esa ciudad; mas lo que razón natural constituye entre todos los hombres es observado por igual entre todos y se llama derecho de gentes, como derecho que usan todas las gentes.

Las Instituciones y el Digesto de Justiniano recogen el texto de Gayo junto a otro semejante de Ulpiano⁷, y ambos servirán como base para la discusión de los juristas medievales en torno a la existencia de un Derecho de aplicación universal frente a otro de

aptos para recibir la fe católica y serles enseñadas buenas costumbres...». De este modo, la soberanía concedida por el Papa Alejandro VI, estuvo subordinada a la evangelización de los habitantes. Cf. MORALES PADRÓN, Francisco. *Teoría y leyes de la Conquista*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, p. 165-179.

5 El derecho especial más característico es el previsto, por ejemplo, en D.28.3.7, que se refiere al testamento de los militares. Véase el prólogo de Alejandro Guzmán Brito en BRAVO LIRA, Bernardino, *Derecho común y Derecho propio en el Nuevo Mundo*. Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1989, p. XI.

6 *Ibid.*, p. XII.

7 El pasaje del libro I de las Instituciones de Ulpiano, conservado en D.1.1.6, dice: «El derecho civil es aquel que ni se aparta en todo del natural o de gentes ni se adapta totalmente a él. Así pues, cuando añadimos o sustraemos algo al *derecho común*, lo convertimos en derecho propio, es decir, civil».

aplicación restringida a una comunidad y originado en ella misma⁸. Aunque es preciso anotar que ya el propio Justiniano, al momento de codificar el conjunto de reglas e instituciones jurídicas del pueblo romano (*ius Romanum*⁹), establece su identificación con el *ius commune* para todos los hombres, pues es finalmente a causa de éstos que se constituye el Derecho (*ius hominum causa constitutum*)¹⁰. Esta perspectiva operativa que fija la vinculación del *ius commune* con el *ius Romanum*, permite sostener su función sistemática y de unificación del sistema hacia el futuro.

En tal sentido, desde fines del siglo XI, como consecuencia del énfasis puesto en los estudios del Derecho romano y del Derecho canónico en varias universidades de Europa, se produce un derecho

- 8 BRAVO LIRA, *op. cit.*, p. XIII. Desde otra perspectiva ORESTANO ha señalado que para el Derecho romano clásico el *ius commune* aparece como resultado de la contraposición con el *ius militare*, en orden a las especiales disposiciones que regulaban el testamento de los militares, tal como se desprende de D.7.28.3; D.3.29.1. De manera que el *ius militare* se opone al *ius commune* como *ius singulare*, lo cual no significa otra cosa que ambos conceptos son correlativos y se explican uno en función del otro. No habría necesidad de determinar la existencia de un *ius commune* si no existiese un *ius singulare*. No existiría una norma calificable como *ius singulare* si no existiese una norma más general que en esta relación deviene como *ius commune*. Ver: ORESTANO, Ricardo. *Ius Singulare e Privilegium in Diritto Romano. Contributo storico-dommatico*. Tolentino, 1937, p. 24-27. Mas de cualquier forma, lo que interesa a nuestros efectos es que el *ius commune* es usado como un complejo de normas que regula de manera general, es decir, en tanto representa un derecho que vale uniformemente para todos aquellos a quienes no se aplica la norma del *ius singulare*.
- 9 En realidad la expresión *ius Romanum* cumple una función sistemática y universalizante. Con ella se alude al conjunto de problemas personales y espaciales o de relación con el sistema jurídico; así mismo, el concepto es utilizado para confrontarlo con la realidad externa al sistema (de manera dinámica), para incluirla en éste o excluirla. Ver: CATALANO, Pierangelo. *Diritto e Persone*. Torino, G. Giappichelli Editore, 1990, p. 90.
- 10 Refiriéndose al *ius commune*, Sandro SCHIPANI advierte que: «tal *ius* encuentra en la designación *ius Romanum*, la expresión sintética, puntual, operativa, que fija el perfeccionamiento de la unidad del sistema de Justiniano» en devenir expansivo. Véase «Il Diritto Romano nel Nuovo Mondo». Estratto da *Il Diritto dei Nuovi Mondi*, Génova, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1994, p. 56-57.

con pretensiones de validez general, llamado por eso mismo Derecho común. Este Derecho se considera superior a los derechos propios de cada nación, grupo, región o reino, y se expande junto a ellos¹¹. La penetración del Derecho romano en los «nuevos territorios» tuvo entonces una doble vía. La desarrollada por el Derecho castellano que tuvo vigencia en América, debiendo poner especial énfasis en el caso de las Siete Partidas, y junto a ellas, la doctrina de los juristas que concurren a elaborar el derecho específico de Indias.

II.b. La unidad jurídica del concepto hombre-persona

En este contexto se identifica el sentido que guarda la consideración jurídica de la noción de persona. Una primera forma de encarar el problema en esa perspectiva aparece en la línea de los principios expresados por la propia reina Isabel en su codicilo de 1504¹², que en forma temprana permiten percibir el uso de la categoría hombre-persona¹³, precisamente para hacer frente al trato cruel e inhumano del que eran objeto los indios; es decir, como bien precisa Bravo Lira¹⁴, una categoría proveniente del Derecho romano aplicada a pueblos completamente ajenos a esa tradición.

Por otra parte, la veracidad del trato inhumano al que eran sometidos los indios será recogida en el célebre sermón de fray

11 GARCÍA GALLO, Alfonso. *Estudios de Historia del Derecho Privado*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982, p. 28.

12 BATAILLON, Marcel, y SAINT LU, André. *El padre de las Casas: la defensa de los indios*. Barcelona, Editorial Ariel, 1976, p. 76. En opinión de estos autores, la reina Isabel conjuró a sus sucesores, en un codicilo célebre, no sólo a respetar la obligación de evangelizar a los indios, sino que también insiste en que sean tratados con humanidad. «Sea su principal fin ...procurar inducir y traer a los pueblos de ellas y los convertir a nuestra Santa Fe Católica ...y no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra firme ganadas y por ganar, reciban agravios algunos en su persona y bienes, mas mando que sean bien y justamente tratados...» Codicilo de Medina del Campo, 23 de noviembre de 1504, citado por: BRAVO LIRA, *Derecho común y Derecho propio en el Nuevo Mundo*, p. 196.

13 *Ibid.*, p. 197.

14 *Loc. cit.*

Antonio de Montesinos, el primer domingo de adviento de 1511 en la isla Española, reiterado en la homilía siguiente, y que según se desprende del discurso estaba de «alguna forma institucionalizado en el sistema de encomiendas»¹⁵. Mas lo que interesa recalcar es que el sentido del texto de este sermón, revela con crudeza el centro de la definición del problema en los primeros años de la colonización: la condición humana de los indios. No es casual, por ello, que el fraile dominico se pregunte: «Éstos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?»¹⁶. Las palabras del Padre Montesinos representan en cualquier caso la exacta conceptualización del largo debate en torno a la caracterización jurídica de los indios. Tal como advierte Schipani¹⁷, es la unidad de base presente en la noción de hombre, propia del sistema del *ius Romanum/commune*, que reacciona y se instituye como el núcleo contra el cual se enfrentan los diversos planteamientos que se levantarán en forma adversa¹⁸.

El antecedente inmediato de esta perspectiva se identifica en las Siete Partidas. En ellas se define el estado de los hombres, sin perder de vista el contenido concreto de la noción, reconociendo a todos los seres humanos al interior de la misma, independientemente de las divisiones por razón de estatus, nacimiento o género. El principio reza de la siguiente manera:

El estado de los omes e la condicion dellos, se departe en tres maneras. Ca o son libres o siervos, o aforrados a que llaman en latín libertos. E a un y ha otro departamento. Ca o

- 15 GARCÍA, Antonio. «El sentido de las primeras denuncias». En *La ética en la conquista de América*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 72. Fueron las reales cédulas fechadas en Alcalá de Henares el 20 de marzo de 1503 y en Zaragoza el 29 de marzo del mismo año, las que organizaron el sistema de trabajo forzado a través de las encomiendas, como se puede ver en KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, vol. I (1493-1592), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 9. Los indios serían reunidos en aldeas, catequizados y civilizados bajo la autoridad de un español encomendero, que les garantizaba también justicia y protección; a cambio, serían sometidos a un servicio forzado, por turno, bajo las órdenes de los caciques.
- 16 LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Madrid, Aguilar, s. f., Lib. 3, cap. IV, p. 25.
- 17 SCHIPANI, Sandro. «Il Diritto Romano nel Nuovo Mondo», p. 70.
- 18 *Loc. cit.*

son nascidos, o por nascer... (Partida IV, Título XXIII).

La definición otorgada por las Siete Partidas es clara, no obstante su rudimentario lenguaje. Al lado del reconocimiento del hombre como expresión que indica el estado natural de todos los seres humanos, libres, siervos y libertos; nacidos o por nacer (Part.IV.23), se encuentra el uso de la palabra «persona», para indicar la referencia concreta al hombre que en cada caso actúa en la vida jurídica, tal como se desprende cuando se afirma que «*E tiene muy grande pro en conoscer, e en saber el estado de los omes, por que mejor pueda ome departir e librar lo que acaesciere en razón de las personas dellos*» (Part. 4.23.2).

Ahora bien, como ha precisado Catalano¹⁹, la noción jurídica concreta de hombre que proviene de *homines*, además de ser característicamente romana, es antiquísima. Precisamente esta noción es la que da lugar al título V del Digesto de Justiniano (*De statu hominum*) y se encuentra conectada a las nociones también concretas de *liberi, servi, cives Romani, ingenui, libertini, qui in utero sunt*, etc., a las cuales permite tutelar. Por lo tanto, son hombres los libres y los esclavos (Gayo 1.9), los *cives* romanos y los extranjeros, los que se encuentran bajo la patria potestad (*alieni iuris*) o los que están fuera de ella (*sui iuris*), los nacidos o por nacer.

Cuando los juristas empezaron a utilizar el término persona²⁰, según lo precisa Orestano²¹, querían indicar un aspecto del hombre en cuanto tal, en ese sentido, se recuerda a Gayo (I.9) cuando afirma: *et quidem summa divisio... personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sun aut servi*²². Por ello, para los juristas romanos antiguos las nociones de *homo* y de *persona* evidencian distintos aspectos de una misma realidad concreta: el hombre.

19 CATALANO, Pierangelo. *Diritto e Persone*, p. 167.

20 La palabra «persona», siguiendo a Albanese, es de origen etrusco, y alude originariamente a la máscara teatral. En su aplicación jurídica se utiliza para designar al ser humano en cada una de sus posibles roles, es decir, como varón o mujer, libre o siervo, ciudadano o extranjero. Véase ALBANESE, Bernardo. *Le persone nel Diritto Privato romano*. Palermo, Pubblicazione del Seminario Giuridico dell' Università di Palermo, 1979, p. 8.

21 ORESTANO, Ricardo. *Il problema delle persone giuridiche in Diritto Romano*. Torino, G. Giappichelli, 1968, p. 9.

Este es el sentido del párrafo de Hermogeniano en D.1.5.2, «*Quum igitur hominum causa omne ius constitutum...*»²³, que además de servir de motivo de fondo al orden a partir de la cual se construye el sistema mismo, se refiere a todos los hombres individualmente considerados.

La unidad de base de la noción hombre-persona, presente en el ordenamiento jurídico romano, según afirma Schipani²⁴, ha permitido que «los *servi* puedan transformarse en *liberi* y *cives* por voluntad de un ciudadano que ejercita así concretamente la soberanía de la cual él participa...»; pero, más aún, se ha instituido como base ideológica para dar respuesta a ciertas posturas jurídicas y filosóficas que, como la aristotélica, intentaron defender la esclavitud por naturaleza.

La noción hombre-persona, se ubica entonces, como categoría sistemática²⁵ que permite organizar el conjunto de datos normativos del ordenamiento jurídico, y su valor, por ello, no es genérico o puramente expositivo, sino dogmático. La presencia inicial de la categoría jurídica de hombre irá progresivamente haciendo su aparición con matices de definición más intensos. En junio de 1537

- 22 En textos sin contenido técnico-jurídico, «persona» viene utilizada también para indicar colectividad de hombres (*persona civitatis*, *persona coloniae*). No obstante ello, en todo caso se trata de un uso metafórico que alude siempre al hombre como equivalente de persona: Ver CATALANO. *Op. cit.*, p. 169.
- 23 «Así pues, como todo derecho haya sido constituido por causa de los hombres, trataremos primero del estado de las personas, y después de las demás cosas, siguiendo el orden del Edicto perpetuo y aplicándoles títulos adecuados y conexos, según lo permita la naturaleza de la cosa» (Trad. de Alfonso García del Corral).
- 24 SCHIPANI, Sandro. *Derecho Romano: codificación y unificación del Derecho*. Bogotá, Universidad del Externado, 1983, p. 55-56.
- 25 La carga de la «sistemática», viene referida a la función desarrollada por algunas categorías jurídicas, en el sentido que sirven para institucionalizar una tipología y orden en la experiencia jurídica. Permiten constituir categorías expositivas que ordenan normas e instituciones en torno a los núcleos expresados por ellas, tendientes a su vez a convertirse en conceptos jurídicos generales. En tal sentido, el concepto jurídico de persona incluye el tratamiento de libres y esclavos (Gaio 1.9 ss.; J. 1.3 ss.), comprende además el tratamiento de la patria potestad, del matrimonio y de la adopción (Gaio 1.55; J. 1.9 ss), de la manus (Gaio 1. 143 ss.; J.1.13 ss.) y de la curatela (Gaio 1. 198 ss.; J.1.23). Véase SCHIPANI, Sandro. *Derecho Romano: codificación y unificación*

la bula *Sublimis Deus*²⁶ fija doctrinariamente los términos de la consideración racional del indio y confirma la existencia de la unidad de la categoría jurídica de hombre²⁷, proveniente de la vía del Derecho romano cristiano y de su evolución a través del *ius commune*:

El Dios sublime ama tanto a la raza humana, que El mismo ha creado al hombre de manera tan sabia para que pueda participar no solamente en las cosas que otras criaturas puedan gozar, sino que le ha dotado con la capacidad para alcanzar el inaccesible e invisible bien supremo y contemplarlo cara a cara; (...) Nos... consideramos convencidos, que los indios son hombres verdaderos y que no solamente son capaces de entender la fe católica sino, que según tenemos entendido, desean vehementemente recibirla (...) los dichos indios y todos los otros pueblos que posteriormente sean descubiertos por los cristianos, por ningún concepto podrán ser privados de libertad o propiedades aun

del Derecho, p. 32-42.

26 La bula *Sublimis Deus* es el fruto de un proceso de reacción en contra del trato inhumano que se venía dando a los aborígenes, el mismo que incluía la creencia de que los indios no eran capaces para la fe y no tenían la capacidad para vivir por sí solos, sino que requerían estar permanentemente sometidos. Ver: HANKE, Lewis. *El Papa Paulo III y los indios de América*. México, Editorial Jus, 1992, p. 19-23. En torno a la idea de la incapacidad de los indios, Alberto de la Hera advierte citando al Padre Remesal que: «Para que no hubiese que les argüir (a los que hacían grandes estragos entre los indios) *vinieron a negar un principio tan caro y evidente como que los indios eran hombres*, y con esto respondían a quienes les afeaba el término que usaban ellos y el robarles sus personas, hijos y haciendas, como quien no tenía más dominio sobre lo uno o lo otro que las fieras del campo. Esta opinión diabólica tuvo principio en la isla Española, y fue en gran parte para agotar los antiguos moradores de ella, y como toda la gente que se repartía por todo este nuevo mundo de las Indias pasaba primero por aquellas islas, que era en este punto entrar en una escuela de Satanás para deprender este parecer y sentencia del infierno. Lleváronla muchos a México y sembráronla por la comarca, y principalmente los soldados que entraban a descubrimientos y conquistas y nuestra provincia de Guatemala estuvo bien infeccionada de ella». LA HERA, Alberto de. *Los Derechos espirituales y temporales del Nuevo Mundo*. México, Editorial Jus, 1992, p. 102-103.

27 SCHIPANI, S. «Il Diritto Romano nel Nuovo Mondo». p. 70-71. En igual sentido, LA HERA, *Los Derechos espirituales y temporales*

cuando estuvieran fuera de la fe, y que podrán libre y legítimamente disfrutar de su libertad y la posesión de sus propiedades y no podrán por ningún motivo ser reducidos a esclavitud pues si de otro modo sucediera, ello sería nulo y sin efecto²⁸.

Vemos que son tres los puntos sobre los cuales incide con especial énfasis: a) la capacidad de los indios para recibir la fe y la necesidad de que se les dé a conocer, b) la prohibición de reducirles a esclavitud, pues son libres por naturaleza, y c) la prohibición de privarles de sus bienes. Los términos explícitos en el título doctrinal de la bula resumen la consideración de la naturaleza humana como la base para alcanzar el perfeccionamiento a través de la fe. Y se acentúa el sentido de esta consideración unitaria al sostener que todos los hombres son capaces de la misma²⁹.

Esta posición se ha de reflejar años después en las Leyes Nuevas, cuando se sanciona que los indios «...*sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros como lo son...*»³⁰, retomando una antigua instrucción de los Reyes Católicos³¹. De manera que el concepto unitario de hombre viene conscientemente readquirido en consonancia con el documento pontificio citado³².

La fuerza de este razonamiento condicionó el marco teórico en el cual habrían de moverse los argumentos para afirmar los derechos de los habitantes de los nuevos territorios. Más aún, se instituyó

del Nuevo Mundo. p.95

28 Traducida del latín al español por el Padre Mariano Cuevas, S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México, D.F., Biblioteca Porrúa, 1975, doc. XVIII, p. 84-86.

29 LA HERA. *Los Derechos espirituales y temporales del Nuevo Mundo*, p. 180-181.

30 KONETZKE. *op. cit.*, p. 145.

31 Instrucción al comendador frey Nicolás de Ovando, gobernador de las islas y tierra firme del Mar Océano. En: KONETZKE, *op. cit.*, p. 4-5. La afirmación es similar a la contenida en las Leyes Nuevas: « ... Nos deseamos que los indios se conviertan a nuestra santa fe católica y sus ánimas se salven. (...) direís de nuestra parte a los caciques que Nos queremos que los indios sean muy bien tratados como nuestros buenos súbditos y vasallos...».

32 SCHIPANI, «Il Diritto Romano nel Nuovo Mondo», p. 71. Es importante anotar, según precisión de este mismo autor que, las Nuevas Leyes «constituiscono un rinnovato sforzo di traduzione in un

como el núcleo contra el cual habrían de enfrentarse los argumentos que pugnaban por restringirlos o negarlos. La noción del indio como persona vinculó los efectos jurídicos de los demás problemas de la colonización española en América³³.

II.c. El problema de la condición humana del indio y el concepto de Derecho natural

Sin embargo, el discurso oficial que en lo jurídico mantuvo la línea de principios a los que nos hemos referido, no tuvo necesariamente un correlato en los hechos. Las diferencias entre los hechos y el Derecho empiezan a hacerse visibles no bien arribaron los primeros europeos al «nuevo continente». En esto jugó un rol importante la diversa actitud de los españoles frente a la nueva realidad, por razones tocantes a la distinta formación personal o intereses de cada cual respecto de ella. Por otra parte, la distinta naturaleza y situación de los indios en razón de sus diferencias étnicas, físicas y culturales, hicieron que el problema que planteaban no siempre fuera el mismo, así como la consideración de los indios por parte de los españoles tampoco fue siempre la misma.

Está claro que los problemas jurídicos planteados por el arribo de los españoles a las costas del «nuevo mundo» exceden por su magnitud y peculiares circunstancias los cuadros del Derecho tradicional y positivo³⁴. El asunto habría de merecer la atención y deliberación de una junta de letrados, canonistas y teólogos. De este reexamen, resulta que el punto de articulación entre el orden jurídico y la concepción general estará constituido por el Derecho natural. Sobre la base de éste debía edificarse el orden jurídico positivo, que se integraba también, a través de él, en una concepción unitaria del Universo³⁵. De este modo, la determinación de un problema como el de naturaleza racional de los indios, sólo podría

complesso organico di disposizioni, destinati all' applicazione, della ininterrotta linea del diritto comune, del suo unitario concetto di uomo, che quindi non si modifica, ma viene consapevolmente riacquisito».

33 ZAVALA, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, p. 56-57.

34 GARCÍA-PELAYO, Manuel. Estudio preliminar a Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los*

ser tratado en esta nueva dimensión.

En este marco, el auspicio y la opinión de diversos cronistas, juristas y teólogos prominentes, incidió severamente en la consideración de la capacidad y libertad del indio, marcando la línea de separación con los principios provenientes del Derecho romano. En otras palabras, fijada la condición de ser humano del indio y, en cuanto tal, persona, fue materia de cuestionamiento su capacidad racional para asimilar las costumbres occidentales y entender la religión.

Resulta importante, por ello, establecer los alcances de su cuestionamiento, así como los argumentos que le hicieron frente, pues está claro que entre éstos se cuenta la concepción unitaria de la consideración de persona de origen romanista. Es de la posición asumida frente al Derecho natural que derivaría, en buena parte, el carácter otorgado al status del indio a nivel de las propias normas del ordenamiento jurídico posterior. Al respecto, las opiniones más importantes, y en la perspectiva indicada, son las de Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. A ellos nos referiremos por separado, puntualizando esencialmente en el tema materia de estudio.

[1] JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490-1573)

Sepúlveda, además de un representante de la Escolástica, es un hombre de formación renacentista que lee a Aristóteles en su idioma original y traduce al latín *La Política*. Como fiel discípulo del Filósofo, trata el problema de las relaciones de los españoles con los indios de manera semejante a como los griegos solían situarse ante los bárbaros³⁶.

Para Sepúlveda existe una plena identificación entre ley divina y ley natural. «Todo lo que se hace por derecho o ley natural, se puede hacer también por derecho divino y ley evangélica». Mas, en una visión que busca secularizar el contenido de la ley natural, explica que ésta es una participación de la ley eterna en la criatura racional, impresa por Dios y por la naturaleza en el corazón del

indios. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 4-5.

35 *Ibid.*, p. 7.

36 ZAVALA, Silvio. *La filosofía política de la conquista de América*.

hombre. Define la ley eterna como la voluntad de Dios que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. En consecuencia, la ley natural es la recta razón que permite la inclinación al deber y aprueba las obras virtuosas³⁷.

La ley natural declara en la conciencia de los hombres de bien lo que es bueno y justo, pero a esto se mantienen ajenos todos aquellos que han corrompido la recta naturaleza con malas costumbres³⁸. Así, el Derecho natural se restringe a 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 naturaleza³⁹, esto es, el contenido del Derecho natural.

Para Sepúlveda no todos los hombres y pueblos participan del Derecho natural por su condición de tales⁴⁰, «pues ninguna nación hay de las que son y se llaman civilizadas que no observe la ley natural»⁴¹; por lo tanto, del Derecho natural sólo participan los pueblos civilizados. Obsérvese que Sepúlveda identifica el Derecho natural humano con el Derecho de gentes⁴², ya que éste coincide con el sentir de los pueblos civilizados, es decir, rige las relaciones de todos los pueblos, a excepción de aquellos tan bárbaros que deben considerarse al margen de la humanidad⁴³. En este punto, precisamente, radica la particular visión que Sepúlveda tiene de la naturaleza del indio: «... la índole y costumbres de estos *hombrecillos* tan bárbaros, incultos e *inhumanos*, (...) y eso que todavía no hemos hablado de su impía religión y los nefandos sacrificios en que veneran como Dios al demonio, a quien no creían tributar ofrenda mejor que corazones humanos...»⁴⁴.

Por lo tanto, la noción de ley natural no puede comprender a quienes se encuentran, por sus costumbres, tan alejados de lo que manda la razón y obliga la ley divina, en suma, a pueblos tan incivilizados como los encontrados en los nuevos territorios. La

México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 58.

37 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 59 y 67.

38 *Ibid.*, p. 69.

39 *Ibid.*, p. 9

40 *Ibid.*, p. 12.

41 Citado por CASTILLA URBANO, Francisco. «Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización». *Revista de Indias*. Vol. LII, núms. 195/196. Madrid, 1992, p. 336.

42 GARCÍA PELAYO, Manuel, *op. cit.*, p. 8.

visión de Sepúlveda del indio como insecto, bestia o, en el mejor de los casos, hombrecillo, grafica el grado de incivlización en el que se encuentra. Pero, así mismo, es la demostración de su inobservancia de la ley natural, justificando en este sentido la ubicación del indio al margen de las elementales condiciones de vida jurídica indispensables para su respeto por los demás y para justificar su conquista y dominación⁴⁵, inclusive por medios violentos⁴⁶.

En estos términos, está claro que para Sepúlveda los indios no son insectos o animales, pues si así fuera, no tendría sentido la argumentación para establecer las causas justas de la guerra en su contra o, menos aún, el hecho de estimar que nada mejor pudo suceder a estos bárbaros

...ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya virtud y religión los han de convertir de *bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos*, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos, en probos y adoradores del verdadero Dios⁴⁷.

Resulta evidente, sin embargo, que la noción de humanidad de Sepúlveda se encuentra atravesada por una esencial restricción que supone la existencia de gradaciones y que por ello limita la condición de ser humano del indio, ubicándolo en una situación cualificada o intermedia, hasta que se vaya haciendo más humano y florezca en él la probidad de costumbres y la religión cristiana⁴⁸.

[2] FRANCISCO DE VITORIA (1492-1546)

Vitoria sigue con bastante fidelidad los ejes de Tomás de Aquino en la teoría del Derecho natural⁴⁹. En tal sentido distingue la

43 *Ibid.*, p. 9.

44 SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. 111.

45 *Ibid.*, p. 12.

46 Para Sepúlveda la ley divina y la natural obligan a que «...a estos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos a nuestra dominación para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa» (*Ibid.*, p. 117).

existencia de una ley natural, Común a todos los hombres por el sólo hecho de serlo, y una ley divina perfeccionadora de la ley natural⁵⁰. En este punto radica una de las principales diferencias del pensamiento de Vitoria respecto del de Sepúlveda. De este modo, en la base del pensamiento vitoriano está la consideración del indio como parte de la humanidad, pues asume que «la naturaleza ha establecido el parentesco entre todos los hombres»⁵¹. Por lo tanto, pese a su estado de barbarie⁵², los indios no dejan de ser hombres «prójimos de los españoles, como surge del Evangelio»⁵³.

Al lado de esta noción, que alude a la existencia de derechos inalienables y cuya raíz es identificable, por cierto, en la línea de pensamiento que viene del Derecho romano, Vitoria sostiene que, si bien el Derecho natural regula las relaciones entre todos los individuos, existe un Derecho de gentes que rige las relaciones entre todas las naciones y que se deriva del Derecho natural⁵⁴. «Dice la Instituta (*De jure naturale et gentium*): se llama derecho de gentes el que la razón natural constituyó entre todas las naciones»⁵⁵.

Este punto de vista permite sostener que el núcleo de la construcción conceptual de Vitoria estuvo constituido por el *ius gentium*, retomado y estudiado en la trilogía de origen romanista *ius naturale*⁵⁶ / *gentium*⁵⁷ / *civile*⁵⁸, lo que supone que el Derecho de gentes que deriva del Derecho natural aparece como un ordenamiento racional de relaciones humanas entre diversos pueblos, con el objeto de satisfacer las exigencias y necesidades de socialización. Se trata de un ordenamiento que se presenta como universal, a pesar de la

47 *Ibid.*, p. 133

48 *Ibid.*, p. 173.

49 SANCHO IZQUIERDO, Miguel, y HERVADA, Javier. *Compendio de Derecho Natural*. Navarra, EUNSA, 1981, t. II, p.268.

50 ICAZA DUFOUR, «De la libertad y capacidad del indígena», p. 36.

51 VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Buenos Aires/México: Espasa Calpe Argentina, S.A., 1947, p. 105.

52 Vitoria llega a decir: «Por lo que creo que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales». *Ibid.* Primera parte, p. 61.

53 *Ibid.*, p. 104.

54 *Ibid.*, p. 102.

pluralidad de sus partes y la diversidad de las formas históricas en las cuales se puede expresar. Más aún, se presenta como un ordenamiento necesario, no siendo concebible fuera de él otras formas de relaciones entre los pueblos y sus respectivos ordenamientos nacionales (*ius civile*)⁵⁹.

En la medida que se trata de un ordenamiento universal y necesario, en el pensamiento de Vitoria el Derecho de gentes se presenta como idéntico a sí mismo, a pesar de la diversidad de sus formas en el espacio y el tiempo, y a pesar de sus connotaciones y variables, lo cual no le impide extenderse también a otros pueblos, como los de los «nuevos territorios», creando una única comunidad universal de seres humanos. En este contexto, la natural existencia de una pluralidad de pueblos determina una natural comunicación⁶⁰, sobre la cual se funda la obligación de mantener recíprocas relaciones⁶¹.

De cualquier forma, es como consecuencia del desarrollo de esta última perspectiva que Vitoria establece un conjunto de títu-

- 55 La cita es directamente a las Instituciones de Justiniano, cuando se afirma que: «El derecho se divide en civil o de gentes. Todos los pueblos regidos por leyes y costumbres tienen un derecho que en parte les es propio, y en parte es común a todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo se exclusivamente, es propio de los individuos de la ciudad, y se llama derecho civil; mas el que una razón natural establece entre todos los hombres y se observa en casi todos los pueblos, se llama derecho de gentes, es decir, de todas las naciones» (I.1.2.1)
- 56 La definición que nos provee el Digesto, y que reproducimos para un mejor manejo del problema es: «Derecho natural es aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es peculiar del género humano, sino común a todos los animales, que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves» (D.1.1.1.3).
- 57 La definición de las Instituciones de Justiniano se reafirma en el Digesto, así: «Derecho de gentes es aquel que usan todos los pueblos humanos; el cual fácilmente se diferencia del natural, porque éste es común a todos los animales, y aquél sólo a los hombres entre sí» (D.1.1.1.4).
- 58 «Derecho civil es aquel que ni se aparta del todo del natural o del de gentes, ni en absoluto se conforma con él y así, cuando añadimos o quitamos algo al derecho común, hacemos el derecho propio, esto es, el civil» (D.1.1.6).
- 59 PANEBIANCO, Massimo. «La recezione del *ius gentium* in America Latina». En *Cultura Iberica e Diritto Romano*. Sassari, Università di Sassari, Società Sassarese per le Scienze Giuridiche, 1980-81, p. 152. De cualquier forma esta línea de razonamiento discrepa

los, a los que da el calificativo de legítimos, los cuales orientan por otros derroteros la ética de la ocupación española de América⁶². Mas lo que nos interesa y salta a la vista en este mismo contexto, es la inserción de una contradictoria caracterización — fundada en la naturaleza— de los indios, poco antes considerados parte de la humanidad y prójimos de los españoles. Dice Vitoria que: «estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios...»⁶³, lo que los hace precisamente inaptos para entender el significado del Derecho de gentes. Y es que:

Por derecho natural son comunes a todos, el agua corriente, el mar, los ríos y los puertos y por derecho de gentes es lícito atracar en ellos. De ello resulta que estas cosas son públicas y comunes y que, por lo tanto, su uso no puede vedarse a nadie, y, por lo tanto, los bárbaros ofenderían a los españoles si se lo prohibieran en sus regiones⁶⁴.

Si en un principio para Vitoria, el haber oído hablar de «tantas

ampliamente con la expuesta por Guzmán Brito, para quien Vitoria desarrolla una perspectiva de la ciencia del Derecho natural independizada del Derecho civil romano. Ver Prólogo a BRAVO LIRA, *op. cit.*, p. XXVIII.

60 La idea de la comunicación natural está presente en documentos oficiales. Esto se desprende de la Carta de Carlos V de 1543, a los caciques indios. Veamos: «Y porque nos deseamos tener con vosotros toda amistad y buena confederación, para que habiendo conformidad, todos sirvamos a Dios como debemos, les hemos dado todo nuestro poder cumplido [a los portadores] para que puedan con vos [los caciques] hacer cualesquier concordias y asientos, para que haya entre nos y vosotros verdadera amistad, y mucha benevolencia, y entre nuestros súbditos y los vuestros, toda hermandad y compañía; y vuestras tierras gocen de lo que en nuestros reinos Dios ha criado, que allá no tengáis, y lo que en los ingenios y la industria de nuestros súbditos en todos los siglos ha hallado, e inventado. De lo cual creemos, que cuando tengáis entera noticia, tendréis mucho contentamiento. Y también esperamos que como la suma sabiduría de Dios en todas las partes del mundo cría cosas de mucho provecho para los hombres, y en cada provincia de da a los naturales de ella ingenios e industria bastante, habrá algunas cosas en esa vuestra tierra, de que nuestros reinos sean aprovechados y reciban beneficio; por lo cual huelgan de os ir a ver y llevar las cosas». ZAVALA, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, p.15.

61 PANEBIANCO, *op. cit.*, p. 153.

62 HERNÁNDEZ, Ramón. «La hipótesis de Francisco de Vitoria». En

hecatombes humanas, de tantas expoliaciones de hombres inofensivos...»⁶⁵, le permite dudar de la justicia de la conquista, esto no le impedirá al final introducir en la categoría de ser humano del indio una condición natural negativa, que pesa como razón de fondo entre las justificaciones de la conquista bajo justo título. Mas no se debe pasar por alto que para Vitoria el estado de barbarie no es un resultado de la incapacidad natural, sino más bien una consecuencia de la mala educación⁶⁶. Por lo tanto, las deficiencias observadas en la naturaleza de los indios, son susceptibles de modificación a través de la educación y la religión⁶⁷. Se puede concluir entonces que, dejando a salvo la condición racional de los indios, Vitoria acepta sin embargo la presencia de elementos que inciden negativamente en su consideración integral de ser humano, específicamente en cuanto concierne a su capacidad.

[3] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566)

La defensa de la condición racional del indio tendrá su mayor exponente en el Padre Bartolomé de las Casas. La base sobre la cual se articula su pensamiento, no sólo es el resultado de una investigación teórica, sino más bien la expresión de su propia experiencia vital en los nuevos territorios. En este sentido hay que advertir que la postura lascasiana está teñida de un compromiso, tal como resulta de la lectura de sus escritos, con la defensa de los derechos del indio.

Para Las Casas existe un Derecho natural que es común a todas las gentes, al igual que el Derecho de gentes es común a todos los pueblos y naciones, «sean cristianos y gentiles, y de cualquier secta, ley, estado, color y condición que sean, sin ninguna diferencia...»⁶⁸. La ley natural está estrechamente vinculada a una visión humanista radical, cuya fuente se encuentra en el Dere-

La ética en la conquista de América. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 362.

63 VITORIA, *op. cit.*, Tercera parte, p.108.

64 *Ibid.*, p. 104.

65 *Ibid.*, p. 46.

66 «Por lo que creo que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales»

67 Vitoria afirma que son razones de caridad las que influyen en la necesidad de gobernar a quienes por su condición de barbarie se encuentran prácticamente en un estado de amencia o idiocia: es por su bien. (*Ibid.*, p. 119-120). Ver igualmente el comentario

cho romano clásico; es por ello que, citando a Cicerón⁶⁹, Las Casas sostiene que:

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición... todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatros interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño... Todo esto dice Tulio en el libro I de *Legibus*...⁷⁰.

Ahora bien, para Las Casas, la ley racional se conforma a la ley divina, que la perfecciona, y en tal sentido: «... aunque los hombres al principio fueron todos incultos, y, como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimos tienen innata, como los haya criado Dios racionales, (...) se han de mover y atraer hacia el ejercicio de la virtud las racionales criaturas»⁷¹. El hombre, como criatura de Dios, ha sido hecho a su imagen y semejanza, ser racional. Por ello, Las Casas reacciona contra la fácil calificación de bárbaros, y de incapaces, que algunos juristas y teólogos atribuían a los pueblos que no pertenecían a su cultura ni a su religión, pues se desprende que en su concepto de Derecho natural —que no se desliga a la formulación ciceroniana—, el hombre se define por su razón, la misma que es común a todos los

sobre este punto en: ZAVALA. *La filosofía política de la conquista de América*, p. 100.

68 LAS CASAS. *Historia de Indias*, Lib. I, cap. XLVI, t. I, p. 233.

69 Es significativo el hecho de que Las Casas se apoyara en Cicerón para el desarrollo de su posición sobre la unidad jurídica de la consideración del hombre. Como sostiene Guzmán Brito, «a través de Cicerón hablaba la estirpe romana, dominadora del mundo entonces conocido, y que en consecuencia pudo haber concebido una suerte de noción de superioridad por sobre las demás estirpes al modo en que los griegos la concibieron para sí, en razón de su ostensible y evidente primacía cultural. Cicerón mismo no ocultaba el sentimiento de la superioridad política del pueblo romano...», pero ya vemos que esa suprema valoración fue plenamente compatible con la idea de que lo que verdaderamente define al hombre como tal es su razón, y que cualquier definición del hombre vale para todos, porque «nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos» (Cic., *De Legibus* 1,10,29). Ver: GUZMÁN BRITO, Alejandro. «La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico

seres humanos sin distinciones.

Es de precisar, por ello, que en el contexto del humanismo propugnado por Las Casas, el iusnaturalismo teológico se reencuentra con la consideración jurídica de hombre del Derecho romano. Afirma en tal sentido que: «Desde el principio del género humano, todos los hombres ... por derecho natural y de gentes fueron libres ... y no sujetos a servidumbre⁷²». La igualdad de base en la noción de hombre le permite afirmar a Las Casas que los indios gozan de plena capacidad racional, «tanto porque en ellos concurren todas las causas naturales para ello, como porque históricamente se ve que efectivamente lo son y lo han sido, según se revela en su modo de vida»⁷³. Como es evidente, esta forma de argumentación secularizante demuestra no sólo que los indios participan con todas sus consecuencias en dicha naturaleza racional⁷⁴, sino que la consideración de humanidad no acepta términos medios. En tal sentido, para Las Casas, el hombre es de una naturaleza racional que se actualiza o no plenamente, pero que no admite grados de ningún tipo, y el indio se ubica en esa noción de humanidad sin ninguna limitación.

III. El indio entre la libertad y la esclavitud

¿En qué medida la presencia de la noción jurídica de persona sirvió como mecanismo de resistencia, ante la presión de posiciones que pugnaban por establecer divisiones y niveles de discriminación, sosteniendo la existencia de factores naturales que afectaban negativamente la capacidad del indio y su consideración integral como persona?

romano de la época clásica». En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. Valparaíso, 1991, p. 27-29.

70 LAS CASAS. *Historia de Indias*, Lib. II, cap. LVIII, p. 334.

71 *Ibid.*, prólogo, t. I, p. 14-15.

72 LAS CASAS. *De regia potestate*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcarraga. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, p. 16.

73 Según Bartolomé de las Casas: «El continente, que son todas estas regiones indianas, es felicísimo y favorable a la naturaleza y condición humana ...». A ello agrega: «todas estas indias son

Consideramos aplicable al presente análisis la perspectiva⁷⁵ según la cual los conceptos jurídicos se clasifican en: a) fundamentales, en tanto suponen nociones primarias que desarrollan o concretan las notas características del sistema o *ius*, y b) derivados, que reciben su cualidad jurídica por la relación que tienen con una noción jurídica primaria. En esa dirección, el concepto jurídico de persona, al que nos estamos refiriendo, «es fundamental o básico, lo que significa que su entidad jurídica no radica en un concepto jurídico superior, sino en un concepto ontológico en el que se explica la última realidad de lo jurídico»⁷⁶. En otras palabras, se trata de un concepto sistemático que desarrolla notas características del *ius*, lo cual permite asumir que a la persona se le atribuya una dimensión jurídica *per se*. Así, dada la unidad de base de la noción hombre-persona, se desprende una natural correspondencia entre lo ontológico y lo jurídico, coincidencia que ciertamente no desconoce la diferencia formal intrínseca.

Por todo ello, observamos dos características en este proceso. La primera, es consecuencia del carácter sistemático de la noción jurídica de persona. Brevemente se puede afirmar que su presencia en los términos precisados en el párrafo anterior va a impedir que se geste una posición en la cual el concepto jurídico de persona devenga como concesión del ordenamiento jurídico, es decir, un concepto cuyo contenido hubiera podido ser variado a voluntad del legislador. Probablemente las consecuencias jurídicas generadas por esta posibilidad hubieran agravado aún más la condición social del indio. En segundo lugar, la unidad de base en la consideración jurídica del indio como persona se instituye como

las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres...y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana, de las del mundo». En *Apologética Historia Sumaria*. México, Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, Vol. I, p. 169 y 108.

74 «Como pues aquestas naciones sean de su naturaleza tan benignas, quietas y mansas y ajenas de ser perturbadas sus ánimas de la ira, que es pasión impeditiva del entendimiento, manifiesto es que por la carencia natural que tiene della, por esta causa natural no podrán ser impedidos en los actos del entendimiento natural». De donde Las Casas deduce no solamente la capacidad intelectual de los indios, sino su especial aptitud para la vida intelectual y científica, así sostiene: «...porque aquestas gentes por la mayor parte (...) son para las ciencias más que otros hábitos». *Ibid.*, p. 166-167,190-191.

un núcleo expansivo, de manera que a lo largo de los momentos más significativos del debate analizado, esta línea de principios sirve para sustentar la plena capacidad racional de los indios dada su condición de hombres, pero además se filtra y opera como factor de resistencia y contradicción, al cual deberán enfrentarse posiciones tan opuestas como las de Sepúlveda.

La discusión sobre la naturaleza humana de los indios estuvo estrechamente vinculada al debate sobre la libertad de los mismos. Podría decirse que de ambos aspectos surgen los elementos que servirán para caracterizar la capacidad y los atributos de la categoría de persona, que habría de reconocérsele al indio. Es preciso establecer, por ello, los referentes que operaron como marco conceptual de este segundo problema, ya que ello permitirá tener una imagen completa del panorama en el cual se ubica la consideración jurídica del indio como persona.

III.a. La igualdad natural de los hombres en el Derecho romano

Interesa remarcar que el problema tiene un punto de atención cuyo soporte se encuentra en el Derecho romano clásico. Más aún, la libertad como estado natural del hombre se encuentra reconocida desde los *mores majorum*, en la época en que la gentilidad era la estructura social predominante en el régimen político de la ciudad⁷⁷. De este modo, la condición de hombre libre en la tradición romana era una situación estable desde muy antiguo⁷⁸.

La esclavitud como institución ajena a la condición natural de los hombres, cuya naturaleza es común, sean libres o esclavos, se encuentra en el pensamiento de juristas como Venuleyo⁷⁹, de cuya formulación en D.48.2.12.4⁸⁰ se puede desprender que la igualdad resulta precisamente de que, más allá de la libertad o esclavitud, todos los hombres tienen una naturaleza común. El esclavo, entonces, por limitación legal estaría fuera del alcance de la Ley Pompeia sobre el parricidio, pero debido a su naturaleza común, la mencionada ley se le aplicará cuando matare a quienes hubieran sido jurídicamente sus ascendientes y cognados, de no haber sido

75 HOYOS CASTAÑEDA, I.M. *El Concepto jurídico de persona.*

esclavos.

Lo propio resulta del pensamiento del jurista Florentino⁸¹, quien en D.1.5.4⁸² pone de manifiesto que la libertad es una facultad natural y que la servidumbre es una institución contraria a la naturaleza. Igual reconocimiento está presente en Claudio Trifonio⁸³, para quien en D.12.6.4⁸⁴ la libertad pertenece expresamente al Derecho natural y, casi en el mismo sentido que Florentino, establece que la esclavitud fue introducida por el Derecho de gentes. Más adelante, en D.40.11.2⁸⁵, Elio Marciano⁸⁶ interpreta que con la ingenuidad se restituye al manumiso al nacimiento como si fuera libre, pues en este estado estaban todos los hombres al principio, y sólo después fue que algunos comenzaron a nacer como siervos por efecto de haberse introducido la esclavitud.

Por todo ello, bien apunta Schipani que el debate sobre la libertad de los indios alcanza a poner en cuestión el concepto de la unidad de la naturaleza del hombre, y como consecuencia de ello, el tipo de relación que dicha naturaleza mantendrá con el Derecho⁸⁷. En tal sentido, la visión que está detrás del reconocimiento del problema

Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989, p. 35.

76 *Ibid.*, p. 527.

77 HANISCH ESPÍNDOLA, Hugo. «La defensa de la libertad en el Derecho romano». En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, IX, Valparaíso, 1984, p. 13.

78 *Ibid.*, p. 13-14.

79 Jurista del tiempo del emperador Adriano (117-138), también fue contemporáneo de Pomponio y Gayo. La obra de este autor fue citada frecuentemente por juristas posteriores y utilizada, más tarde, en el Digesto de Justiniano. Ver: GARCÍA GARRIDO, Manuel. *Diccionario de jurisprudencia romana*. Madrid: Editorial Dykinson, 1982, p. 318.

80 «Mas por todas las leyes son declarados reos los esclavos, excepto por la ley Julia de la violencia privada, porque en virtud de esta ley los condenados son castigados con la confiscación de la tercera parte de los bienes, cuya pena no es aplicable al esclavo. Y lo mismo se ha de decir en cuanto a las demás leyes, en que se impone pena pecuniaria, o también la capital, que no corresponden a las penas de los esclavos, así como la relegación. Tampoco la ley Pompeya sobre el parricidio, porque el primer capítulo comprende a los que hubieren matado a sus ascendientes o cognados, o a sus patronos, cuyas circunstancias por lo que se refiere a las palabras de la ley, no concurren en los esclavos; pero cuando la naturaleza es común se les castiga igualmente también a ellos. Asimismo Cornelio Sula fue autor de que el esclavo no

de la libertad de los indios, presente desde las primeras normas que habrán de favorecer la libertad de los mismos⁸⁸, mantiene un nivel de coherencia con el principio de la consideración unitaria del ser humano⁸⁹, y además se encuadra dentro de los principios generales del Derecho común civil, al amparo de un doble presupuesto lógico dogmático: de una parte, el reconocimiento de la vigencia de este derecho para regular las relaciones mantenidas con los indios, y en segundo lugar, la unidad de base prevista por tal derecho, fundada por razón del hombre, que se divide en *libres* y *servis*⁹⁰.

Así, la libertad constituye la línea máxima de valor que discrimina a las personas⁹¹, a la vez que su condición natural. Por su parte, la esclavitud es, pues, una imposición contra la naturaleza, y si *summa* es la división entre libres y esclavos, superior es la

deba ser admitido como reo por la ley Cornelia sobre las injurias, pero le amenaza extraordinariamente una pena más dura».

- 81 Jurista del siglo II d.C., fue contemporáneo de los emperadores Marco Aurelio y Cómodo. Escribió un libro de Instituciones. Ver: GARCÍA GARRIDO, Manuel, *op. cit.*, p. 140.
- 82 «Libertad es la natural facultad de hacer a lo que le place a cada cual, salvo si algo se prohíbe por la fuerza, o por la ley. La esclavitud es una constitución del derecho de gentes, por la que ninguno está sujeto contra la naturaleza del dominio ajeno (...)».
- 83 Claudio Trifonio fue miembro del consejo imperial de Septimio Severo, emperador entre los años 193 y 211 d.C.
- 84 «Si lo que el señor debió a un esclavo, se lo pagó ya manumitido, aunque creyendo que le estaba obligado por alguna acción, no lo podrá, sin embargo, repetir porque pagó una deuda natural; porque así como la libertad se contiene en el derecho natural, y la dominación fue introducida por el derecho de gentes, así se ha de entender naturalmente en la condición la razón de lo debido, o de lo no debido».
- 85 «A veces aún los nacidos esclavos se hacen ingenuos por disposición del derecho en virtud de un hecho posterior, por ejemplo, si un libertino hubiere sido restituido por el príncipe a su condición natal. Porque se los restituye ciertamente a aquella condición natal en que estuvieron todos los hombres en un principio, no a aquella en que nace cuando hubiese nacido esclavo; pues éste, por lo que se refiere a todo el derecho, es considerado lo mismo que si hubiese nacido ingenuo; y ni su patrono puede ir a su sucesión. Y por esto no suelen los emperadores restituir a cualquiera su condición natal, sino consintiéndolo el patrono».
- 86 Jurista del siglo III d.C. Escribió una obra de instituciones en 16 libros, una obra de Digestos en 7 libros y algunas otras obras

relevancia de la categoría común que los une⁹². En este contexto, cabía formalmente la excepción aplicada al caso de los indios sometidos a esclavitud por causa de «buena guerra».

III.b. La esclavitud natural y el argumento aristotélico

Sin embargo, las especificidades planteadas por la nueva realidad van a producir un desbordamiento de los principios emanados del Derecho común, según lo expuesto en la discusión sobre el problema de la naturaleza humana del indio. En este sentido, el debate que pone en cuestión la dimensión en la cual la esclavitud aparece como un hecho ajeno a la naturaleza de los seres humanos, es producto de una argumentación ajena al sistema. De ahí que la influencia de estos postulados, en su litigio permanente con la consideración unitaria del hombre del Derecho romano, será decisiva en la configuración jurídica de la consideración de persona del indio.

En realidad, en el fondo de la discusión está el problema de la igualdad natural de todos los hombres. Dicho en otros términos, si se acepta que hay seres humanos por naturaleza esclavos frente a otros también por naturaleza amos, se puede llegar a aceptar en consecuencia que al interior del género humano existen desigualdades esenciales, esto es, desigualdades concernientes a la estructura del ser humano mismo, independientes de las diferencias provenientes de las desigualdades accidentales. En suma, es en estas desigualdades esenciales y naturales que la esclavitud encuentra su fundamento⁹³.

monográficas. Fue contemporáneo del emperador Antonino Caracalla. Ver: GARCÍA GARRIDO, Manuel, *op. cit.*, p. 234.

87 SCHIPANI, Sandro. «Il Diritto Romano nel Nuovo Mondo», p. 64.

88 Tal es el caso de la real cédula del 20 de junio de 1500, en la cual los reyes mandan que todos los indios que Pedro Torres tenía en depósito, «...los cuales agora mandamos se pongan en libertad», y se restituyan a los países de su naturaleza. Ver KONETZKE, *op. cit.*, p. 4. Este mismo discurso está presente a lo largo de todas las normas que se han ocupado del problema de la libertad de los indios, incluyendo las Leyes Nuevas.

89 SCHIPANI, *op. cit.*, p. 66.

90 *Loc. cit.*

91 ALBANESE, Bernardo. *Le persone nel Diritto Privato Romano*, p.

En cambio, si por el contrario se entiende que la esclavitud no es natural, las diferencias esenciales no existen y, por lo tanto, los hombres son iguales. Por ello, el problema de la esclavitud en esta óptica, que es la utilizada por quienes se han ocupado de fundamentar el sometimiento de los indios a la misma, atañe centralmente a la igualdad del género humano⁹⁴. Esto último lo vemos con claridad en el pensamiento de Sepúlveda, quien a partir de ello sustentará la esclavitud natural de los indios.

Ahora bien, la noción de esclavitud que impregna el pensamiento teológico y canónico desarrollado en Europa del siglo XIII al siglo XVI tiene su origen en la filosofía política de los griegos, en especial en la *Política* de Aristóteles⁹⁵. En tal sentido, la manera de encarar el problema de la esclavitud de los indios tuvo como premisa una perspectiva filosófica, que partía de las diferencias que existen entre los hombres en cuanto al uso de razón. El texto específico sobre el cual van a girar las interpretaciones y cuestionamientos es el siguiente:

El que es capaz de prever con la mente, es naturalmente jefe y señor por naturaleza; y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones, es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses... Por eso dicen los poetas que es justo que los griegos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza⁹⁶.

Los esfuerzos de quienes se comprometieron en este debate estuvieron orientados a establecer una línea de razonamiento que tuviera como marco conceptual la discusión sobre: a) la esclavitud tiene un carácter natural que radica en las diferencias que existen entre los seres humanos en cuanto al uso de la razón; b) los esclavos por naturaleza son aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse.

El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, como ya quedó dicho anteriormente, parte de considerar que el contenido del Derecho natural se restringe a la opinión de los hombres doctos o

19.

92 SCHIPANI, *op. cit.*, p. 61.

93 GUZMÁN BRITO, Alejandro. «La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico romano de la época clásica»,

filósofos, de tal manera que son los pueblos de superioridad natural y ética los que deben determinar aquello que sea justo por naturaleza⁹⁷. Con la premisa advertida, Sepúlveda establece que la ley natural declara en la conciencia de los hombres de bien lo que es bueno y justo, mas no sólo en los cristianos, «sino en todos aquellos que no han corrompido la recta naturaleza con malas costumbres, y tanto más cuanto uno es mejor y más inteligente»⁹⁸. Luego escribe en alabanza de Aristóteles, «cuyos preceptos... han sido recibidos por la posteridad con aprobación tan unánime que no parecen ya palabras de un solo filósofo, sino sentencias y opiniones comunes a todos los sabios»⁹⁹. Reparando en esto último, como advierte García Pelayo¹⁰⁰, existe para Sepúlveda un nivel de identidad entre las opiniones de Aristóteles y el Derecho natural mismo.

Esta proclamada adhesión al pensamiento aristotélico¹⁰¹ explica entonces que el argumento de la noción de la esclavitud natural y la justicia de la guerra emprendida contra los pueblos de cultura inferior, como demuestra García Pelayo, son prácticamente una traducción del libro primero de la *Política* de Aristóteles. Sobre este particular, el planteamiento central de Sepúlveda es el siguiente: a) que el dominio y potestad, siendo de muchos géneros como el del padre sobre los hijos, el del marido sobre su mujer o el del señor sobre sus siervos, se fundan en recta razón y tienen su base en el Derecho natural; b) que la mencionada jerarquía se reduce al principio de que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto.

Existen, entonces, de una parte, los hombres perfectos, sanos de alma y cuerpo, que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales: éstos por naturaleza son señores¹⁰². Pero, por otra parte, existen los viciosos y depravados, en los que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito a la razón, que son tardíos y perezosos de entendimiento, aunque ten-

p. 17-18.

94 *Loc. cit.*

95 ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*, p. 42.

96 ARISTÓTELES. *Política*. Lib. I, cap.1, citado por BACIERO, Carlos. «Conclusiones definitivas de la segunda generación», en *La ética en la conquista de América*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 420.

gan fuerzas corporales para cumplir las obligaciones necesarias: éstos son por naturaleza siervos, «y es justo y útil que lo sean, y aún lo vemos sancionado en la misma ley divina»¹⁰³. En el primer caso se encuentran los españoles y, por supuesto, en el segundo se ubican los indios¹⁰⁴.

En suma, concluye Sepúlveda, es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades¹⁰⁵. De este modo, para el polemista castellano la esclavitud tiene su fundamento en el Derecho natural y de gentes, en virtud de la norma que dice que «las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a poder de los vencedores»¹⁰⁶.

97 GARCÍA-PELAYO. Estudio preliminar a *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 9

98 *Ibid.*, p. 67.

99 *Ibid.*, p. 69

100 *Ibid.*, p. 23.

101 Es la que caracteriza su posición frente al problema de la libertad de los aborígenes americanos y, como precisa García Pelayo, la raíz de su distanciamiento con la Escolástica, «pues si la ley natural está escrita en el corazón de todos los hombres, aunque sean griegos o escitas, si es conocida directamente por la razón sólo por la calidad del ser humano, es evidente que dentro de esta naturaleza no puede encuadrarse aquella que divide a los hombres en señores y siervos por naturaleza. La doctrina de Sepúlveda respecto a los indios arrastra dentro de sí esta

contradicción». *Ibid.*, p.24.

102 *Ibid.*, p. 83-85.

103 *Ibid.*, p. 85. Adviértase el viraje que hace Sepúlveda para buscar respaldo, más allá del pensamiento aristotélico, en la ley natural y divina.

104 La base de este razonamiento es el concepto de superioridad cultural presente en el pensamiento de Sepúlveda. Esta perspectiva lo lleva a sostener que es comprensible, si se conoce «...las costumbres y la naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y *estoy por decir que de monos a hombres*». *Ibid.*, p. 101.

105 *Ibid.* p. 87.

106 *Ibid.*, p. 159.

Consideración de la costumbre en la doctrina jurídica virreinal. De la valoración clásica a su impugnación moderna

Carlos Ramos Núñez

1. Consideraciones preliminares

Hasta antes de la emergencia de los códigos, nuestra tradición jurídica se encontraba dominada por la distinción entre dos modos típicos de producción normativa: la costumbre y la ley. La costumbre, en el imaginario colectivo de los juristas modernos, representa el modo espontáneo, natural, inconsciente e informal, contrario al Derecho reflexivo, artificial, consciente y formal que encarna la ley¹. La costumbre encarna el Derecho que nace directamente de los conflictos existentes en una determinada sociedad, la ley el Derecho que nace de la sociedad a través de la intermediación de un poder organizado: el Estado. La fuerza de la cual deriva aquélla descansa en la tradición, la fuerza de la segunda reposa en la voluntad dominante racionalmente organizada. La costumbre es impersonal, la ley susceptible de personificarse en el soberano de turno. A contracorriente del desdén y la desconfianza hacia la costumbre, no existe sociedad organizada en la que estos dos momentos de la producción jurídica no se encuentren, en menor o mayor medida, presentes.

La historia de la costumbre es la historia de la función y la eficacia de sus reglas. De allí que dicha historia debe diferenciarse de la historia doctrinaria sobre la costumbre, que alude al modo en el cual los juristas han valorado la función y la eficacia del Derecho consuetudinario. Las dos historias no coinciden necesariamente. No puede olvidarse que la doctrina jurídica tiene fines no sólo descriptivos, sino también prescriptivos. En los países, como el

1 Norberto Bobbio, voz «Consuetudine», en la *Enciclopedia del Diritto*, t. IX, Milano, Giuffré Editore, 1961, p. 426-442.

nuestro, bajo la influencia de la tradición romanista, dominados por la recopilación justiniana, la recopilación hispana e indiana y, finalmente, por la codificación decimonónica, la doctrina, sobre todo la doctrina moderna, ha subvalorado el elemento consuetudinario en la formación del Derecho². Su mayor preocupación ha sido imponerle límites o justificarlo a partir del reconocimiento legislativo o judicial. A pesar de la apasionada (y desafortunada) reacción de la Escuela Histórica contra la omnipotencia o el absolutismo legislativo (el término fue acuñado por Paolo Grossi)³, el estudio del Derecho consuetudinario hoy en día se halla confiado casi exclusivamente a la doctrina del Derecho internacional, donde, por último, el concepto de Derecho espontáneo ha suministrado el principal instrumento contra la concepción tradicional de Derecho positivo.

La costumbre, sin embargo, tuvo en la tradición romana-canonística un sitio importante, pues fundaba su valor jurídico en el prestigio del sujeto político a quien debe su existencia: el pueblo, considerado, por excelencia, como el órgano típico de producción jurídica⁴. Bajo este aspecto, el Derecho consuetudinario no se distingue del Derecho legislativo: el fundamento de su fuerza es el mismo, es decir, la voluntad popular. La diferencia es simplemente de postura: en la formación de la ley la voluntad del pueblo es expresa (directa o indirectamente); en la formación de la costumbre, tácita. En un célebre pasaje de Hermogeniano (Digesto 1, 3, 35)⁵, donde se equipara la dignidad de ambas fuentes, la costumbre es llamada *tacita civium conventio*. En otro pasaje, Juliano coloca a la ley y a la costumbre sobre el mismo plano con estas palabras:

- 2 No obstante su antigüedad, tres espléndidos estudios en torno a la doctrina de la costumbre en la tradición romano-canonista resultan fundamentales. El clásico estudio de uno de los principales exponentes de la Escuela Histórica, Puchta, *Das Gewohnheitsrecht (El Derecho consuetudinario)*, Erlangen, 1828-1837, 2 vols.; la visión diacrónica del historiador del Derecho Brie, *Die Lehre von Gewohnheitsrecht. Eine historisch-dogmatische Untersuchung*, Breslau, 1899; y el estudio del comparatista francés Lambert, *La fonction du droit civil comparé*, París, 1903, t. III, p. 804 y ss.
- 3 Paolo Grossi, «Absolutismo jurídico y Derecho privado en el siglo XIX», en *Derecho y Sociedad* 11, 1996, p. 94-99.
- 4 Para mayores detalles Lambert, *op. cit.*, III, p. 810-815.
- 5 «También lo que se ha confirmado por antigua costumbre y se viene observando durante muchísimos años, a modo de tácito

Nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis? (Digesto 1, 3, 32, 1)⁶. Como regla jurídica positiva nacida de la voluntad popular, que ante los estímulos de necesidad o frente a la simple conveniencia social repetía una serie de actos, la costumbre estatuye todo un conjunto de preceptos reglados, a los cuales ajustan los asociados sus determinaciones jurídicas, procurando que sirvan de regla de conducta para relaciones ulteriores.

Así formulada la costumbre, se presenta como una práctica producida de abajo a arriba; hábito y uso que a fuerza de ser repetido e imitado por otros individuos, a consecuencia de la misma precisión e idéntica exigencia, termina convertida en la dirección común para todos, adquiriendo por resultado lógico naturaleza de ley. *Jus consuetudine firmatum, consuetudo in legem veniens*.

Si en el mundo romano el valor de la costumbre se erigía sobre los hombros del pueblo, dotado de poder político y titular de una fuerza invencible; en el pensamiento teológico-jurídico medieval, y más todavía durante la vigencia de las monarquías absolutas, el fundamento del poder se traslada del pueblo a la soberanía del príncipe. Así, la tesis originaria de la *tacita voluntas populi* es reemplazada por el principio de la *tacitas voluntas principis*⁷. En el primer caso, la autonomía de la costumbre como fuente del Derecho se encontraba garantizada por el pueblo; en el segundo, supeditada a la voluntad del príncipe, a la ciencia y paciencia del legislador. Desde entonces la construcción jurídica moderna hará depender la

acuerdo de los ciudadanos, se aplica como el Derecho escrito».

- 6 «No sin razón se observa como ley y costumbre inveterada, y éste es el Derecho que se dice constituido por los usos. Como las mismas leyes por ninguna otra causa nos obligan más que por haber sido aceptadas por la voluntad del pueblo, con razón obligará a todos también lo que aprobó el pueblo sin escrito alguno; pues ¿qué importa que el pueblo declare su voluntad mediante el sufragio o con la misma realidad y los hechos? Por lo que también se ha admitido con muchísimo acierto que las leyes se abroguen, no sólo mediante el sufragio del legislador, sino también con el consentimiento tácito de todos, por desuso» (Subrayado nuestro).
- 7 Resulta emblemático comprobar que Hobbes, al hablar de las costumbres no escritas a partir del análisis de las *Instituciones* de Justiniano, tras definir las como una «imitación de la ley», les otorga eficacia «por el consentimiento tácito del emperador», sustituyendo deliberadamente la expresión «por el consentimiento tácito del pueblo». *Leviatán, o la materia, forma y poder de una*

validez jurídica de las costumbres al reconocimiento expreso o silencioso de quienes detentan el poder político⁸.

En buena cuenta, la costumbre perderá su independencia y con ello su antiguo prestigio, en tanto que la ley, mandato típico de la autoridad política, se situará en el centro del sistema jurídico. Gran parte de la historia del Derecho de los últimos siglos puede ser representada como un proceso de involución de la costumbre, paralelo al progreso de la ley. Mientras la costumbre decaía, la ley se consolidaba. De allí que la historia de la costumbre sea la historia de su confrontación con la ley por el primado de las fuentes formales. Se pueden distinguir, bajo esta perspectiva, tres situaciones típicas: a) la costumbre es superior a la ley; b) la costumbre y la ley tienen la misma fuerza y c) la ley es superior a la costumbre. Esquemáticamente, se podría decir entonces que en la primera situación la costumbre sucesiva deroga la ley (licitud de la costumbre *contra legem*), en tanto que la ley posterior no abroga la costumbre. En las palabras de Tito Livio, *legum corrector usus* («La costumbre corrige las leyes»). En la segunda situación, la costumbre ulterior abroga la ley y, viceversa. En la tercera situación, la ley posterior deroga la costumbre pero no sucede lo contrario (ilicitud de la costumbre *contra legem*)⁹.

2. Pensamiento moderno y costumbre

El racionalismo echará por tierra la autoridad de la costumbre. Los ataques de Hobbes, Voltaire y Bentham, en tres momentos distintos y claves del pensamiento moderno, grafican elocuentemente el pensamiento iluminista, que da por sentada la sagacidad del príncipe como legislador y que insiste en el carácter genérico, uniforme y evidentemente racional de la legislación. En

República eclesiástica y civil, Capítulo XXV, «De las leyes civiles».

8 Un desarrollo acabado del pensamiento medieval que reemplaza la idea de consenso del pueblo por la noción de *consensus principis* como fundamento de la validez de la costumbre, podrá encontrarse tardíamente en Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, libro 7, cap. 12. Las tesis de Suárez, incluyendo las que atribuyen poderes abrogativos a la costumbre, contribuyeron decisivamente a la construcción de la dogmática canonista en torno a la costumbre.

9 N. Bobbio, voz «Consuetudine», *op. cit.*, p. 438. *Vid.* también

el pensamiento antiguo, el Estado (o el ente político al cual, con algún esfuerzo terminológico, damos este nombre) no se separa de los individuos que lo componen, o de la sociedad civil, y forma con ellos una sola cosa o un solo cuerpo. Para Hobbes, en cambio, en la primera mitad del seicientos, cuando concluye *De Cive*, el Estado tiene respecto a los individuos una autonomía conceptual y práctica y se yergue muy por encima de ellos. La «potestad suprema» es una suerte de «divinidad visible»¹⁰. De manera que para evitar que las leyes queden en letra muerta es necesario «el terror de un poder que imponga su observancia». Precisamente de la voluntad del Estado, único legislador, «todas las leyes, escritas y no escritas, reciben su autoridad y su fuerza». Por la misma razón, «nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohíbe ponerla en ejecución»¹¹. La escasa consideración que exhibe Hobbes por la costumbre lo conduce a recomendar que el individuo debe ser constreñido por el Estado a sustraerse del dominio de las costumbres y de los ejemplos precedentes¹².

La concepción moderna impugnatoria de la costumbre tiene también en Voltaire a un lúcido exponente. La réplica volteriana lamenta que, lograda la unidad política de Francia, gracias en buena parte a la tendencia centralista desplegada por la monarquía absoluta, la unidad jurídica asomaba distante. Francia exhibía una odiada división entre regiones de *droit écrit* y de *droit coutumier*. Pluralismo jurídico éste insoportable para el iluminismo, que le haría proclamar a Voltaire, entre irónico y mortificado:

Existen en Francia ciento cuarenta costumbres que tienen fuerza de ley, todas ellas diferentes. Una persona que viaje en este país cambiará de ley con la misma frecuencia que su caballo cambia de lugar¹³.

Voltaire, sin embargo, prefiere la consonancia entre las normas positivas y las costumbres y termina asignando a las leyes un

Lambert, *op. cit.*

10 Hobbes, *Del Ciudadano*.

11 Hobbes, *Leviatán*, cap. XXV.

12 Hobbes en la tradición jurídica anglosajona, que descansa en la jurisprudencia (costumbre de los tribunales), constituye, al igual que Bentham, un caso atípico. Así, por ejemplo, afirma en el *Leviatán* que «la sentencia de un juez no o le obliga a dar a él o a otro juez posteriormente la misma sentencia en casos análogos».

papel supletorio. En el *Diccionario filosófico*, diría que «jamás las leyes estén en contradicción con las costumbres: ya que si la costumbre es buena, la ley es inútil»¹⁴. En realidad, Voltaire cuestiona la irracionalidad ya sea que se trate de leyes o de costumbres. Así lo grafica su estupenda parodia del esenio que respetaba escrupulosamente el Pentateuco. En el relato ideado por Voltaire, el esenio rechaza cómicamente, primero el matrimonio con la bella hermana de un judío laico y, luego, la unión con la hija incestuosa habida del seglar y su hermana, prefiriendo la reverencia a la ley frente a la perpetuidad de la especie en la desolada isla Padrabranca. Allí no acaba la parodia de la legislación absurda, pues, escandalizado el esenio de las prácticas incestuosas de su coterráneo (quien no hacía otra cosa que salvar al *pueblo elegido* de una segura extinción) huye a una isla contigua, Attola, donde lo reducen a la esclavitud. Admirado por tal proceder que no encontraba conforme con la ley hebrea, le recuerdan que allí prevalece el Digesto romano, que sí justifica este procedimiento. Consecuente con su fanática adhesión al Pentateuco, traiciona al amo -de quien recibió un trato gentil- cuando un grupo de ladrones asalta la casa y pregunta por el dueño. Como el esenio tenía metida en la cabeza la ley hebrea que le impide mentir, no dudó en señalar a los ladrones el lugar donde el amo se escondía¹⁵. La codificación a la que Voltaire aspiraba debía acabar con ese *particularismo jurídico*¹⁶ de matriz feudal, sustituyéndolo con un Derecho general para todos los súbditos, fundado en la razón. Los inconvenientes de este particularismo jurídico no llamaban la atención mientras la vida social se desarrollaba al interior de pequeños territorios; pero al intensificarse las relaciones sociales con el cambio de las condiciones económicas y el desarrollo de la manufactura y el comercio, con la centralización creciente del poder que se proponía la unidad política y administrativa, se hizo cada vez más imperiosa

Vid. «Leyes civiles».

- 13 Voltaire, voz «Coutumes», en la edición francesa del *Dictionnaire Philosophique*, volumen V, París, 1833, p. 248. (La traducción es nuestra). En diversos pasajes del «Diccionario filosófico» pueden encontrarse jugosos reparos contra el «particularismo jurídico» consuetudinario. De especial importancia y belleza son los comentarios a la voz «de las leyes».
- 14 Voz «Leyes civiles y eclesiásticas», en *Diccionario Filosófico*, Madrid, Clásicos Bergua, 1966, p. 350.
- 15 Voz «De las leyes», en *Diccionario Filosófico*, *op. cit.*, p. 341-349.
- 16 La expresión «particularismo jurídico» fue acuñada por los juris-

la uniformidad y la certeza en materia legal.

La actitud de Voltaire se inscribe en ese esfuerzo programático que terminó siendo incluido como una exigencia constitucional¹⁷. La lucha contra esa especie de maraña legal y consuetudinaria propia del Medioevo y del Antiguo Régimen quiso ser ganada por decreto a través del título 9 de la Constitución de 1792¹⁸. Tal había sido también una inacabada aspiración de la monarquía absoluta. La burguesía, ya en el poder, habría de proseguir y concluir este proceso. Con el *Code* el Derecho Civil, que hasta entonces había sido considerado, en las regiones de *droit écrit*, como «derecho de la razón», o «Derecho natural», sustraído del arbitrio del soberano; o bien, en las zonas de *droit coutumier*, como un orden jurídico descentrado, territorial y estamental, garantizado por inmundades feudales, se convierte en Derecho del Estado para «todos los franceses»¹⁹. Es, pues, el punto de arribo de un largo camino hacia la uniformidad jurídica.

El horizonte conceptual en el que se mueve Jeremy Bentham, a fines del setecientos, no es muy diferente del de Hobbes ni del de Voltaire, no obstante las profundas diferencias que presentan en algunos temas fundamentales. Bentham sabe —la influencia de Edmund Burke es fortísima durante esos años— que el ligamen con las instituciones antiguas puede ser muy fuerte y que no es fácil deshacerlo. El Derecho consuetudinario le parece un Derecho

tas del ochocientos, a fin de contraponer la proverbial como aparente uniformidad del Derecho codificado con aquel período, infeliz y caótico, que lo precedía. Por «particularismo jurídico», a juicio de Tarello, se entiende la falta de unidad y de coherencia del conjunto de leyes vigentes en una determinada esfera temporal y espacial, sujeta a un juicio de valor conforme al cual en dicha esfera «debería haber» o «se espera que haya» unidad y coherencia de las leyes. Vid. *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del Diritto*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 29.

- 17 Gioele Solari, *La Idea individuale e l'idea sociale nel Diritto Privato*, Torino, Fratelli Bocca, 1911, p. 43.
- 18 A. Esmein, *Précis élémentaire de l'histoire du Droit français. Révolution, Consulat et Empire*, París, Librairie de la société du Recueil Sirey, 1911, p. 31-56.
- 19 En ese sentido, resultan emblemáticas las palabras de Portalis, en su famoso Discurso Preliminar, cuando sostenía que desde la promulgación del Código las personas «no serán más provenzales, bretones, alsacianos, sino franceses». Vid. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil*, t. I, París,

incierto, desarmónico, confuso y laberíntico que debiera ser subrogado por el Derecho legislativo²⁰. Recuérdese que Bentham es un furibundo partidario de la codificación.

Bentham, por otra parte, no desconoce méritos a la costumbre. Admite que sus raíces profundas le invisten de cierta autoridad. Reconoce también que muchas de sus proposiciones constituyen «lingotes de auténtico oro». Discrepa, sin embargo, con la idea de preservarla como tal, sin un previa homologación legislativa. La costumbre entonces debe ser codificada. A su juicio, el Derecho exige, por medio del Código, la forma de un cuerpo legislativo puro, donde cada parte se integre a las otras conforme a los criterios de la aritmética y de la geometría. La costumbre allí tiene un lugar, pero ¿de qué manera?: «Como el viejo rey de la fábula, cambiando su propia deformidad decrépita en belleza vigorosa»²¹. Para el filósofo inglés, nada mejor que la costumbre absorbida totalmente por la ley. Mientras ello no ocurra, se trata simplemente de una regla inconveniente e ilegítima, por la cual merecen gobernarse sólo los animales. La costumbre como fuente espontánea, particular, segmentada y localista, tenía que ser vista con desprecio por quien procuraba implantar en el plano jurídico el imperio de la Razón.

El *Code Civil*, aprobado por la ley del 30 del mes Ventoso del año XII (marzo de 1804) reunía las leyes civiles en un solo cuerpo bajo el nombre de *Code civil des Français* (Código Civil de los franceses)²². La primera de esas leyes civiles fue la ley del 14 del mes Ventoso del año XI (5 de marzo de 1803), promulgada el 24 del mismo mes y año (15 de marzo de 1803), sobre la publicación, los efectos y la aplicación de la ley en general. La misma disposición

Videocq Libraire, 1856, p. 483. También el artículo de René Cassin, «Codification and National Unity», en *The Code Napoleon and the Common Law World*, ed. Bernard Schwartz, New York, New York University Press, 1956, p. 46-54.

20 Bentham, por lo mismo que quería afirmar la importancia de la ley escrita, se ocupa de la costumbre para denostarla. Tanto en su *An introduction to principles of morals and legislation*, London, The Atholon Press, 1970, así como en sus afamados *Traité de législation civile et penale*, París, Dumont, 1802, a la vez que alaba las virtudes de la codificación, deplora las limitaciones de la costumbre.

21 Bentham, *Of Laws*, p. 232-236, 239; *A Fragment on government*, p. 402. Esta obra fue publicada por Bentham en 1776 y quiso ser una crítica de la teoría del contrato social de Blackstone, discipu-

estableció, en su artículo 4, que el Código sería precedido por un título preliminar constituido por la referida ley del 14 del mes Ventoso del año XI. A partir de tal fecha –así lo señaló el artículo 7 de la indicada ley– las leyes romanas, las ordenanzas, las costumbres generales o particulares, los estatutos y los reglamentos, dejaban de tener fuerza de ley general o particular en las materias reguladas por el Código. Se extendía entonces una suerte de partida de defunción al Derecho consuetudinario. El legislador francés tomó así partido por la creación legislativa del Derecho. Desde entonces –la frase es de Josseland–, la ley escrita sería «el verbo perfecto del Derecho». Como Justiniano, Napoleón pensó haber dado al mundo una carta definitiva, observando con recelo todo comentario por temor a que la norma escrita fuese deformada. Una conocida frase grafica el desagrado, pero sobre todo el temor: *Mon Code est perdu* vocifera cuando toma conocimiento de que Maleville, precisamente uno de los redactores del Código Civil, despacha a la imprenta el primer libro que comentaba las normas del *Code*²³.

La escuela de la exégesis, que atribuiría virtudes casi religiosas al Código napoleónico, a través de sus exponentes más caracterizados, tales como Demolombe, Laurent y los profesores Aubry y Rau, negó a la costumbre todo poder creador. Los exégetas no dejaron de insistir en que era impotente para oponerse a la ley escrita, ni tampoco capaz de completarla, llenar sus lagunas o tapar sus fisuras. Para la doctrina de la exégesis, cuya influencia en América Latina y particularmente en el Perú fue notable²⁴, la legislación ofrecía precisión y certeza. Desde su óptica la ley se inclina a la generalidad, a la universalidad; la costumbre, por el contrario, tiende a la dispersión y localización.

En realidad, el Código napoleónico no cerraba del todo las puertas a la costumbre. Los redactores del Código civil admitían la fuerza obligatoria de la costumbre, en cierta medida; en el proyecto primitivo, el título preliminar comprendía disposiciones formales en ese sentido, disposiciones que si desaparecieron después fue ante todo por su carácter demasiado filosófico, incongruente con el

lo de Locke.

22 Mayor información sobre el *Code* francés y su circulación en América Latina puede encontrarse en Carlos Ramos Núñez, *El Código napoleónico y su recepción en América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1997.

23 Vid. Eugène Gaudemet, *L'interprétation du Code civil en France*

tecnicismo que el Código buscaba. En el curso de los trabajos preparatorios Portalis se expresó en términos exentos de ambigüedad y que conviene recordar:

Nosotros estamos igualmente preservados de la peligrosa ambición de querer regularlo todo y preverlo todo. Hágase lo que se haga, las leyes positivas no podrían reemplazar jamás el uso de la razón natural en los negocios de la vida... Un Código, por completo que pueda parecer, apenas terminado no basta para resolver los mil problemas inesperados que se presentan al magistrado. Porque las leyes una vez redactadas, continúan permaneciendo en los términos en que lo fueron. Pero los hombre por el contrario, jamás descansan; obran siempre, y ese movimiento; que no tiene fin y cuyos efectos son diversamente modificados por las circunstancias, produce a cada instante alguna nueva combinación... En defecto de un texto preciso sobre cada materia, un uso antiguo, constante y bien establecido, una serie no interrumpida de decisiones semejantes, una opinión o una máxima aceptada, hace a veces de ley²⁵.

La escuela de la exégesis, a diferencia del discurso del codificador Portalis, mira con pavor tanto a la costumbre como a la actividad hermenéutica de los jueces. Al sacralizar la actividad legislativa, llega a considerar imposible la modificación de las reglas legales dictadas por el poder político. Lo que piensa el legislador, debe aplicarlo exactamente el juez. La discordia supone un acto subversivo. Cuánta tranquilidad les habrá dispensado a los partidarios de la supremacía plena de la ley sobre la costumbre, la lectura de uno de los exégetas más conocidos, Durantón, en la advertencia de su *Cours de droit français, suivant le Code civil*, donde recomienda hacer comentarios en la medida que se produzcan reformas legislativas²⁶, o lo dicho por otro afamado exponente de esta tendencia, el profesor belga Laurent, quien consideraba que cuando los códigos «no dejan nada al arbitrio del intérprete, éste no tiene por misión crear Derecho, el Derecho está hecho». Cuando «el legislador habla –agrega Laurent– no queda a los intér-

depuis 1804, Bale/Paris, 1935, p. 13.

24 Ramos Núñez, *El Código napoleónico y su recepción en América Latina*.

25 Portalis, «Discours préliminaire prononcé lors de la présentation du projet de la commission du gouvernement», en Fenet, *Recueil*

pretes más que obedecer»²⁷. Demolombe, otro exponente clásico del movimiento, declara: «Mi divisa, mi profesión de fe: los textos antes que todo»²⁸. Proudhom expresaría la misma concepción: «Los textos antes que otra cosa deben ser la divisa del jurista». Mourlon dirá, a su vez: «Para el jurisconsulto, para el abogado, para el juez, existe un único Derecho: el Derecho positivo»²⁹. Aubry y Rau insistirían siempre: «La ley, pero nada más que la ley»³⁰. La filosofía, la historia y la costumbre perdían así todo interés para el jurista. Estos dos últimos, profesores de la Universidad de Estrasburgo, procurarían explicar con lucidez la hegemonía moderna de la ley. Sostienen que antes de la codificación la costumbre estaba generalmente admitida, porque era compatible con el sistema político absolutista, pero, bajo la democracia republicana, devino incompatible con un ordenamiento fundado sobre el principio de la separación de poderes³¹.

La escuela exegética rechaza enérgicamente el uso de conceptos extranormativos, incluso cuando es indispensable colmar lagunas jurídicas. Esta desconfianza obedece a la lógica de un Estado centralista, el cual, en una suerte de reproducción moderna del absolutismo, no deja de insistir en un discurso autoritario del Derecho, que niega la existencia de otras fuentes formales distintas o alternativas a la ley como la jurisprudencia y la costumbre. Apoyan su argumentación, especialmente desde mediados del siglo XX, en teorías iuspositivas como el positivismo kelseniano, o por lo que ellos atribuyen a estas teorías. En realidad, buscan por todos los medios de impedir que los preceptos jurídicos sean cambiados o considerados pasibles de superación por quien no sea el legislador³². Se intenta así una uniformidad oficial de criterios que, emanada del legislador, llega a los tribunales y se expande entre los juristas y profesores. El resultado es un carácter mecáni-

complet des travaux préparatoires du Code Civil, t. I, p. 469.

26 A. Duranton, *Cours de droit civil français, suivant le Code civil*, París, G. Thorel y F. Guilbert, 1844, p. 5.

27 F. Laurent, *Principes de droit civil français*, Bruxelles, Bruylant-Christophe, 1887, p. 2. No deja de llamar la atención la manera como este autor se refiere al código belga: «Le code civil ne sera pas un nouveau code, ce sera le code civil français révisé» (p. 1).

28 Bonnacase, *L'Ecole de l'Exégèse en droit civil*, p. 129.

29 *Ibid.*, p. 151.

30 C. Aubry y C. Rau, *Cours de Droit Civil Français d'après l'ouvrage allemand de C. S. Zachariae*, París, Imprimerie et Librairie Générale de Jurisprudence, 1987, t. I, p. 15.

co y deductivo del razonamiento y de la argumentación jurídica.

Los exégetas estaban firmemente convencidos de la existencia de un sistema jurídico cerrado y completo. Entendieron que el artículo 4to del Título Preliminar del Código napoleónico³³ no autorizaba al juez a recurrir a soluciones extrañas al sistema normativo, como la equidad, por ejemplo, en la cual los redactores del *Code* habían pensado. A su criterio, el sistema se autointegraba; de modo que de presentarse una laguna jurídica debía buscarse la respuesta en el interior del propio sistema legislativo. En una suerte de «fetichismo legal», el Código Civil habría sepultado todo el Derecho precedente, y contenía en sí mismo a la manera de un prontuario todas las normas para resolver cualquier caso que se presentase. Resulta paradigmática la opinión del Tribunal de Rouen que, cuestionando el discurso preliminar de Portalis, expresaba:

Este discurso [el de Portalis] parece conceder excesiva flexibilidad al juez. No hay necesidad de reclamar, de provocar, por así decirlo, la interpretación, los comentarios, la jurisprudencia. Estos flagelos destructores de la ley que primero la debilitan, después la socavan poco a poco, y terminan por usurpar los derechos. ¡Desgraciada la época en la cual, como en el pasado, se busca menos en lo que dice la ley que en aquello que se le hace decir! ¡Allí la opinión de un hombre tenía la misma autoridad que la ley! ¡El error cometido por uno y sucesivamente adoptado por otros se hace verdad! ¡Una serie de prejuicios recogidos por compiladores, ciegos y serviles, violará la conciencia de los jueces y sofocará la voz del legislador!³⁴.

De esta manera procura conservarse la pureza del mensaje legislativo. Las normas dictadas por el poder político deben llegar sin intermediarios a sus destinatarios: los miembros de la sociedad civil.

Para asegurar el primado de la ley, Napoleón acompañó la dación del Código de una enérgica reforma en la educación supe-

31 *Ibid*, p. 29.

32 U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano, 1965, p. 49. V. Palazzolo, «De positivismo giuridico», en *Rivista internazionale di filosofia del Diritto*, 1967, p. 683-715.

33 Art. 4to.: «El juez que rehúsa administrar justicia, bajo el pretexto de silencio, oscuridad o insuficiencia de la ley, podrá ser procesa-

rior, sometiendo las escuelas de Derecho a la vigilancia de la autoridad política. Medida semejante adoptó frente a los magistrados y hasta con los autores, cuyas obras debían de pasar la censura antes de ser publicados³⁵. Hubo, pues, una decidida intervención política para encaminar el estudio del *Code* por la senda del positivismo.

La Escuela Histórica del Derecho impugnará la ficción legalista que subordinaba la vigencia de la costumbre a la voluntad tácita del príncipe. Habida cuenta que una característica central de este movimiento consiste en la recuperación de las fuentes romanas, especialmente (siguiendo una línea humanista) de la época clásica; los pasajes de Juliano³⁶ y de Hermogeniano³⁷, que colocan en un plano simétrico a la costumbre y a la ley, en virtud al *iudicium populi* o juicio del pueblo, acaban siendo actualizados. Se produce, sin embargo, una importante variación: el *consensus populi* no aludía al pueblo en cuanto órgano legislador formal, sino en cuanto nación idealmente concebida. La costumbre traducía así al *Volksgeist*, al espíritu del pueblo³⁸. El consenso del pueblo no significó ya una efectiva, aunque tácita aprobación, sino la convicción común sobre la existencia de una regla jurídica manifestada a través del comportamiento reiterado, convicción ésta que recibió el nombre de *opinio iuris seu necessitatis*³⁹. El historicismo de Hugo, Savigny, Puchta consideraba, en principio, que la costumbre es una fuente substantiva, independiente. Hasta ese momento se había hecho derivar el Derecho consuetudinario sólo del consentimiento tácito del legislador, en cuya voluntad se ponía el origen de todo Derecho positivo. Los fundadores de dicha escuela sostenían, por el contrario, que el Derecho, como todas las demás creaciones del espíritu

do del delito de denegación de justicia».

- 34 Dramático reproche a Portalis citado por R. Saleilles, «Le Code civil et la méthode historique», en *Le Code Civil (1804-1904). Livre du Centenaire*, París, Arthur Rosseau, 1904, t. I, p. 102. Observación muy similar alcanzaron los diferentes tribunales de apelación. Curiosa forma de atarse las manos, que se explica por el principio de autoridad muy interiorizado por los operadores técnicos del Derecho, apegados al formalismo, a partir de la codificación.
- 35 J. Charmont y A. Chausse, «Les interprètes du Code Civil», en *Le Code Civil (1804-1904). Livre du Centenaire*, p. 132-172. Toullier, por ejemplo, me vio en la necesidad de suprimir los comentarios que se referían al carácter inconstitucional de ciertas medidas

humano, el arte, la ciencia y especialmente el lenguaje (con el que se emparentaba primordialmente el Derecho), brotan de la exteriorización inmediata y en parte inconsciente del espíritu nacional, apareciendo ante todo en forma de costumbre para fijarse ulteriormente en la propia ley⁴⁰.

El pensamiento iusfilosófico contemporáneo exhibe un variado tratamiento en el tema de la costumbre. Austin, por ejemplo, cuya recreación de la teoría legislativa de Hobbes es harto evidente, consideraba que un uso o costumbre puede obtener la autoridad de ley; pero cuando esto acontece, el motivo no consiste en el transcurrir del tiempo en sí mismo, sino en la «voluntad del soberano, manifestada con su silencio»⁴¹. Austin, sin embargo, no se limita a reproducir las ideas de Hobbes en un ámbito cronológico distinto, pues hilvana una teoría sugerente que no constriñe la validez de la costumbre al reconocimiento expreso o tácito del legislador: el juez tiene la potestad de transformar la costumbre en norma jurídica. En consecuencia, la costumbre puede hacerse jurídica de dos modos: o porque es adoptada por el soberano, o porque es asumida como base para una decisión judicial. En este último caso, la regla jurídica que deriva de la costumbre es una norma de Derecho judicial⁴².

Kelsen, contra lo que piensa una versión informal muy difundida, reivindica claramente la vigencia de la costumbre. No duda en señalar que la costumbre es, como un acto legislativo cualquiera, un modo de creación de Derecho, y «que no es solamente, aunque

napoleónicas: p. 115-116.

36 Digesto 1, 3, 32, 1. Véase nota 6.

37 Digesto 1, 3, 35. Véase nota 5.

38 Alejandro Guzmán Brito, «El fundamento de la validez de la costumbre como fuente del Derecho», en *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 22 (1995), p. 623-628.

39 *Vid.* Savigny, *Sistema de Derecho Romano actual*, Madrid, Centro Editorial de Góngora, s/f.

40 Sobre la escuela histórica: Gioele Solari, *Storicismo e Diritto Privato*, Torino, G. Giappichelli, 1940; Franz Wieacker, *Historia del Derecho Privado en la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 325-365; Norberto Bobbio, *Il positivismo giuridico*, Torino, Giappichelli, 1979, p. 43-65; Walter Wilhelm, *La metodología jurídica en el siglo XIX*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1980, p. 15-79. Sobre el historicismo y un caso particular de su repercusión en el Perú, *vid.* Carlos Ramos Núñez, «Riva Agüero y el Derecho privado. La influencia historicista», en *Boletín del Ins-*

algunos lo pretendan, un método de *constatación* de normas jurídicas existentes». Para el filósofo de Viena «la costumbre es esencialmente constitutiva y no sólo declarativa»⁴³. Kelsen formula una tesis objetivista desde que decide prescindir del elemento subjetivo que, según la escuela histórica, configuraba la costumbre, la *opinio iuris sive neccesitatis*, es decir, la convicción de los individuos de que no actúan libremente sino que están obligados o autorizados a realizar los actos que constituyen la costumbre creadora del Derecho. Desde su punto de vista, no hay modo de probar esta convicción, ese sentimiento. Por el contrario, sí es posible acreditar objetivamente la existencia del elemento material, porque se explicita por medio de los hechos⁴⁴.

3. La herencia castellana e indiana

El Derecho castellano, especialmente a través de las *Siete Partidas*, dispensó un tratamiento privilegiado a la costumbre. Alfonso el Sabio la definiría como «derecho ó fuero que no es escrito; el cual han usado los homes luengo tiempo ayudándose dél en las cosas et en las razones sobre que lo usaron»⁴⁵. Era natural que así fuera, ya porque la vocación centralista y unitaria del rey nunca logró en la Península un carácter absoluto, ya porque era necesario por conveniencia política reconocer los fueros locales, y con ello sus leyes y costumbres.

En el Derecho histórico, ninguna de las leyes anteriores a las Partidas reconocieron explícitamente valor a la costumbre como fuente inmediata del Derecho común. A simple vista ni el Fuero Juzgo, ni los Fueros municipales, ni el Fuero Real, ni el Fuero viejo, aceptaron en general ni en particular, con mayor o menor amplitud y más o menos entusiasmo, las reglas populares establecidas por el uso común durante largo tiempo, en el sentido de servir de norma jurídica de la legislación estatal⁴⁶; siendo preciso que se publicaran las Partidas, para que en ellas Alfonso el Sabio, en el siglo XIII, declarara la costumbre como fuente del Derecho

tituto Riva-Agüero 21 (Lima, 1994), p. 173-189.

41 John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, London, 1885, p. 536-537.

42 *Ibid.*

43 Hans Kelsen, *Teoría del Derecho Internacional Consuetudinario*,

civil⁴⁷. Allí expresó que «la costumbre se introduce por el uso del pueblo durante el tiempo de diez y veinte años, con conocimiento y sin contradicción del señor de la tierra; siempre que en este tiempo se hubiere juzgado por ella treinta veces⁴⁸, o que no se hubieran admitido las razones alegadas en juicio contra ella; además de no ser la costumbre contra la razón, ni contra la ley de Dios, ni contra señorío, ni contra el Derecho natural, ni contra el bien común»⁴⁹. Por otro lado se reconoce que «en donde la ley nada dispone, se admite como tal la costumbre; ésta además puede servir para interpretar las leyes dudosas, y para derogar las anteriores siempre que esté generalmente admitida, y el Rey la consienta por el tiempo antes dicho: si la costumbre fuese especial, derogaría la ley sólo en aquel lugar en que se observase; dejando la costumbre de serlo, cuando se la opone otra costumbre posterior o ley escrita»⁵⁰. Jerónimo Castillo de Bovadilla, autor castellano de *Política para corregidores y señores de vasallos*, un manual para los corregidores administradores de justicia que tuvo especial audiencia en América⁵¹, también asume a fines del quinientos una posición favorable a la costumbre.

Quedaba así definida la costumbre en sus tres variantes: a) según ley; b) fuera de ley, y c) contra ley. Progresivamente, sin embargo, la costumbre *contra legem* terminó siendo desterrada del discurso de los jurisconsultos, del lenguaje de los tribunales y, naturalmente, de los fundamentos legislativos del soberano. Se consideró, por ejemplo, que la eficacia que la ley 6^a. título II, Partida I reconocía a la costumbre fue derogada por la ley 1a, título XXVIII

trad. de Nicolás de Piérola, Lima, Cultural Cuzco, 1996, p. 49-50.

44 *Ibid.*, p. 61-62.

45 Ley 4a, título II, Partida I. *Qué cosa es costumbre, et quantas maneras son della*. En adelante, utilizaremos la edición de la Real Academia de la Historia, París, Lecointe y Lasserre, 1843.

46 El libro primero del Fuero Juzgo se denomina *Del facedor de la ley et de las leyes*. Ello no significa que la costumbre estuviera relegada, pues constituye la materia prima de este antiguo cuerpo legal. *Vid. Fuero Juzgo ó Libro de los Jueces*, Madrid, Real Academia Española, 1815, p. 1-6.

47 Luis Moutón y Ocampo, voz «Costumbre», en *Enciclopedia Jurídica Española*, t. IX, Barcelona, Francisco Seix, s/f., p. 789-798.

48 En la glosa de Gregorio López, que acompañaba a las Partidas con fuerza vinculante, se discute si se precisan de dos o de treinta juicios. Véase la llamada n° 8 de la ley V, *Quién puede poner costumbre, et en qué manera, el quel debe ser, et por quanto tiempo*, Las Siete Partidas, *op. cit.*, t. I, p. 26.

del Ordenamiento de Alcalá por el hecho de que no estuviera enumerada en la prelación de leyes que consignó y por el carácter obligatorio que otorgara a las leyes de Castilla⁵². En realidad, no aparece prohibición clara, sino más bien una que otra insinuación, a saber, no recurrir a los fueros municipales si estuviesen «contra Dios, contra la razón y contra las leyes». Sin embargo, a diferencia del veto expreso formulado por dicho Ordenamiento de citar una ley de Madrid, conforme a la cual se extiende autoridad a las opiniones de Bártolo, Baldo, Juan Andrés y el Abad Panormitano, no puede desprenderse de allí una rotunda negativa del desuso. Sí es posible, en cambio, advertir la creciente presencia legislativa del Estado, que marcha paralela a su consolidación política y territorial⁵³. Distinto es el caso de la Novísima Recopilación de 1805. En efecto, la ley II, título II, Libro III, establece que «ninguno piense de mal hacer, porque diga que no sabe las leyes ni el Derecho; ca si hiciere contra ley, que no se pueda excusar de culpa por no la saber»⁵⁴. Ciertamente es la Novísima Recopilación la que va lejos, al proscribir la desuetud como mecanismo derogatorio de la norma escrita. Conforme a la ley XI, promulgada por Felipe V en 1714, «todas las leyes del Reino que expresamente no se hallan derogadas por otras posteriores, se deben observar literalmente, sin que pueda admitirse la excusa de decir que no están en usos»⁵⁵.

Las leyes de Toro (1505), que preceden en tres siglos a la Novísima Recopilación, trae en la ley primera una enérgica toma de postura a favor del Derecho escrito de base legislativa. Rechazan el uso de los fueros cuando regulen actos que atentan «contra Dios, y contra razón, y contra las leyes que en este nuestro libro

- 49 Ley V, título II, primera Partida (versión adaptada por nosotros al español moderno).
- 50 Ley VI, título II, primera Partida, *Qué fuerza ha de tener la costumbre para obrar*. Es la versión corregida por el glosador Gregorio López y reproducida en la Nueva Recopilación de Felipe II, hacia 1567: Ley 5, tít. 1, lib. 2. La potestad que otorga al Rey la norma transcrita en desmedro de las prerrogativas del «señor del lugar» da cuenta de la interpolación que hace López, hacia 1555, de la versión original de las Partidas. La misma denominación de la ley lo evidencia: *Qué fuerza ha de tener la costumbre para valer*. Sólo en el nuevo escenario histórico del absolutismo monárquico de Carlos V y Felipe II, en el que el papel del *princeps* se incrementa, tales variaciones se justifican.
- 51 Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos*, Madrid, 1597.

se contienen»⁵⁶. Antonio Gómez, que emprende los comentarios a dichas leyes, insiste –como lo hizo Gregorio López en la glosa a las *Siete Partidas*–, en la voluntad del príncipe. Cuando comenta la ley primera sostiene que «la ley sólo puede constituirse, ó dudosa interpretarse por el soberano»⁵⁷. Los alcances de esta aseveración rebasan con holgura al simple comentario y describen nítidamente el perfil regalista del jurisconsulto. La costumbre, sin embargo, no será todavía expulsada del léxico jurídico. Gómez ya no le asigna un papel principal sino supletorio, desde que asegura que «en defecto de ley será atendible el Derecho Romano. No encontrándose ley del reyno canónica o civil de los romanos, se ha de estar á la costumbre legítimamente inducida por el tiempo de 10 años, y pluralidd de actos que á este fin se hayan practicado. En defecto de todo lo expuesto debe gobernar la razón natural, como cimiento de todo el Derecho, y de la qual éste no puede desviarse»⁵⁸. En cuanto al desuso, Gómez asume una posición negativa. La costumbre *contra legem* no puede observarse: el Ordenamiento, las Pragmáticas y las Siete Partidas rigen «aunque se diga no hallarse en uso»⁵⁹.

Estos textos sugieren una visión cada vez más negativa de la costumbre *contra legem*. De manera que tan sólo a falta de una ley aplicable a casos prácticos, cabe invocar el Derecho consuetudinario, cuya importancia decae con el tiempo. Portadores de esa tendencia, que podría considerarse legalista, son los códigos modernos. En la propia España, el artículo 5 del Código Civil de 1889 declaraba que «las leyes sólo se derogan por otras leyes posteriores, y no prevalecerá contra su observancia el desuso, ni la costumbre o la práctica en contrario», mientras que el artículo 6º, párrafo 2º, hipotizaba que «cuando no haya ley exactamente apli-

52 En este sentido, Luis Moutón y Ocampo, *Enciclopedia Jurídica Española*, p. 794.

53 Tal sería la tendencia que postula el Ordenamiento de Alcalá: «no embargante que contra las dichas leyes de Ordenamiento y Pragmáticas se diga y alegue que no son usadas y guardadas... ca por ellas es nuestra intención y voluntad que se determinen los pleitos y causas, no embargante los dichos fueros y usos».

54 Vid. *Novísima Recopilación de las leyes de España*, París, Librería de Vicente Salvá, tomo I, p. 379.

55 *Novísima Recopilación*, t. I, p. 384.

56 *Compendio de los comentarios extendidos por el maestro Antonio Gómez a las ochenta y tres leyes de Toro*, Madrid, Imprenta de

cable al punto controvertido, se aplicará la costumbre del lugar, y en su defecto, los principios generales del derecho», con lo que a la vez que se negaba la costumbre *contra legem* se recogía la costumbre *praeter legem*. Desde que se asumió que no prevalecería contra la observancia de las leyes el desuso, los redactores de la ley civil no hicieron otra cosa que confirmar el Derecho anterior contenido en la ley 2ª, título II, libro III de la Novísima, que privó de toda eficacia a la alegación del no uso de las leyes para justificar su derogatoria.

El Derecho Indiano producido durante el dominio español en las Indias occidentales dedicó una especial atención a la costumbre. Así, la ley IV, título I, libro II de la Recopilación de Leyes de Indias, sancionó: «Que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que se hicieren de nuevo. Ordenamos y mandamos, que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten; y siendo necesario, por la presente las aprobamos y confirmamos, con tanto que Nos podamos añadir lo que fuéremos servido, y nos pareciere que conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y al nuestro, y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquellas provincias, no perjudicando a lo que tienen hecho ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos»⁶⁰.

El hallazgo de una cultura hasta entonces desconocida debía dar pie a una estrategia distinta de control social. La imposición dura y descarnada de patrones culturales occidentales y, más específicamente castellanos, en su versión legislativa debía acompañarse con el reconocimiento de todas aquellas prácticas sociales que no colisionen con la «sagrada religión», ni con las leyes. Era patente que los naturales no obedecerían espontáneamente sino a sus señores naturales. Resultaba preciso entonces reconocerles jurisdicción, así como a las «buenas y justas costumbres y estatutos suyos». El pacto colonial era indispensable en el campo jurídico. De allí el amplio dominio –siempre vigilado–

Joseph Delgado, 1785, p. I.

57 *Ibid*, p. 6.

de la costumbre en el ámbito del Derecho Indiano. Una ingente doctrina revalorativa acusa justamente el reconocimiento y su limitación⁶¹. Juan de Solórzano Pereira en su afamada *Política Indiana* (Madrid, 1647) (2, 15, 35 y 6, 14) como Antonio de León Pinelo en el *Tratado de las confirmaciones reales en encomiendas, oficios y casos en que se requieren para las Indias occidentales* (Madrid, 1630) (1, 6, 19, 20 y 11, 13, 14) siguen esa línea de reconocimiento a las costumbres indígenas que los europeos encontraron en América y a las costumbres indianas que sobrevivieron tras la conquista. En tal sentido, dichos autores se pliegan a una concepción del *ius commune*. Sin embargo, cabe anotar que la inusitada realidad indígena tiñó sus perspectivas de una valoración más tolerante y menos legalista. De ahí que considerasen a la costumbre *contra legem* como productora de Derecho.

Juan de Hevia Bolaños en su *Curia Filípica*, hacia 1603, decía en Lima que en el «Derecho civil (romano), real y canónico tiene fuerza de la ley la costumbre legitimamente usada y prescrita por diez años para con presentes y veinte para con ausentes, determinada al menos por dos actos en el discurso de este tiempo» (1, 8, 18). Hevia Bolaños exige únicamente que para que la costumbre alcance fuerza de ley «ha de ser afirmativa de usarse una cosa, pues siendo negativa de no usarse, no la tiene, aunque sea de mil años...»⁶². Incluso, a partir de las Partidas y la glosa de Gregorio López, el jurista limense no sólo reconoce la costumbre fuera de la ley y según ley, sino la propia costumbre *contra legem*, cuando manifiesta que «procede aunque sea contra el mismo Derecho, y para corregirle, salvo que, siendo contra el canónico, ha de ser de cuarenta años, como consta de unas leyes de Partida y su glosa

58 *Ibid.*, p. 9.

59 *Ibid.*, p. 8-9.

60 *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II*, Madrid, Julián de Paredes, 1681, t. I.

61 La consideración doctrinaria de la costumbre en el Derecho Indiano es asaz variada. Véase, por ejemplo, el ya clásico estudio de Ricardo Levene, «El derecho consuetudinario y la doctrina de los juristas en la formación del Derecho Indiano», en *Hispanic American Historical Review*, vol. IX, Durham, N. C. (1929); Juan Manzano Manzano, «Las leyes y costumbres indígenas en el orden de prelación de fuentes del Derecho Indiano», en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Indiano Ricardo Levene*, 18 (1967); Carlos J. Díaz Rementería, «La costumbre indígena en el

gregoriana» (1, 8, 18)⁶³.

La glosa de Gregorio López a las *Siete Partidas* propone siete requisitos para la validez de la costumbre⁶⁴. El texto latino de la glosa gregoriana propone: «*Inducitur consuetudo ex uso populi per tempos decem et viginti annorum, sciente domino et non contradicente, et si dicto tempore tricies fuerit per eam iudicatu... Item non debet esse irrationabilis, vel contra ius naturale, sed bonum commune, nec per errorem debet introduci, qui alis esset corruptela et no teneret*». De allí se infiere que la costumbre ha de tener un uso por parte del pueblo de diez a veinte años. López aclara que basta con diez porque el pueblo está siempre presente y, en consecuencia, no se aplica el plazo de veinte años que es para ausentes. Hevia Bolaños, por su parte, admite ambos plazos, según se trate de presentes o de ausentes, y agrega que la costumbre contra la ley canónica necesita por lo menos de cuarenta años para prevalecer sobre el texto legislativo (1, 8, 18).

En segundo lugar, la costumbre ha de introducirse con conocimiento del príncipe y sin que éste la contradiga. Este conocimiento no es necesario si se trata de la costumbre inmemorial. Por otra parte, la costumbre debe ser racional. Tal como explica Gregorio López, el uso que mueve al mal, al pecado o a situaciones absurdas no suscita una costumbre vinculante. En relación a la opinión sobre la racionalidad de la costumbre, señala que para los autores del *Ius Commune*, como el ostiense Enrico de Susa y Giovanni Andrea, está entregada al arbitrio del juez: *Quae autem consuetudo dicatur rationabilis, vel irrationabilis, relinquitur arbitrio iudicis* (Partidas, 1, 2, 3). Finalmente, sostiene López que el juez en ejercicio de esa prerrogativa debe ponderar si es bueno o malo el fin de la costumbre, si acaso es contra o según ley, y si fue introducida por alguna otra razón justa, de modo que el Derecho apruebe o repruebe semejante costumbre y, consideradas las diversas razones, pueda ser estimada racional aun contra una ley racional⁶⁵. Justamente el requisito de la racionalidad de la costumbre y el arbitrio judicial para apreciarla, tal como sostienen los indianistas chilenos Avila Martel y Bravo Lira, tuvo una gran importancia en América⁶⁶.

Perú hispánico», *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XXXIII (1976), p. 189-215.

62 *Ibid.*

63 Hevia Bolaños cita las Partidas 1, 2, 7.

64 Sobre el particular, véase la interpretación de los textos indianos que realizan Alamiro Avila Martel y Bernardino Bravo Lira, «Aporte

Esgrimen dichos autores que «por diversas causas, la costumbre tuvo en Indias mucho mayor significación que la que en la misma época tenía en Castilla. Si allí se veía en cierto modo reprimida por la legislación, en América, en cambio, pudo expandirse casi sin obstáculos. El arbitrio judicial hizo pues del juez un verdadero moderador de la costumbre»⁶⁷.

Asimismo, la costumbre no debe ser contraria al Derecho natural. Este requisito también se aplica a la propia ley. Es producto de la primacía que se reconoce al Derecho natural frente a cualquier Derecho positivo y humano, ya sea introducido por ley o por costumbre. De tal manera que la conformidad exigida a la costumbre en la Recopilación indiana con el Derecho natural, igualmente se exigía a la ley. Aquí subyace una influencia estoica-cristiana inocultable. Quien en definitiva evalúa esta consonancia será el juez.

Por lo demás, la costumbre no puede contradecir al bien común. La glosa de López no se sustrae en su inspiración a la Escolástica tomista, pues, tanto la ley como la costumbre tienen por causal final precisamente el bien común⁶⁸. Un criterio docto anima, finalmente, a la precisión técnica de Gregorio López, cuando señala que la costumbre se ha de introducir sin error, a ciencia cierta. Pareciera que López olvida en ese instante que las pautas de la doctrina no pueden ser las mismas que rigen a la costumbre, un fenómeno social y espontáneo en realidad.

Las fuentes, primordialmente legislativas, apuntan ciertamente a confirmar el reconocimiento de la costumbre por el Derecho Indiano. El sello casuístico de estas disposiciones lo trae, por ejemplo, un célebre texto de Carlos V cuando, hacia 1555, a petición de Juan Apobazt, gobernador y cacique principal de Vera Paz, estipuló en su favor:

Aprobamos y tenemos por buenas leyes y buenas costumbres [las] que antiguamente entre vosotros habéis tenido y tenéis para vuestro regimiento y policía y las que habéis hecho y ordenado de nuevo todos vosotros juntos, con tanto que Nos podamos añadir lo que fuésemos servido y nos

sobre la costumbre en el Derecho Indiano», en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 10 (1984), p. 42.

65 *Partidas*, 1, 2, 3.

pareciera que conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro y a vuestra conservación y policía cristiana, no perjudicando a lo que vosotros tenéis hecho ni a las buenas costumbres y estatutos vuestros que fuesen justos y buenos⁶⁹.

Por otra parte, en muchos casos, a falta de costumbre del lugar, se recurre a la del lugar más cercano, tal como establecen las *Partidas* (1, 2, 4). El indianista Hevia Bolaños recoge esta práctica en la *Curia Filipica*. Debe advertirse que la obra publicada en Lima circularía en todas las Indias y en España. Por este camino, desde las Indias (y no al revés) la costumbre –incluso, la costumbre *contra legem*– alcanzó una carta de ciudadanía que en España se le discutía.

La acogida que las fuentes legislativas –casi siempre casuístas– dispensan a la costumbre no puede, sin embargo, privar de perspectiva al estudioso. Dar plena confianza a los textos legislativos produciría una apreciación hartamente engañosa (y, en ocasiones, tendenciosa). De haber sido cierta, no cabe duda que no se habrían tocado en absoluto las instituciones y las prácticas consuetudinarias indígenas sobre las que se desató una persecución implacable. La llamada «extirpación de idolatrías» representaba en realidad un mecanismo terrible de aniquilación de costumbres. Juan de Matienzo, en su *Gobierno del Perú*, ofrece una lección patética de la necesidad de acabar con las costumbres indígenas, implantando a su vez prácticas sociales castellanas en el modo de vida y en la organización del trabajo⁷⁰. Su discurso no encierra sólo una posición personal, sino toda una concepción política. De manera que la reivindicación de la costumbre no puede ser entendida prescindiendo de los planes bien calculados de dominación y aprovechamiento del trabajo indígena. Por eso, Polo de Ondegardo, en un lenguaje entre técnico e ingenuo, insiste una y otra vez en la conveniencia de desterrar costumbres idolátricas, pero al mismo tiempo brega por guardar los fueros de los indios. El mismo llevó a la práctica sus controvertidas convicciones. No es éste, sin embargo, el lugar para exponer en su plenitud los alcances y los límites de la costumbre en la rica casuística del Derecho Indiano.

66 Avila Martel y Bravo Lira, *op. cit.*, p. 42-43.

67 *Ibid.*, p. 43.

68 *Partidas*, 1, 2, 2.

- 69 Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 355-356.
- 70 Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tome XI, Paris/Lima, 1967. Capítulos enteros del trabajo se dedican a denigrar las costumbres indígenas de señores y naturales. La noción de «malas costumbres» lleva una connotación esencialmente negativa.

El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano

José Carlos Ballón Vargas

I. Naturalismo e historia

Uno de los rasgos distintivos del discurso cultural peruano — desde el siglo XVI hasta el presente— ha sido la estrecha relación causal imaginada entre la naturaleza andina y una supuesta idiosincrasia moral del hombre peruano. El tópico naturalista ha sido reiterado y dominante en casi todos los relatos que han intentado definir nuestra identidad cultural, nuestro devenir histórico-social y nuestros proyectos políticos. Parafraseando a Nietzsche¹ se podría decir que desde la Colonia, la pregunta paradigmática que subyace a todos nuestros relatos históricos ha girado en torno a cómo liberar nuestra *voluntad de poder* de su aparentemente odiosa esclavitud de un *espacio* y un *tiempo* que nos torna excéntricos, insignificantes y en permanente camino a nuestra propia desaparición².

¿Cómo liberarnos de la pura negatividad o marginalidad espacial a la que nos condenó la universalidad europea desde la conquista? ¿Cómo escapar a la torturante idea de que todo lo que pasa —como nuestro tiempo pasado— merece pasar y por tanto carece de valor, como sugiere la visión moderna y progresiva del tiempo?

- 1 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1992, p. 164-165.
- 2 «Estando estas tierras remotísimas y tan apartadas de las cabezas supremas de la república, tanto de la real como de la pontificia, ofrecen ancho campo a la licencia y apetito de justicias y magistrados, y a que crean que les es lícito hacer cuanto les venga en talante...De aquí las sediciones y los tumultos y la perturbación total de la república, y el remedio enteramente tardío si llega. Buen testimonio es este reino del Perú, tantas veces agitado de alteraciones y guerras civiles, y movido como proceloso mar de vientos contrarios.» José de Acosta, *De procuranda indorum salute*. En: *Obras del Padre José de Acosta*, Madrid, 1954, Biblioteca de autores españoles, Tomo LXXIII, p. 464-465.

Como un mendigo sentado en un banco de oro

Nuestra traumática «dignidad perdida» ha urgido a la reelaboración hermenéutica constante en nuestra cultura de un relato ucrónico que busca una reparación o recuperación de las «riquezas perdidas» de nuestro *espacio natural*, y de las «oportunidades desperdiciadas» de nuestro *tiempo histórico*. En lo que se refiere a nuestro *espacio natural*, la popular metáfora raimondina del Perú como «un mendigo sentado en un banco de oro», ha tratado de ilustrar la trágica paradoja naturalista que supuestamente desgarró nuestra existencia.

Todo ello ha dado un lugar central al tópico naturalista en nuestro imaginario cultural. En él, la imagen de nuestro entorno natural no es vista como el resultado de una creación de nuestra subjetividad cultural, sino a la inversa, como un fundamento originario de fuerzas telúricas perdidas, cuya recuperación nutriría la constitución de nuestra voluntad de poder venida a menos. La función pragmática que habría tenido este tópico cultural, vale decir, las características de su uso comunicativo para forjar los distintos tipos socializados de discursos en la cultura peruana, habría sido la de naturalizar los procesos de identidad (entre los grupos y castas que componen la sociedad peruana) y las diferenciaciones jerárquicas (de subordinación o exclusión del otro), tornándolas inapelables para el discurso o la acción subjetiva. Tal situación es la que ilustra la célebre anáfora con que Guaman Poma culmina cada una de sus reflexiones: «...no hay remedio».

La aparición reiterada de este tópico discursivo desde la segunda mitad del siglo XVI, estuvo inicialmente vinculada a una resistencia encarnizada de las identidades y jerarquías tradicionales (andinas e hispánicas) heredadas desde (y antes de) la conquista, frente a las tendencias disolventes propugnadas por la nueva administración colonial, así como por la creciente influencia de los procesos de individuación e igualación material y cultural desatadas por el naciente paradigma cultural moderno europeo. Pero la conversión de dicho tópico en una matriz de lectura permanente de nuestras identidades y diferencias intersubjetivas, hasta convertirse en una estructura fundante de nuestra racionalidad cultural y de nuestra resistencia permanente a todo proceso de modernización social, fue un desarrollo más lento y complejo que la coyuntura que lo

originó, y su elaboración se extendió a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Primer naturalismo

Una primera etapa de nuestro naturalismo, fue la que se desarrolló aproximadamente entre la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Ésta va a estar caracterizada por un determinismo geográfico-climático inspirado en las tradiciones filosóficas y teológicas heredadas de la época clásica y medieval. Como bien ha señalado Bernard Lavallé: «En el siglo XVI, las teorías sobre la influencia climática en el hombre y todo el reino animal o vegetal, conocieron una notable difusión... Dichas teorías, que provenían de la antigüedad, y que los siglos medievales habían transmitido fielmente, fueron una de las fuentes a las que acudieron los españoles cuando, confrontados con realidades humanas desconocidas en el momento del descubrimiento de América, tuvieron que plantearse con urgencia los problemas fundamentales de la naturaleza del hombre y de las diferencias físicas o sociales que se notaban entre los pueblos, en particular en lo tocante a la manera de tratar al indio»³.

Los debates giraron básicamente en torno a la estructura jerárquica que debería caracterizar el orden del Nuevo Mundo. Por ejemplo, alrededor de las ideas de Aristóteles se debatieron los dos tipos de esclavitud posibles: la esclavitud legal y la esclavitud a natura. Se apeló también a la doctrina de Santo Tomás expuesta en la *Suma contra gentiles*, la cual justificaba a partir de razones climáticas ciertas formas de esclavitud natural. En realidad, la geografía se constituyó en la base de la filosofía moral.

A comienzos del siglo XVI, el dominico Bernardo de Mesa esgrimió motivos geográficos para justificar un régimen de servidumbre, intermedio entre la esclavitud y la libertad de los indios⁴. Por su parte, el padre Bartolomé de las Casas, dedicó los treintaidós primeros capítulos de su *Apologética historia de las Indias*⁵ a una larga y minuciosa apología sobre las favorables condiciones

3 Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, PUC-IRA, 1993, p. 50.

naturales del Nuevo Mundo, de las que se derivaría la humanidad de los indios. Sus títulos mismos son ya un resumen de dicha intencionalidad: «Seis causas naturales», «la influencia del cielo», «la disposición y calidad de la tierra», «la compostura de los miembros y órganos de los sentidos», «la clemencia y suavidad de los tiempos», etcétera. La misma orientación naturalista se extiende hasta comienzos de la primera mitad del siglo XVII y es perceptible en la *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*, del padre Martín de Murúa⁶, y en la *Historia del nuevo mundo* del jesuita Bernabé Cobo⁷.

La función pragmática de este primer naturalismo no fue sólo justificar el dominio colonial español sobre el territorio americano y su población indígena, sino también —y aquí la clave de su posterior perpetuación— constituir la estructura jerárquica que diera estabilidad al nuevo régimen social, a partir de dos mecanismos básicos de enraizamiento: las relaciones de parentesco por consanguinidad y las relaciones de propiedad patrimonial sobre la tierra y los hombres (servidumbre indígena).

El descubrimiento y la conquista del Perú habían atraído una gran masa de aventureros independientes, que habían desintegrado el viejo régimen aristocrático andino de propiedad colectiva, y su sistema de parentesco jerarquizado y centralizado de prestaciones de mano de obra para la extracción de riqueza. Ello produjo una amplia gama de subcastas desarraigadas intermedias generadas por las mezclas y mestizajes, originando una gran inestabilidad social y política (guerras civiles) y la consecuente dilapidación de una riqueza que venía a parar en manos privadas, en desmedro de la corona y las castas aristocráticas.

En realidad, la polémica de la segunda mitad del siglo XVI, va a girar en torno al tipo de régimen de servidumbre que convenía a la corona: si el viejo régimen encabezado por la aristocracia indígena

4 Cf. Silvio Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, 1944, p.62.

5 Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, 1958, BAE, T. CV. Particularmente caps. XXIII, XXIV, XXIX y XXX. Cf. también: *Apologética historia sumaria*, México, FCE, 1967, con prefacio de M. León-Portilla.

6 Madrid, 1967, vol.II, lib.III, cap.3, p.28-29.

7 Madrid, 1956, BAE, T.XCII, lib.XI, cap.3, p.11-13.

directamente controlada por el Estado, o el régimen mediado de las encomiendas que emergiera inicialmente con la conquista. El asunto no resultaba sencillo, ambos regímenes van a estar puestos en cuestión. El primero con la extirpación de la idolatría. El segundo, con la dación de las «leyes nuevas», que planteaban la perspectiva de la extinción de las encomiendas luego de «dos vidas», es decir, para lo nietos de los conquistadores.

Pero la exclusión más importante que este primer naturalismo planteó, estaba referida a aquellas incontrolables castas intermedias de criollos, mestizos y mulatos, cuyo «oscuro linaje», como señaló el II Concilio Limense⁸, hacía de ellos gentes «dudosas» y «sin lugar» en el estricto mapa naturalista de parentesco y consanguinidad, y por tanto, carentes de alguna garantía de fidelidad al orden jerárquico. Hasta los mismos orígenes de las palabras son ambiguos, su separación y distinción significativa es muy posterior. Todavía Acosta los llama indistintamente «criollos-mestizos», y otros simplemente los llaman de manera genérica «hijos de esta tierra» o «gente de esta tierra». Se trata en realidad de un conglomerado de adjetivos que sirven para calificar a todo el que está fuera o carece de «lugar natural» en el régimen de consanguinidad.

El origen aparentemente lusitano de la palabra «criollo» (crioulo), sugerido por Garcilaso de la Vega, alude precisamente a ese origen oscuro que hace inferior a toda casta intermedia, pues se usaba para los esclavos negros nacidos en América, diferentes de los «bozales» nacidos en Guinea⁹, diferenciación que por supuesto tenía ya un carácter denigrante para los mismos negros. Sus padres se ofendían —según Garcilaso— si se les llamaba criollos «por que se tenían por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena»¹⁰.

Igual connotación despectiva tiene el origen de la palabra «mulato». Término que viene de «mula», símbolo de infertilidad de toda casta mezclada. Según Garcilaso: «Al hijo de negro y de india —o de indio y de negra— dicen mulato y mulata. A los hijos de estos llaman cholo... Quiere decir «perro», no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones»¹¹. Finalmente, «A los hijos de español y de india -o de indio y española- nos llaman mestizos, por

8 Acosta... *De procuranda indorum...*, op.cit. p.517, 601, 602.

9 «A los hijos de español y de española nacidos allá dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo

decir que somos mezclados ... Y por ser nombre impuesto por nuestros padres... me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen «sois un mestizo» o «es un mestizo» lo toman por menosprecio»¹².

Se trata de todas las subcastas nuevas emergidas en el proceso posterior a la conquista, cuyo crecimiento numérico amenazaba con plebeyizar la clara diferenciación jerárquica del régimen de castas (andino e hispánico), construido a partir de criterios de parentesco por consanguinidad y la consecuente distribución patrimonial de la propiedad. La función de estas imágenes naturalistas es «describir» entes que están «fuera de su lugar» o «carecen de todo lugar». El mestizaje era algo envilecedor y peligroso, «mestizos y mulatos procedían de uniones ilegítimas... castas rechazadas tanto por los blancos como por los indios» por constituir la famosa «mancha de color vario» fuente de desorden y «peligro potencial para el orden colonial»¹³. Este punto de vista vale tanto para la aristocracia hispánica como para la andina.

La sospecha naturalista recaía incluso en aquellos hijos criollos de padre y madre españoles, por haber sido amamantados por sirvientes indias o negras. Tal como señala el dominico Reginaldo de Lizárraga:

Nacido el pobre muchacho, lo entregan a una india o negra que le críe, sucia, mentirosa, con las demás inclinaciones que hemos dicho y críase ya grandecillo con indiezuelos ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche y hará lo que hace aquel con quien paca, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso, el que borracha, borracho, el que ladrona, ladrón¹⁴.

La concordancia entre ambas aristocracias, española e indígena, con respecto a la estructura jerárquica que debía tener el régi-

inventaron los negros». Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*. Mexico-Lima, FCE, 1991, Tomo II, Lib. IX, cap. XXXI, p.627.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Bernard Lavallé, *op. cit.*, p. 46.

men colonial y la exclusión de las castas intermedias, parece ser confirmada en 1635 por el obispo de Popayán, quien descalificaba a los curas doctrineros criollos amamantados por indias en los siguientes términos: «...aun los indios conocen esta diferencia y cuando hallan ocasión piden doctrineros españoles y no criollos»¹⁵.

Segundo naturalismo: la revancha

Un segundo naturalismo se constituyó aparentemente sobre la base de la reivindicación de esas castas intermedias que fueron inicialmente rechazadas. No obstante, su espíritu reivindicativo tampoco será antiaristocrático, igualitarista o plebeyo moderno. Se apoyará igualmente en la apropiación patrimonial de la riqueza y en los supuestos privilegios a su acceso, heredados de las relaciones de parentesco, reales o meramente imaginarias, que decían poseer.

Este segundo naturalismo servirá como expresión simbólica identitaria entre todos aquellos «hijos de la tierra» cuya fortuna americana es intransportable a Europa y/o exige la presencia permanente y definitiva de su poseedor: señores de indios (léase descendientes en tercera generación de encomenderos y curacas) y curas doctrineros (criollos y mestizos), que se unirán contra aquellos «modernos» o «llovidos» cuya perspectiva inmediata es regresar en pleno a Europa, con la riqueza rápidamente acumulada en razón del comercio o del cargo público.

Estos «extranjeros» fueron desde entonces claramente estigmatizados por expresiones como las del dominico fray Tomás de San Martín: «Todos los que acá vienen comúnmente, así preladados como gobernadores, oidores, frailes, clérigos, vecinos, mercaderes i todo género de personas, vienen y están de prestado para sólo aprovecharse de la pobre tierra, para poder volver a España

14 Fr. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Río de la Plata*. Madrid, 1968, BAE, T.CCXVII, p. 101-102. Habría que añadir en este punto que Lizárraga coincide con Acosta (*De procuranda... op.cit.*, Lib.IV, cap. VIII, p.517) y con Guaman Poma (*Nueva Corónica...*, *op.cit.*, T.II, f.537).

15 Popayán, 20-V-1635, Archivo General de Indias, Quito, 605. Cit. por B. Lavallé, p. 49.

ricos...»¹⁶. Desde mediados del siglo XVII, no existe obra peruana de envergadura que no dedique sus capítulos iniciales o más significativos, al marco geográfico en que había nacido y vivido su autor, a partir de una imagen mítica de la naturaleza americana, plena de riquezas fantásticas y bondades asombrosas. Si bien los elementos sobre los cuales se construyen estas imágenes guardan continuidad con los textos primigenios de Acosta o Garcilaso, dichos discursos tienen ahora una significación completamente diferente con respecto al sujeto emisor: «Estos capítulos encabezan la obra, como materia previa o como principios fundamentales a partir de los que se articula y toma su verdadero sentido todo el discurso consiguiente... Al espacio y medio americanos, arquetipos de todas las perfecciones, correspondían hombres perfectamente dotados en todos los aspectos»¹⁷.

Una obra significativa de este segundo naturalismo, se debe a la pluma del franciscano Buenaventura de Salinas y Córdoba, nacido de una vieja familia criolla, que publicara en Lima en 1630 un *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú...*, que según Lavallé constituye la primera gran obra de reivindicación y afirmación criolla del Perú. En 1638 le siguió la aparición de la *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú...* de Antonio de la Calancha (Barcelona 1638), obra que está precedida de un elogio sin límite del clima, las influencias estelares, ríos, arroyos, manantiales, frutas, plantas, árboles, pájaros y animales, que finalmente desemboca en un elogio de los criollos. Algunos años más tarde (1646), el criollo jesuita chileno Alonso de Ovalle publicó en Roma su *Histórica relación del reino de Chile*, con las mismas características. Finalmente, el siglo fue cerrado, en 1659, con el informe del dominico Antonio González de Acuña, quien inicia su historia de la provincia de Lima con más de treinta páginas dedicadas a los esplendores, riquezas y beneficios de la naturaleza peruana¹⁸.

Si en el naturalismo del siglo XVI, el indio había ocupado el lugar protagónico de la reflexión, sea para ensalzarlo o para denigrarlo, en la literatura del siglo XVII la percepción y la historia cambian

16 Cit. por Bernard Lavallé, *op. cit.*, p.26, de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), Lima, 1-VII-1550, Colección Muñoz, T.67, f. 189r-189v. Según Lavallé, unos meses más tarde los odores de Lima lo confirmaban: «...ninguno tiene amor a las cosas de acá...» (Lima 15. II. 1551)

17 Lavallé, *op. cit.*, p.111.

de sujeto. Aparece el criollo urbano. Los indios pertenecen al pasado incaico. El naturalismo criollo busca reivindicar su propia dignidad reivindicando su espacio, percibido en comparación con el europeo. Su discurso va por ello dirigido no a la comunicación con su propia comunidad lingüística y cultural, sino a lectores europeos, ante los que querían presentarse como los nuevos interlocutores válidos.

En dicho sentido, tal vez la obra más significativa del periodo sea el grueso libro de 1650 de Antonio de León Pinelo: *Paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apologético, historia natural y peregrina de las islas y tierras del Mar Océano*¹⁹, que resulta una suerte de «suma de todos los mitos», en que las características de la naturaleza peruana la convierten en una tierra señalada por la mano de Dios. Correctamente Lavallé la ha señalado como «una especie de tópico cultural» que caracteriza la permanente reconstrucción mítica del espacio natural en la cultura peruana, en un contexto providencialista y mesiánico²⁰.

Naturalismo proyectista o modernidad sin sujeto

Finalmente, una tercera etapa en la construcción del tópico naturalista es aquella que se elaboró a lo largo del siglo XVIII y comienzos del XIX en el Perú. El discurso ilustrado fue asumido bajo una retórica proyectista. La geografía comenzó a dejar de ser una representación imaginaria de un orden cósmico inmutable heredado del pasado. Ahora pretenderá ser más bien la imagen del futuro. Lo que en el siglo XX Basadre denominará «la promesa de la vida peruana». No obstante, su retórica no perderá el aura providencialista y mesiánica. El trasfondo teológico sólo se reemplazará retóricamente con el proyectismo, pero su discurso carecerá igualmente de subjetividad.

Desde el punto de vista de la acción, el siglo XVIII ha ido remodelado el espacio jerárquico del poder social que existió en el quinientos. Los encomenderos y la casta aristocrática indígena habrán sido prácticamente liquidados a finales del XVIII. Pero no

18 Antonio González de Acuña, *Informe a nuestro reverendísimo Padre General de el Orden de predicadores Jhoan Baptista de Marinis...*, Madrid, 1659.

19 Antonio de León Pinelo, *Paraíso en el nuevo mundo...* Lima, 1943, edición de Raúl Porras Barrenechea, 2 vols.

20 Lavallé, *op. cit.*, p. 121-122.

fueron reemplazados por el *homo faberburgués* moderno.

Por el lado español se ha procesado una creciente preocupación por «rentabilizar la explotación colonial». La naturaleza ha ido adquiriendo un sentido económico «prospectivo», mercantilista y no estrictamente liberal. La fuente de la riqueza es vista en la renta de la tierra. Su medida es la «encuesta estadística». La geografía se convierte en la «ciencia madre» y la expedición científica en la atalaya del comercio. El misticismo naturalista reemplaza la ausencia de subjetividad moderna.

Es en este contexto que emergen las obras de cosmógrafos como Cosme Bueno y José Gregorio Paredes, botánicos como José Celestino Mutis, geógrafos como Antonio de Alcedo (autor del *Diccionario geográfico histórico de las Indias occidentales o América*). En ello se centró también la investigación y divulgación llevada adelante por el *Mercurio Peruano* entre 1791 y 1795, con cerca de cuarenta descripciones de ciudades, regiones y partidos. El Perú es virtualmente definido como un territorio, como una suerte de estado de naturaleza. No por supuesto como un resultado contractual entre individuos libres. Es quizás por ello que José Eusebio del Llano Zapata, el más notable representante de la crítica naturalista al escolasticismo en la primera mitad del siglo XVIII, llamó a sus notables memorias histórico-físicas, también «crítico-apologéticas»²¹.

Todavía a principios del siglo XIX Hipólito Unanue, en sus *Observaciones sobre el clima de Lima*, enfatiza cómo el clima limeño era el determinante no sólo de la tez y las facciones físicas de sus habitantes, sino también de su agilidad mental, de su elocuencia y de la precocidad criolla²². Visión mesiánica y providencialista de la naturaleza que le hacen olvidar por completo sus lecturas ilustradas de contractualistas modernos como Montesquieu y Rousseau.

Hemos repasado brevemente un relato histórico hartamente conocido, con el objetivo de establecer la legitimidad y relevancia de la siguiente pregunta que anima nuestra investigación: ¿Cómo se estructuró en el discurso y en el sentido común de nuestro actuar intersubjetivo esta matriz de la cultura peruana y cuáles son las aporías que engendra? La construcción de esta tradición naturalista de la cultura peruana fue posiblemente inaugurada de manera paradigmática –como matriz *filosófica discursiva*– por la *Historia*

*natural y moral de las indias*²³, obra considerada como el primer discurso filosófico hecho en el Perú, escrita por el teólogo jesuita de tendencia lascasiana José de Acosta (1540-1600), y que fuera publicada en Sevilla en 1590. Dicha obra fue precedida por *De procuranda indorum salute*²⁴, del mismo autor, publicada en 1588 y escrita en Lima entre 1575 y 1576.

Esta tradición fue continuada por Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales de los incas* (1596-1614)²⁵, e influyó explícitamente en la obra de Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (1600-1613)²⁶, y posiblemente en una gran mayoría de pensadores peruanos, coloniales y republicanos.

Dicho en pocas palabras, en todos estos relatos la naturaleza es vista no como un mero «entorno», «lugar» o «receptáculo» inerte y paralelo de nuestra acción subjetiva, sino como un *fundamento o principio causal originario de nuestro devenir histórico*. La tarea de recuperar esta «naturaleza perdida» constituiría no sólo la reparación de un abolengo perdido, sino también la reconstitución de la jerarquía de un orden cósmico que nutriría nuestra voluntad de poder ser y hacer.

Historia natural como «causa»

En el *Proemio* de su monumental trabajo de 1590, José de Acosta estableció con claridad paradigmática el objetivo de su

- 21 José Eusebio del Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América meridional*. De los cuatro volúmenes originales, sólo queda el primero en la Biblioteca Nacional de Lima. Sobre el contenido de los restantes tomos, ver reseña de Barreda y Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, UNMSM, 1964 (3ª edición), p. 206-219. Cf. también sobre el contexto, Elías Trabulse, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica & Colegio de México, 1994, caps. III y IV, p. 72-146.
- 22 Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*. Lima, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1940.
- 23 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. En: *Obras del Padre José de Acosta, op. cit.*, Tomo LXXIII, p. 3-247.
- 24 Acosta, *De procuranda indorum salute*. En: *op. cit.*, p. 389-608.

discurso:

Del nuevo mundo... han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto... Mas hasta ahora, no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga *discurso* o inquisición en esta parte (...) así se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. (...) se podrá tener esta historia por nueva, por ser juntamente histórica y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de los hombres. Por donde me pareció darle nombre de *Historia natural y moral de las Indias*, abrazando con este intento ambas cosas²⁷.

¿Cuál fue el objetivo de «abrazar ambas cosas» (filosofía-historia y naturaleza-moral) en una sola y racional cadena causal? Voy a sugerir la hipótesis de que éste fue romper el dualismo (ontológico y gnoseológico) con el que el naturalismo específicamente moderno liberaba la subjetividad de toda atadura al interior de un «orden natural», tal y como lo establecía el sistema teológico natural de la filosofía escolástica.

Reconstruir este «orden natural» o cadena causal unitaria, era una cuestión vital para la Contrarreforma católica. Acosta va a advertir desde un inicio, que el nombre mismo de «Indias» era un resultante del «uso y lenguaje vulgar» moderno, el cual originaba un significado muy peligroso, referido no sólo a la existencia de tierras «muy apartadas y ricas», sino fundamentalmente «muy extrañas a las nuestras», a las que se denominaba como «nuevo mundo»²⁸. Los «peligros» que motivaron el discurso naturalista de Acosta no eran gratuitos. Ya Giordano Bruno había lanzado en 1584 la desafiante idea de que el descubrimiento del hombre americano y del «nuevo mundo» cuestionaban de raíz la descendencia adánica de toda la humanidad, la consecuente universalidad del pecado original y por lo tanto la justificación de la labor redentora universal de la Iglesia

25 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, México-Lima, FCE, 1991, Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, 2 vols.

26 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, FCE, 1993, Edición y prólogo de Franklin Pease y vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, 2 vols.

27 Acosta, *Historia natural y moral de las indias*. En: *op. cit.*, p. 3-4.

católica²⁹.

La opción sepulvediana para evitar la aporía había consistido en cuestionar la naturaleza humana del hombre americano³⁰. Pero ¿cómo podían ser animales —se preguntaba Acosta— hombres como los peruanos o mejicanos que habían construido civilizaciones con *policias* tan iguales como las de los griegos y romanos?³¹ La salida sepulvediana planteaba en realidad más problemas de los que resolvía. Más aún: ¿cómo era posible que en las Indias hubiera plantas, frutos y especies animales que no existían en otras partes del mundo ni estaban mencionadas en el arca de Noé?³² Contra la opinión de Aristóteles y San Agustín, ¿cómo era posible la existencia de las antípodas, de vidas y climas tan diversos en la llamada «zona tórrida»?³³ y ¿cómo era posible que hombres salvajes y primitivos, así como animales silvestres de especies tan numerosas³⁴ hubieran pasado el océano sin grandes barcos a vela y sin brújula?³⁵ Peor aún: ¿Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otras partes del mundo?³⁶

Finalmente, siendo los americanos, no uno sino numerosos pueblos completamente distintos —«innumerables naciones»—, ¿cómo explicar una migración tan masiva?³⁷ Demasiadas excepciones había en esta gran diversidad. Ni la razón natural, ni el orden natural parecían respaldar la continuidad causal que requerían las vías de Santo Tomás y con ello la autoridad universal que se atribuía la Iglesia católica, acosada por la reforma protestante y por la tarea de evangelización universal.

En el Proemio de su obra de 1588, Acosta ya había advertido sobre las dos grandes dificultades que planteaba la tarea de la salvación de los indios. En primer lugar, la heterogeneidad espacial de «las naciones en que están divididos» los indios, que no

28 *Ibid.*, Lib.I, cap. XIV, p. 23.

29 Cf. Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*. Madrid, Alianza Universidad, 1987, *Introducción*, p. 33 y *Primer diálogo*, p.60-81. Ver también Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, p. 26 y 39: «...nuestra fe, que nos enseña, que todos los hombres proceden de un primer hombre».

30 Cf. *Bartolomé de las Casas, obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch, Madrid, Alianza Editorial, 1985, cap. 3: *Controversia Las Casas-Sepúlveda*, p. 163-280.

31 Cf. Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, Lib. VI, caps. I y XIX., p. 182-183 y 198-199.

permite establecer «una norma común para someter al Evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas». En segundo lugar, el carácter volátil y cambiante de sus instituciones y creencias con el transcurrir del tiempo: «...las cosas de las Indias no duran mucho tiempo en un mismo ser, y cada día cambian de estado», lo cual hace «poco menos que imposible, establecer en esta materia normas fijas y durables»³⁸.

Restablecer la jerarquía cósmica

El paradigma naturalista inaugurado por Acosta en el pensamiento peruano era, pues, un claro intento de recuperar un «orden» tradicional amenazado y no ciertamente el de inaugurar un orden natural y moral moderno. Su perspectiva textual no era cuestionar toda causalidad cósmica, sino «buscar otras causas de donde proceda esta gran diversidad que se halla en la (zona) tórrida». O dicho de una manera más exacta: «Quien mirase estas diferencias y quisiera dar razón de ellas, no podrá contentarse con las (causas) generales»³⁹.

Pensando en esto con cuidado, José de Acosta encontró la posibilidad de reconstruir el paradigma tradicional de la naturaleza en el Nuevo Mundo, en la peculiaridad misteriosa de una de las cuatro causas clásicas: «...hallo tres causas ciertas y claras, y otra cuarta oculta. Causas claras y ciertas digo: la primera, el océano (agua); la segunda, la postura y sitio de la tierra (con respecto al sol, el fuego); la tercera, la propiedad y naturaleza de diversos vientos (aire). Fuera de estas tres, que las tengo por manifiestas, sospecho que *hay otra cuarta oculta, que es propiedad de la misma*

32 *Ibid.* p. 26 y 32. Ver también cap. XXXIV, p.129: «Halláronse, pues, animales de la misma especie que en Europa, sin haber sido llevados de españoles. Hay leones, tigres, osos, jabalíes, zorras y otras fieras y animales silvestres...que no siendo verosímil que por mar pasasen en Indias...y embarcarlos consigo hombres es locura...(pero)...conforme a la divina Escritura, todos estos animales se salvaron en el arca de Noé, y de allí se han propagado en el mundo.»

33 *Ibid.*, caps. III-IX, p. 40 y ss.

34 *Ibid.*, p.32, 33, 34.

35 *Ibid.*, p. 27, 28 ss.

36 *Ibid.*, cap. XXXVI y ss., p.130, ss.

37 *Ibid.*, p.38.

38 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, Proemio, p. 390 y 522-523.

tierra que se habita y particular eficacia e influencia de su cielo.»⁴⁰

Acosta dedicó los libros II, III y IV de su voluminosa *Historia natural y moral de las Indias* a una minuciosa reconstrucción y análisis —a partir de los cuatro elementos naturales simples (agua, aire, fuego y tierra) y los tres compuestos (metales, plantas y animales) del edificio cósmico aristotélico y escolástico— de la peculiar armonía jerárquica que ordena causalmente nuestra diversidad natural. La impresionante recopilación naturalista de Acosta tendría por tanto poco que ver con alguna suerte de antecedente del «paradigma taxonómico» que caracterizará posteriormente a los célebres viajeros científicos naturalistas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

Tampoco podría ser considerada un antecedente de la vertiente romántica decimonónica (opuesta a la vertiente positivista), cuya búsqueda de una «armonía» del hombre con la naturaleza estará inscrita en el contexto de una reacción contra el «autoritarismo de la razón»⁴¹ y de la naciente sociedad industrial. La vuelta a la naturaleza del romanticismo no estará inscrita la búsqueda de un regreso al orden jerárquico tradicional, sino que constituirá una protesta por el incumplimiento de la verdadera «libertad», prometida e incumplida por la Ilustración⁴².

El paradigma naturalista de Acosta se encontraba enmarcado en un contexto totalmente diferente. Se trataba, no de la libertad del hombre, sino de su subordinación al orden jerárquico de la naturaleza (el aire, por ejemplo) «que rodea nuestros cuerpos, entra en las mismas entrañas y a cada momento visita el corazón y le *imprime* sus propiedades»⁴³. Es sólo como consecuencia de esta monumental reconstrucción que, recién en el libro V de su *Historia natural...*, Acosta considera que «... después del cielo y temple y sitio y cualidades del nuevo orbe, y de los elementos y mixtos... que en los cuatro libros precedentes se ha dicho... *la razón dicta* seguirse el tratar de los hombres que habitan el nuevo orbe.»⁴⁴ Se trata de un «dictado de la razón» que implica un orden causal teleológico y místico, y no una mera descripción conjuntiva o taxonómica de una imagen cosificada de la naturaleza.

39 Acosta, *op. cit.*, lib. II, cap. XI, p.49.

40 *Loc. cit.*

II. Naturalismo y lenguaje

Este tipo de naturalismo teleológico (providencialista y mesiánico) tiene una estrecha relación con el género discursivo en el que se sustenta. Como inmediatamente se encarga de evidenciar Acosta, «...el intento de esta historia *no es sólo dar noticia* de lo que en Indias pasa, *sino enderezar esa noticia* al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su *salvación...de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad...*»⁴⁵.

José de Acosta inauguró una *matriz discursiva nacional* en la cultura peruana sobre la base de una relación muy específica entre tres elementos claves de su significación: naturaleza, historia y lenguaje. Estos han predominado como significantes fundamentales de todas las lecturas que hemos realizado sobre nuestra identidad, más allá del período histórico colonial en el que hegemonizara el pensamiento escolástico y más allá de los objetivos evangélicos inmediatos de «extirpación de la idolatría» que motivaran la producción intelectual de su época. Una retórica «*escolástica*» y una semántica «*extirpadora de idolatrías*» muy diversas, siguen tal vez constituyendo las dos puntas del *nudo discursivo* que encierra el universo de nuestras significaciones culturales, impidiéndonos el acceso a nuestra propia intersubjetividad e imposibilitándonos la

41 Federico Guillermo José Schelling, *La esencia de la libertad humana*. Buenos Aires, 1950, p. 39-152.

42 «El romanticismo fue una reacción contra la Ilustración y, por tanto, estuvo determinado por ella: fue uno de sus productos contradictorios, tentativa de la imaginación poética por repoblar las almas que había despoblado la razón crítica, búsqueda de un principio distinto al de las religiones y negación del tiempo fechado de las revoluciones. El romanticismo es la otra cara de la modernidad: sus remordimientos, sus delirios, sus nostalgias de una palabra encarnada. Ambigüedad romántica, exaltación de los poderes y facultades del niño, el loco, la mujer, el otro no racional, pero los exalta desde la modernidad.» Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Ed. Oveja Negra, 1974. Ver también José María Ripalda, «Ilustración y romanticismo»: En: *Romanticismo y marxismo*. Madrid, FIM, 1994, p.11-26.

43 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. II, cap. XIV, p. 52.

44 Acosta, *op. cit.*, libro V, Prólogo..., p. 139.

45 *Loc. cit.*

actualización pragmática de una relación íntima entre nuestras significaciones y el acto que las objetiviza.

Retórica epidíctica: la inferioridad del interlocutor

El papel «conector»⁴⁶ del tópico naturalista consiste precisamente en nutrir un código o matriz de significaciones culturales de un «saber» previo al discurso y a la acción intersubjetiva. La función comunicativa del discurso —que supone un locutor y un auditor, que otorgan sentido a la búsqueda de un entendimiento intersubjetivo, argumental y demostrativo— cede su lugar a un uso exclusivamente ritual y aparece como un relato impersonal, externo a nuestra subjetividad, con fines de sujeción o exclusión del receptor. El argumento cede su lugar a la descalificación, y el entendimiento a la subordinación.

A) Desde el punto de vista de su contenido semántico, lo que llamamos un «uso ritualista» del discurso histórico se encuentra ligado a una lectura que ordena nuestras informaciones del pasado, en la que la cadena de significantes conformada por los «hechos históricos» no está ordenada en una forma lineal y contingente, como sucede cuando los acontecimientos históricos se suponen dependientes de la acción voluntaria del discurso o la acción, como en la historiografía moderna. Por el contrario, el discurso funciona como un relato impersonal en donde la historia es representada como una entelequia externa a nuestra subjetividad narrativa. Una suerte de «destino» preestablecido al discurso y la acción que sólo podemos contemplar o representar ritualmente, pero no modificar. Exige la subordinación del receptor.

¿Qué es lo que hizo posible la instauración y perennización de este uso discursivo en el Perú?. En este punto quisiera incorporar una reciente reflexión metodológica sobre la historia andina de Franklin Pease G. Y., según la cual el modelo historiográfico moderno a partir del siglo XVI «funciona como una cronología lineal,

46 «Los *conectores* (inglés *shifters*, francés *embrayeurs*) son una clase de palabras cuyo sentido varía con la situación; al carecer estas palabras de una referencia propia en la lengua, sólo reciben un referente cuando están incluidas en un mensaje... sólo toman valor por referencia a un locutor emisor y al tiempo de la enunciación... El criterio esencial es, pues, el remitir necesariamente al

progresivamente laica, dentro de la cual ocurren acontecimientos singulares -que pueden ordenarse en procesos- ejecutados por personajes concretos, individuales o no»⁴⁷.

De dicha linealidad se deriva la noción de «una única historia», acumulativa (en el sentido de no repetitiva) y continua (en el sentido de una conjunción sucesiva, pero no necesaria, de hechos), que resulta diferenciable (paralela o divergente) con los «otros» relatos, considerados «literarios» o «místicos». Se trata pues de una opción acerca del género narrativo con el que establecemos nuestras relaciones comunicativas. En dicho trabajo, Pease sugiere la interesantísima hipótesis de que el código semántico que ordena la lectura de las informaciones del pasado histórico en el mundo andino, no funcionó de esta manera lineal y acumulativa, sino por la sucesión discontinua de diversos contextos cosmológicos («humanidades sucesivas»), que «finalizaron en un caos que las separaba; el inicio de cada nueva edad suponía la destrucción de la... anterior»⁴⁸. Según el autor, se trataría de un código que no sólo consta en el texto de los informantes de Huarochirí, recopilado por Francisco de Avila en 1608, sino también en la *Nueva crónica...* de Guaman Poma, e incluso en la población andina contemporánea, como lo muestra el informante de Puquio que relató a José María Arguedas el mito de Inkarrí⁴⁹.

Precisamente la ritualización o escenificación del discurso consiste en la separación significativa del lenguaje —como un relato impersonal— de su contexto pragmático de comunicación y acción intersubjetiva, porque la inteligibilidad del relato está articulada no en función de interlocutores ubicados en un plano de igualdad comunicativa, sino de sumisión o exclusión frente al poder. El uso del ritual está siempre referido a «asuntos vinculados con la división dual, con la guerra ritual que encerraba todo proceso sucesorio... y que se refieren a los pasos de la recomposición del mundo que encara una sucesión del poder.»⁵⁰ Como bien deja ver Pease, «el éxito del empleo de la dramatización europea durante la Colonia... para fines de evangelización, se debió a la previa existencia de

discurso... se reservará el nombre de conectores para las unidades del código que remiten obligatoriamente al mensaje.» Jean Dubois y otros, *Diccionario de Lingüística*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 135-136

47 Franklin Pease G.Y., *El pasado andino: ¿Historia o escenografía?* Lima, Cuadernos de Investigación, PUC-IRA, 1994, p.4.

48 *Ibid.*, p.7.

escenificaciones rituales». Más aún, «...lo que los cronistas llegaron a conocer directamente de informantes acerca de las conquistas incaicas, no era un relato de las mismas, sino la narración de un ritual de conquista... que éstos transformaron en una historia»⁵¹.

Mediante el análisis de la obra de Acosta, voy a sugerir la hipótesis de que es precisamente en este núcleo de relaciones donde residen los elementos articuladores claves del «contacto» entre el código andino y el código hispánico incorporado con la conquista, para la constitución de la racionalidad de la vida peruana.

B) Considerado desde el punto de vista de su forma retórica, «el topos es de un modo general 'una forma de expresión acuñada' y, por tanto, cada expresión lingüística... puede convertirse en topos si se dan ciertas *condiciones lingüísticas de uso*»⁵². Dado el trasfondo teológico sobre el cual se asienta la constitución del tópico naturalista en la cultura peruana, el asunto de su forma de expresión retórica no es un aspecto casual.

Ya desde el siglo XIII, con las fundación de los órdenes de predicadores (particularmente los dominicos) y la creación de universidades, la retórica (*Ars predicandi*) adquiere en la Península una significación central. La influencia más importante en dicho periodo, la tuvo el libro de San Agustín *De doctrina christiana*, considerada como la obra fundante de la teoría medieval de la predicación⁵³. Si bien esta importancia parece desaparecer en el siglo XIV, tiene un fuerte resurgimiento con la escuela retórica jesuítica en el siglo XVII, posiblemente impulsada por las nuevas tareas de evangelización planteadas con la colonización de América y la reforma protestante. Al parecer, las retóricas escritas por miembros de la Compañía se inspiraron en el modelo del padre Cipriano Suárez, quien escribió la *Summa artis rhetoricae*, basándose en Cicerón y Aristóteles⁵⁴.

Siguiendo la estrategia analítica de Aristóteles, se procedió a la división genérica de los discursos en dos grandes grupos, según su finalidad persuasiva o, mejor dicho, el tipo de relación que se establece entre el orador-emisor y el oyente-receptor. Por un lado,

49 *Ibid.*, p.7-8.

50 *Ibid.*, p.12.

51 *Ibid.*, p.13-14.

52 Cf. Kurt Spang, *Fundamentos de retórica*. Pamplona, Ed. Univer-

aquellos discursos que por tratar de asuntos pendientes o en litigio, demandan la participación activa del oyente-receptor como árbitro, y por otro lado, aquellos que tratando de asuntos acabados o evidentes, sólo requieren de un espectador que goza contemplativamente con la formulación literaria del discurso⁵⁵.

Sobre la base de estas finalidades, Aristóteles estableció tres géneros discursivos: el judicial, el deliberativo y el epidíctico. El primero, basado en la dicotomía justo-injusto o inocente-culpable, busca la solución conclusiva de la disyunción mediante la demostración argumental. El segundo (deliberativo), centrándose en la dicotomía útil-inútil, busca persuadir o motivar (a una asamblea, por ejemplo) para tomar una decisión de acción futura. Finalmente, el tercer tipo de discurso (epidíctico), refiere a asuntos que se suponen implícitamente como ciertos o acabados, y no exigen juicio demostrativo ni opción de decisión como finalidad predominante, sino la aceptación incondicional de la alabanza o descalificación, propuesta por el orador-emisor.

Desde el punto de vista de su forma, la retórica -como *ars bene dicendi* que ofrece garantías de eficacia persuasiva y también estética -es la que conviene al discurso teológico, y requiere una *elocutio* (repertorio de figuras o tropos) cuyo potencial persuasivo descansa en evidencias previas al discurso (fe) y la acción (omnipotencia divina). El tipo de retórica que conviene con dicha finalidad, es la retórica epidíctica.

Fue posiblemente San Agustín el primer teórico cristiano que no sólo fundamentó la necesidad de la retórica, sino la forma específica que requería el discurso evangelizador para «hacer al oyente benévolo, atento y dócil»⁵⁶. Mas aún, para Agustín, «después que haya hecho o hallado a sus oyentes benévolos, atentos y dóciles... los oyentes deben ser excitados más bien que enseñados, a fin de que no sean remisos en cumplir lo que ya saben... entonces se requieren mayores arrestos de elocuencia. Aquí son necesarios los ruegos y las súplicas, las represiones y amenazas y todos los demás recursos que sirven para conmover los áni-

sidad de Navarra, 1979, p. 82-83.

53 *Ibid.*, p. 32-33.

54 *Ibid.*, p. 41.

55 Aristóteles, *Retórica*. Lib. I, cap. 3, 1358a/1359a. En *Obras*, Ma-

mos»⁵⁷. En otras palabras, «las cosas grandes se deben decir con estilo sublime y conveniente para doblegar los ánimos»⁵⁸, de manera «que seamos oídos con obediencia»⁵⁹.

Una reciente investigación del lingüista José A. Rodríguez Garrido sobre la retórica tomista de Espinosa Medrano⁶⁰ (el «Lunarejo»), proporciona una valiosísima información sobre el funcionamiento de este tipo de retórica en el discurso colonial peruano del siglo XVII. Mediante el análisis de tres textos del Lunarejo —que pretenden construir una «defensa» de la filosofía tomista—, el autor muestra que sus proposiciones en realidad se basan en premisas que son «interpretaciones alegóricas»⁶¹ y que suelen apelar a dos criterios básicos: «el patrocinio de las armas»⁶² (léase del poder) y el principio de autoridad, o sea, la «absoluta autoridad teológica de Tomás» como «adverbio» del «verbo» divino⁶³, que inexorablemente «reduce al ridículo o a la condena cualquier oposición». El «argumento» es aquí un mero «ritual» y no una *deliberatio*.

Como bien enfatizaba Espinosa Medrano, «el patrocinio de las armas» no es una cuestión circunstancial, sino una «inclinación especial» de la filosofía tomista, aunque no por razones exclusivamente «teológicas» —añadiríamos nosotros—, sino por la propia estructura de toda retórica epidíctica.

Apelando a Santo Tomás y Vitoria, también Acosta justificaba dicha relación: «Los bárbaros que son *por naturaleza* fieros e insolentes, y se cuidan poco de pactos y amistades, ¿cómo podrían ser refrenados y tenidos a raya, si no fuese por el temor y las armas de los nuestros?»⁶⁴ Nótese que en esta figura retórica, la necesidad de las armas aparece no como resultado de una decisión subjetiva del emisor, sino de la «naturaleza» del otro. De igual manera, Acosta apeló también a la segunda premisa fundamental de la retórica epidíctica del discurso tomista: el principio de

drid, Aguilar, 1964, p. 124.

56 «Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerme en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo, atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo?» San Agustín, *De doctrina christiana*, Lib. IV, cap. 2, y 3. En *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1957, T. XV, p. 263.

57 *Ibid.*, IV, 4, 6, p.269.

autoridad. La palabra de los apóstoles de Cristo es una copia de la palabra de Dios: «... no envió Cristo los apóstoles a enseñar a las gentes antes de que hablasen lenguas por don del Espíritu Santo... la fe, sin la cual nadie puede ser salvo es por el oído, y el oído por la palabra de Dios... la palabra de Dios... no puede llegar a los oídos humanos si no es por la palabra de hombres, y quien no las entiende nunca percibirá la fuerza de la palabra de Dios»⁶⁵. Dicho en pocas palabras, sólo con la razón natural no se puede conseguir la salvación⁶⁶.

Se trataría de un tipo discursivo que no busca ningún entendimiento argumental intersubjetivo y más bien resulta opuesto a todo proceso de individuación intelectual moderna que suponga un interlocutor igualitario capaz de ejercer independientemente el *ego cogito*. El punto de partida no es la «duda» del discurso cartesiano, o la «*tabula rasa*» de la gnoseología empirista moderna, sino la certidumbre de la posesión de un «saber previo» salvífico y extirpador de idolatrías. Presupone la «obligación de creencia», dado que considera por principio la inferioridad del interlocutor, en la forma subordinada de discípulos, escuelas, rebaños o siervos, o en la forma excluyente de «infieles» o «bárbaros»:

Yo digo que el misterio de Cristo... no obligo a comprenderlo a nadie, porque eso es de pocos, mas obligo a creerlo a todos... Percibir estas cosas con el pensamiento no es imposible... porque puede pensarse con imágenes corporales, lo cual es muy fácil a los hombres, se puede pintar y expresarse bien con palabras... Y si alguien imagina un hombre

58 *Ibid.*, IV, 19, 38, p.311.

59 *Ibid.*, IV, 26, 56, p.339.

60 José A. Rodríguez Garrido, *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano*. Lima, PUC-IRA, 1994, p.14, 16, 17, 19 y 22.

61 *Ibid.*, p. 14.

62 «Deseosas fueron siempre las letras de que las apadrinaran las armas. No se qué hechizo se tiene la braveza de estas, que se arrebató la serenidad de aquellas, haziendolas que vinculen el mayor lustre de la escuela en arrimarse a los asombros de la campaña. Y si se apura el discurrir, diré que no cualquier ciencia se inclina al patrocinio de las armas, sino en especial la Theología de los Thomistas y genuinos Dicipulos del Doctor Angélico». Cit. por Rodríguez Garrido, *ibidem*.

63 Rodríguez Garrido, *op. cit.*, p. 16-17.

64 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 461.

tan obtuso y cerrado de cabeza... yo a ese tal lo juzgaría o privado del sentido humano, o retrasado por justo juicio de Dios en castigo de sus pecados...⁶⁷

Por ello Acosta comienza su discurso en *De procuranda indorum salute*, estableciendo la inferioridad del interlocutor, mediante la identidad indio-bárbaro: «...llamamos indios todos los bárbaros que en nuestra edad han sido descubiertos por los españoles y portugueses», y apela para dicha caracterización –de la inferioridad del interlocutor– a la vieja definición tomista de bárbaro: «Los autores [...] entienden comúnmente por bárbaros los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres...»⁶⁸. La ausencia de milagros en la evangelización americana –a diferencia de los «tiempos antiguos»– es también utilizada como un «argumento» histórico a favor de la inferioridad de los infieles actuales.

Lengua natural y saber previo

La primera característica pragmática relevante del discurso naturalista construido desde Acosta, se muestra en la dificultad comunicativa que encuentra su motivación evangélica para lograr un cambio en la jerarquía semántica del imaginario indígena, que permitiera «desarraigar de sus entendimientos que ningún otro Dios hay, ni otra deidad hay, sino uno»⁶⁹. Según Acosta, esto resulta «dificultosísimo», porque implica desterrar las idolatrías andinas sobre cosas o elementos particulares, «reprobando sus errores en universal»⁷⁰.

Para Acosta, sin embargo, el problema requiere algunas distinciones previas, pues «no todos (los bárbaros) son iguales», sino que los hay de varios géneros: «...los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la

65 *Ibid.*, p. 513 y 544.

66 «...algunos han llegado a pensar que sin la fe y con sólo el conocimiento de razón natural pueden conseguir su salvación, cuya sentencia aunque ellos son católicos, es tan abiertamente herética que no hay cosa más contraria a la fe que decir que sin la fe nadie puede salvarse.». *Ibid.*, p. 546.

67 *Ibid.*, p. 552.

tienen fija, más se asemejan a cuevas de fieras o cercas de animales... De este género de bárbaros trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza [...]»⁷¹. Ellos requieren de la esclavitud «por naturaleza».

En un segundo género, Acosta incluyó «... los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la *escritura*, *ni los conocimientos filosóficos* o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados... asientos o poblaciones estables... ejércitos y capitanes... alguna forma solemne de culto religioso. *De este género eran nuestros mejicanos y peruanos...* Y en cuanto a la escritura, suplieron su falta con tanto ingenio y habilidad, que conservan la memoria de sus historias, leyes, vidas, y lo que más es, el cómputo de los tiempos, y las cuentas y números, con unos signos... a los que llaman quipos...»⁷². De ellos no se puede predicar una esclavitud por naturaleza⁷³.

En este género de bárbaros, la idolatría no es debida a la total carencia de razón natural. Ello no pretendía ser una explicación «sobrenatural» del origen de la inferioridad de los indígenas, sino por el contrario, precisamente de su incapacidad para elevarse por encima de sus sentidos naturales. San Agustín, por ejemplo, pensaba que la naturaleza del demonio no era de orden espiritual como la de los ángeles y santos, sino que estaba formada de un cuerpo acríforme y sutilísimo inferior a los primeros, pero que le daba tres ventajas muy superiores a la de los hombres: agudeza de sus sentidos, extraordinaria celeridad de movimientos y mayor experiencia acumulada por dicha velocidad. Ello le permitía anticiparse a los niveles de conocimiento sensorial a que podían llegar espontáneamente los hombres por la terrena pesadumbre de sus sentidos y obstruirles su capacidad de abstracción.

En la teología agustiniana, la idolatría tiene un origen gnoseológico: nace de la falsedad, «cuando se toma por realidad lo que no es», aquello que sólo se *asemeja* a lo que realmente es en sí y por sí (y no depende de otra cosa para existir). Ahora bien, al igual que en la teoría del conocimiento platónica, la falsedad «no viene del engaño de las mismas cosas... ni tampoco del engaño de los

68 *Ibid.*, *Proemio*, p. 391-392.

69 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. V, cap. III, p.142.

70 *Loc. cit.*

71 Acosta, *De procuranda indorum...*, *op. cit.*, Proemio, p.392-393.

sentidos», sino del «engaño del alma, cuando se busca lo verdadero dejando y descuidando la verdad» (la que nos muestra lo que es). La idolatría, pues, «consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte... amando y sirviendo a las criaturas más que al Creador»⁷⁴.

En completo acuerdo con la línea agustiniana, Acosta procede a dividir todas las idolatrías en dos géneros principales. Uno es el «de cosas naturales», genéricas (elementos como la tierra, el fuego, etc.) o particulares (montes, ríos, árboles, etc.); «...este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente *guaca*». El otro género de idolatrías, es el referido a las «invenciones humanas» (ídolos, estatuas, pinturas, etc.) o a sus «ficciones» (como los muertos o cosas suyas)⁷⁵.

Una lengua sin universales

En consecuencia, la condición de posibilidad que no permite el acceso a una comunicación, deviene para Acosta de una cierta condición naturalista, (previa al discurso mismo) o «propiedad de las lenguas índicas»⁷⁶, que se muestra en el hecho de carecer de universales: «...de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos...y muchos otros (que) no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico»⁷⁷. Pero según Acosta, no era posible atribuir esta defectividad a una falta completa de razón natural en los indios, y trata explícitamente de «...deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos (los indios) como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre...(pues si bien) el orden y modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley, aunque tenían muchas cosas de bárbaros... también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen *natural capacidad* para ser bien enseñados, y aún en gran parte

72 *Loc. cit.*

73 La clasificación de peruanos y mejicanos en este «segundo género de bárbaros» hecha por Acosta, proviene directamente de la caracterización dada por el dominico fray Bartolomé de las Casas, debido a su incapacidad para crear un sistema de escritura: «A la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que, entre nosotros, es el latín), y así no saben expo-

hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas.»⁷⁸

Para Acosta, esta evidencia irrefutable, mostraba la inconsistencia de las tesis sepulvedianas⁷⁹, y también las tesis de los cronistas toledanos que atribuían el barbarismo de los peruanos a la ilegitimidad de la estructura jerárquica y autoritaria de la sociedad incaica prehispánica. Mas aún, ni siquiera se podía atribuir su incapacidad comunicativa a la ausencia misma de vocablos universales –los cuales finalmente podían ser introducidos del castellano– pues el problema de la «traducción» no es un problema del nivel lexicográfico de equivalencia de «palabra por palabra»⁸⁰, o de «vocabulario», sino del nivel de significación del discurso.

El defecto de las lenguas índicas en carecer de universales se mostraba en la *ausencia de escritura* y, por tanto, en la imposibilidad de acceder a un discurso basado en conceptos, pensamientos y razones, independientes de su contexto pragmático de referencia. Esto es, de poseer un saber previo a la experiencia. De ahí la reiterada insistencia de los estudiosos españoles de las lenguas indianas del siglo XVI y XVII sobre la dificultad de los indígenas para acceder metalingüísticamente al estudio de la gramática⁸¹, y en general al de la filosofía, que como señalaba San Agustín: «enseña y con razón, que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción sensible. Ella promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios...»⁸².

La lengua índica sólo servía para «señalar», «cifrar» y «pintar» cosas, e incluso para acceder a sensibles comunes, pero no a un conocimiento intelectual que le permitiera establecer identidades abstractas⁸³. ¿Cómo podrían entonces acceder a la sagrada

ner en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición». Juan Ginés de Sepúlveda-Bartolomé de la Casas, *Apología*. Madrid, Editora Nacional, 1975, p.126.

74 San Agustín, *De vera religione*, caps. XXXVI y XXXVII, prgs. 66, 67, 68. En *Obras de San Agustín*, Tomo IV, p. 151-153.

75 Acosta, *Historia natural y moral*, op. cit., p. 141. En *De procuranda indorum salute*, Acosta había clasificado tres géneros de idolatrías, siguiendo la taxonomía de Juan Damasceno. Cf. p. 559-561.

76 Acosta, *Historia natural y moral*, p. 142.

escritura y al «orden natural» que refiere a las conexiones causales previas a los efectos que percibimos en la experiencia? De ahí la permanente reproducción de la idolatría sobre cosas particulares⁸⁴, la eterna cosificación que se buscaba extirpar. «Porque —ci-tando a Ambrosio e indirectamente a Aristóteles— muchas cosas hay... en la dispensación de las obras de Dios, en las que se oculta la causa, y solamente se muestran los efectos de arte que aparece lo que se hace y no la causa por qué se hace, y ven los ojos la obra quedando oculta la razón...»⁸⁵

El capítulo IV del libro VI de la *Historia natural y moral de las Indias*, es una magistral explicitación de esta concepción del lenguaje y del saber que encierra el drama de la incomunicación cultural del discurso filosófico peruano:

Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el Filósofo [Aristóteles], son señales inmediatamente de los conceptos y pensamientos de los hombres... Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras, sino cosas, no se llaman, ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas... sino pintura. Ni más ni menos, otras señales que no tienen semejanza con la cosa, sino solamente sirven para la memoria, porque el que las inventó, no las ordenó para *significar palabras*, sino para denotar aquella cosa: estas señales no se dicen, ni son propiamente letras ni escritura, sino cifras o memoriales... De manera que escritura y letras solamente las usan los que con ellas significan vocablos; y si inmediatamente significan las mismas cosas, no son ya letras, ni escrituras, sino pintura y cifras⁸⁶.

Como consecuencia de lo anterior, para Acosta, «...ninguna nación de indios, que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras, ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras»⁸⁷. Por tanto, con dichas lenguas no se pueden

77 Acosta, *De procuranda indorum*...En: *op. cit.*, p. 518-519.

78 Acosta, *op. cit.*, lib. VI, cap. I, p.182.

79 «...en realidad son hombres, aunque parezcan irracionales.» Acosta, *De procuranda indorum*... En: *op. cit.* p. 410.

80 *Ibid.*, p.520.

81 Cf. José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*. Oviedo, Pentalfa Ed., 1992, cap. I, p. 11-37.

escribir «palabras o razones». Si esto es así, a pesar de poseer «razón natural», no se puede lograr con ellos un entendimiento intersubjetivo con base en razones y demostraciones.

Doctrina semántica antigua: *quid res, quid signa*

La concepción agustiniana del significado consagró una semántica que distinguía claramente la referencia del significado en su célebre definición de «signo», en *De doctrina christiana*: «El signo (*signum*) es toda cosa (*res*) que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta»⁸⁸. Una definición análoga es la que también plantea en *Principia dialecticae*: signo es lo que se muestra a los sentidos y que, además, muestra algo al espíritu. En ambas definiciones, hay una suerte de equivalencia (identidad) entre el signo sensible (oral o escrito) y el significado (concepto representativo del intelecto). Pero si bien todo signo es al mismo tiempo una cosa sensible, «no toda cosa es signo», las cosas pueden tener un uso no significativo⁸⁹. Así, el fuego puede ser signo de peligro, independientemente de que sirva para cocinar.

A diferencia de los demás objetos sensibles (*signorum naturalia*), las palabras son objetos sensibles convencionales (*data signa*), exclusivamente hechos «para denotar alguna significación ... Nadie usa de las palabras si no es para significar algo con ellas»⁹⁰. Esta forma abstraída (significado) es, por tanto, un ente real e independiente del objeto sensible que la soporta: «se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte de sí mismas puedan significar»⁹¹. Es decir, los signos en cuanto tales, no deno-

82 San Agustín, *Contra los académicos*. Lib. I, cap. 1, prg. 3. En *Obras de San Agustín*, Tomo III, p. 66.

83 Cf. San Agustín, *De vera religione*, *op. cit.*, cap. XXXVI, p. 151- 153.

84 A diferencia de las idolatrías de los griegos, más referidas a «las invenciones de los poetas» debido posiblemente a que su lengua escrita les permitía acceder a universales abstractos. En ellos, la idolatría no se debería a un simple «...error del vulgo, antes los más excelentes de los poetas y los retóricos y aun de los filósofos mostraron admiración a semejantes bagatelas. ¿No es el divino Platón quien diserta largamente de los dioses mayores y menores, o mejor dice delirios?» Acosta, *op. cit.*, p. 560.

85 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 405.

86 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. VI, cap. IV, p.185.

tan un objeto individual sino una «especie» universal. Los singulares sólo se pueden nombrar, los universales tienen significación y se les puede por tanto definir.

Con las definiciones de San Agustín nos reencontramos nuevamente con el viejo triángulo semiótico formulado por la teoría del conocimiento de Platón, mediante el cual la relación entre las palabras y sus referentes está mediada por la especie⁹². No existiría algo así como un conocimiento inmediato de las cosas. Se trata en realidad de una concepción representacionista del lenguaje, sobre la que se sostiene la tesis metafísica de la verdad como resultado de la correspondencia general entre los modos de ser, los modos de conocer y los modos de significar. Concepción general del lenguaje expuesta posteriormente por Aristóteles en *De interpretatione* (o *Perihermeneias*)⁹³, que va a ser explícitamente citada por Acosta.

Es esta pertenencia general de los signos a una misma comunidad de especie, la que permite la comunicación entre los hombres y la interpretación «de los *signos* con que los hombres comunican (*communicant*) entre sí sus pensamientos»⁹⁴. Por ello para Boecio, la *interpretatio* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma, pues se refiere a cierto tipo de entidades (especies universales), de las cuales nuestras afecciones del alma son copia o representaciones. Pero «como las palabras (al igual que todas las cosas sensibles) no duran más tiempo del que están sonando (mientras aluden a pensamientos intemporales), se inventaron letras que son signos de las palabras»⁹⁵ y, con ellas, la escritura.

Esta situación origina lo que San Agustín denomina la «ambigüedad de las palabras» (*verborum ambiguitate*) y da lugar a dos dificultades: por un lado a la diversidad de interpretaciones (*diversitas interpretationum*) o lecturas de un mismo texto⁹⁶, y por otro a la dificultad del entendimiento comunicativo (*non intelliguntur*)⁹⁷. San Agustín relaciona estas dos dificultades del entendimiento de la

87 *Loc. cit.*

88 «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire». *Obras de San Agustín*, T. XV: *De la doctrina cristiana...*, edición preparada por B. Martín, O.S.A., Madrid, BAC, 1957, lib. II, cap. I, p. 112.

89 «...se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte

escritura a dos causas principales. La primera, al desconocimiento de los diversos «signos propios» (*signa propria*) instituidos en cada lengua para denotar las mismas cosas. Por ello, «el mejor remedio contra la ignorancia de los signos propios es el conocimiento de las lenguas»⁹⁸. A ello se abocó masivamente la llamada «lingüística misionera española» en América, desde 1524⁹⁹.

La segunda dificultad está referida a la ambigüedad inversamente generada por el uso de los signos llamados metafóricos o trasladados (*signa translata*), «cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres se toman para significar alguna otra cosa»¹⁰⁰, produciendo «la obscuridad que tiene la Escritura a causa de las figuras y tropos», y haciendo que «los que leen inconsideradamente, se engañen en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra...»¹⁰¹.

La comprensión del lenguaje escrito no nos remite entonces inmediatamente a los entes sensibles de nuestra experiencia, sino a la especie a la que pertenecen, de manera análoga como un número nos remite al conjunto a que axiomáticamente pertenece y no a alguna cosa singular. No es posible una relación inmediata con los individuos, sólo un conocimiento mediado por la especie¹⁰². En consecuencia, la posibilidad de la interpretación y la comunicación suponen necesariamente la existencia previa de *una sola gramática* y *una sola lógica*, incluso para la comunicación interlingüística entre diferentes lenguajes y escrituras (códigos) de las diferentes razas de hombres.

Por la misma razón, la gramática y la lógica especulativa tomista no son ciencias autónomas o «primas», dado que la validez de

de sí mismas puedan significar». *Ibid.* 1,4,4.

90 *Loc. cit.*

91 *Loc. cit.*

92 Cf. Platón, *Teeteto*, p.208b-210b. Ver también Aristóteles, *Metafísica*, lib. Z, cap.15.

93 «Las palabras habladas son signos o símbolos de las afecciones o impresiones del alma...las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias.» Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964 (trad. P. Samaranch), *De la expresión o interpretación*, p. 258.

94 San Agustín, *De doctrina christiana*, *op.cit.*, II, 3, 4, p.115.

«las reglas del enlace o de la conexión» (*regulae connexionum*) no depende directamente de «la verdad de las premisas» (*sententiarum veritatem*)¹⁰³. En consecuencia, la interpretación y la comunicación sólo son posibles en la medida que se acceda a la verdad o falsedad¹⁰⁴ de las premisas en sí mismas, esto es, a la significación del discurso, semánticamente codificada en el texto sagrado¹⁰⁵. Ello es así porque el «verbo divino» no es una sentencia cualquiera, no es signo de nada, sino aquello de lo cual todo es signo. No es señal de algo, sino modelo (*logos*) de lo creado¹⁰⁶, tanto en San Agustín como Santo Tomás.

Tal es la razón por la que Acosta desconoce nivel lingüístico a la escritura de las lenguas índicas, las cuales, careciendo de universales, se reducen a meras «pinturas» o «cifras», que no alcanzan el nivel de la *ratio superior* ni de la *mens*. Si bien descarta —por débil e inconsistente— la «esclavitud natural» atribuida por los sepulvedianos a la animalidad de los peruanos y mexicanos, la sustituye realmente por la «naturalidad de su servidumbre», a partir de la caracterización de su lengua, la cual identificaría los signos de las cosas espirituales con las mismas cosas, verdadera causa que les impide superar su idolatría.

Dicha caracterización parece basarse en la tesis agustiniana sobre «las ambigüedades provenientes de las palabras metafóricas y propias» que originan las confusiones la interpretación de la Escritura: «Ninguna cosa puede llamarse con más exactitud muerte del alma que el sometimiento de la inteligencia a la carne siguiendo la letra, por cuya facultad el hombre es superior a las bestias. El que sigue la letra entiende las palabras trasladadas o metafóricas como si fueran propias, y no sabe dar la significación verdadera a lo que está escrito con palabras propias ... es una miserable servidumbre del alma tomar los *signos* por las mismas cosas y no poder elevar por encima de las criaturas corpóreas el ojo de la mente (*oculum mentis*) para percibir la luz *eterna*¹⁰⁷».

95 *Ibid.*, II, 5, 5 y III, 29, 40, p.117 y 237.

96 *Ibid.*, II, 12, 17, p.131.

97 *Ibid.*, II, 10, 15, p.129.

98 *Ibid.*, II, 11, 16, p.129.

99 Cf. Suárez Roca, *Lingüística misionera española*, passim.

100 San Agustín, *De doctrina christiana*, op.cit., II, 10, 15, p.129.

101 *Ibid.*, II, 6, 7, p.119.

La referencia al *oculum mentis*, nos remite a la concepción agustiniana del alma, nivel espiritual y eterno del hombre. La *mens* alude al nivel superior del alma (*anima*) y recuerda la distinción platónica entre *psyché* (alma racional) y *nous* (inteligencia intuitiva), dirigida a contemplar la luz eterna. La *mens* de San Agustín correspondería al *nous* platónico. A su vez, éste distinguiría en la *ratio* un nivel inferior ordenado a la acción y un nivel superior ordenado a la contemplación. Mexicanos y peruanos se ubicarían en este nivel de la *ratio inferior*.

* * *

El gran énfasis puesto por Acosta y los jesuitas en el estudio y aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los predicadores, estuvo precedido por un entendimiento del lenguaje como un sistema cerrado de signos cuya significación estaba referida a un texto sagrado («las Sagradas Letras») independiente del contexto de acción¹⁰⁸. Por ello, la clave es «la doctrina escrita», y no «el que habla de por sí». De ahí que la función comunicativa del lenguaje

102 «El conocimiento humano tiene por objeto a las cosas naturales primero en cuanto a la forma, y secundariamente a la materia en cuanto que dice en relación a la forma. Y así como toda forma, en cuanto tal, es universal, así la relación a la forma no hace conocer a la materia sino con conocimiento universal...De ahí se sigue que nuestra mente no puede conocer al singular directamente(...) la mente se introduce accidentalmente en los singulares, en cuanto se continúa o tiene su prolongación en las facultades sensitivas, que tienen por objeto lo particular.» Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputate*, vol. I, *De veritate*. quest.10, art. 5: «Si nuestra mente puede conocer las cosas materiales singularmente». En Clemente Fernández S.I., *Los filósofos medievales (selección de textos)*, Madrid, BAC, 1979, T.II, p.289.

103 «Una cosa es conocer las reglas del enlace o de la conexión y otra conocer la verdad de las premisas... aquí se juzga únicamente de la conexión en sí. En la verdad de las premisas se atiende a las proposiciones en sí mismas y no a su conexión» San Agustín, *De doctrina christiana*, *op. cit.*, II, 34, 52, p. 177.

104 «Falso es la significación de una cosa que no es como se indica». San Agustín, *De doctrina christiana*, *op. cit.*, II, 36, 53, p. 179.

105 «...existe conexión lógica, no sólo entre las verdaderas conclusio-

que apunta al entendimiento intersubjetivo, quedara subordinada al uso ritualista de una retórica epidíctica que apunta a la sujeción o exclusión.

El aparente «entendimiento» que esto lograba, con la «conversión» masiva de indígenas al catolicismo, se debía en realidad al común predominio del ritualismo lingüístico en ambos códigos (católico y andino), provenientes de contextos sociales fuertemente jerarquizados, tal como por propia experiencia evangelizadora Acosta lo había detectado en su opúsculo de 1588:

Ocupan esta clase de bárbaros grande extensión, porque primeramente forman imperios, como fue el de los Ingas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente los de los caciques... Mas porque guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que *si no son constreñidos por un poder superior*, con dificultad recibirán la luz del Evangelio y tomarán costumbres dignas de hombres, y si lo hicieren, no se juzga que perseverarán en ellas; por eso, la misma razón y la autoridad de la Iglesia establecen que los que entre ellos abracen el Evangelio, pasen a poder de los príncipes y magistrados cristianos, pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se le mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio.¹⁰⁹

A modo de conclusión inicial, podríamos afirmar que el análisis del discurso naturalista inaugurado por Acosta sugiere que se trata de una descodificación invertida y cosificante del discurso filosófico de la subjetividad moderna y de una defensa cerrada del imaginario natural y social tradicional. En segundo lugar, que las identidades grupales y despóticas que propugna cierran toda posibilidad de entendimiento y desarrollo de un proceso de individuación social

nes, sino también entre las falsas...Pero la verdad de las sentencias se ha de buscar en los Libros santos y eclesiásticos». *Ibid.*, II, 31, 49, p. 173.

106 «La cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios...El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento.» Jacques Derrida, *Gramatología*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1971, p.20.

107 San Agustín, *De doctrina christiana*, *op.cit.*, III, 5, 9, p.205.

108 «...todos los cristianos sin excepción son obligados por derecho

moderno. Finalmente, que las diferenciaciones sociales que propugna el naturalismo devienen por necesidad en excluyentes y frustrantes de todo proceso de entendimiento intersubjetivo y bloquean cualquier noción de identidad nacional o social de tipo contractualista moderno.

Habría que reexaminar minuciosamente la evolución discursiva de nuestra cultura nacional para poder establecer si las grandes dificultades que desde la revolución de la independencia han frustrado la integración y formación de una nación moderna en el Perú, dependen en realidad de «causas naturales» -entendiendo por esto su carácter previo y externo a nuestra acción y discurso subjetivo-, o si se trata más bien de las consecuencias de un paradigma de lectura que nos lleva una y otra vez a «naturalizar» nuestros procesos de identidad y diferenciación social mediante una retórica epidídica que se debate entre la búsqueda de la sujeción y la exclusión del «otro», impidiendo todo entendimiento intersubjetivo, o limitándolo a un mero ritualismo.

divino a profesar explícitamente todos los artículos de la fe que están encerrados en el símbolo...» Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 553. Como es conocido, la etimología de la palabra «símbolo», proviene del latín «Symbolum», que significa «signo de reconocimiento». Ello sugiere la idea de que se trata de una especie que remite al *genus* signo. El símbolo (especie), remitiría pues a una entidad genérica, o forma sustancial suprema, así como la palabra de Santo Tomás es «adverbio del Verbo Divino». El «Verbo Divino», no es pues una palabra cualquiera, es aquella palabra que no es signo de nada, sino aquello de lo cual todo es signo. No es una señal de algo, como el adjetivo «signalis», sino el sustantivo «signa», modelo o *logos* de lo creado. Tal es el sentido de la teoría del signo de San Agustín como de Santo Tomás, según la teoría clásica del conocimiento mediado por especies. Cf. Oscar A. Quezada Macchiavello, *El concepto Signo Natural en Ockham. Una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición*. Lima, UNMSM, 1997, Tesis presentada para optar el grado de Magister en Filosofía.

109 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 393.

El aparente «entendimiento» que esto lograba, con la «conversión» masiva de indígenas al catolicismo, se debía en realidad al común predominio del ritualismo lingüístico en ambos códigos (católico y andino), provenientes de contextos sociales fuertemente jerarquizados, tal como por propia experiencia evangelizadora Acosta lo había detectado en su opúsculo de 1588:

Ocupan esta clase de bárbaros grande extensión, porque primeramente forman imperios, como fue el de los Ingas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente los de los caciques... Mas porque guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que *si no son constreñidos por un poder superior*, con dificultad recibirán la luz del Evangelio y tomarán costumbres dignas de hombres, y si lo hicieren, no se juzga que perseverarán en ellas; por eso, la misma razón y la autoridad de la Iglesia establecen que los que entre ellos abracen el Evangelio, pasen a poder de los príncipes y magistrados cristianos, pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se le mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio.¹⁰⁹

A modo de conclusión inicial, podríamos afirmar que el análisis del discurso naturalista inaugurado por Acosta sugiere que se trata de una descodificación invertida y cosificante del discurso filosófico de la subjetividad moderna y de una defensa cerrada del imaginario natural y social tradicional. En segundo lugar, que las identidades grupales y despóticas que propugna cierran toda posibilidad de entendimiento y desarrollo de un proceso de individuación social moderno. Finalmente, que las diferenciaciones sociales que propugna el naturalismo devienen por necesidad en excluyentes y frustrantes de todo proceso de entendimiento intersubjetivo y bloquean cualquier noción de identidad nacional o social de tipo contractualista moderno.

Habría que reexaminar minuciosamente la evolución discursiva de nuestra cultura nacional para poder establecer si las grandes dificultades que desde la revolución de la independencia han frustrado la integración y formación de una nación moderna en el

109 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 393.

Perú, dependen en realidad de «causas naturales» -entendiendo por esto su carácter previo y externo a nuestra acción y discurso subjetivo-, o si se trata más bien de las consecuencias de un paradigma de lectura que nos lleva una y otra vez a «naturalizar» nuestros procesos de identidad y diferenciación social mediante una retórica epidíctica que se debate entre la búsqueda de la sujeción y la exclusión del «otro», impidiendo todo entendimiento intersubjetivo, o limitándolo a un mero ritualismo.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de noviembre
de 1998, en el Centro de Producción Editorial de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Tiraje: 1 000 ejemplares.