

LA EVANGELIZACIÓN ORIGINAL DE AMERICA LATINA. Una revisión de su significado histórico a través del análisis del pensamiento de los Cronistas de Indias

Teodoro Blanco¹

Síntesis - Abstract - Resume

La evangelización original de América Latina - Una revisión a partir del análisis del pensamiento de los Cronistas de Indias

Este artículo analiza el significado socio histórico de la primera evangelización en América Latina, basándose para ello en las crónicas escritas por algunos de los misioneros españoles del siglo XVI. Se ha utilizado como marco interpretativo a la teoría de la cultura, para señalar las características y los resultados del encuentro entre las culturas europeas y amerindiana. La conclusión a que se arriba es que la evangelización tuvo un carácter contradictorio debido a su asociación con la empresa conquistadora: por un lado, reaseguró y legitimó el orden colonial y por otro preservó a los indígenas, dándoles un status -si bien subordinado y apartado- dentro de ese orden. Se destacan especialmente figuras y eventos de excepción que contribuyeron a preservar la vida y los derechos de los indígenas.

The original Evangelization in Latin America: A revision from the analysis of the Chroniclers of Indian Thought

This paper analyzes the meaning of the first evangelization in Latin America through the study of Chronicles of some Spanish missionaries of the XVI Century. It points out the contradictory character of the evangelization because of its association with the conquest. On the one hand, it legitimated the colonial order, and in the other it preserved the Indians life and identity giving to them a subordinated and separated status. Exceptional persons and events are distinguished which contributed to the preservation of Indian lives and rights.

L' Evangelization Original de l' Amérique Latine: Une révision en partant de l'analyse de la pensée des "Cronistas de Indias"

¹ Historiador. Licenciado en Relaciones Internacionales.

Cet article analyse la signification socio-historique de la première evangelization, ayant comme source les chroniques édités par des missionnaires espagnols du XV^o siècle. Le cadre théorique utilisé est celui de la théorie de la culture pour signaler les caractéristiques et les résultats de la rencontre des cultures européenne e amerindiéenne.

La conclusion est que l'Evangelization a eu un caractère contradictoire du fait de son association á la conquête: de un coté, légitimation de l'ordre colonial et de l'autre sauvegarde de l'indigène en lui donnant un status -certainement subordonné- dans cet ordre.

Introducción

La proximidad del V^o Centenario de América ha llevado nuevamente al primer plano de las preocupaciones académicas el debate aún inconcluso en torno de los orígenes de América, porque los aniversarios convocan a la reflexión, los balances, las revisiones.

Esto es verdad para los individuos y lo es también para las sociedades, hace a la misma naturaleza del tiempo. Pero, si bien el aniversario que provoca el preguntar no es lo que hace relevante la pregunta, en el caso que nos ocupa el hecho mismo de un “aniversario de América” es constitutivo del preguntar por América.

En efecto, no hay aniversario de Europa, ni de Asia, ni de África. Parece que sólo la Historia de América tiene principio, por eso, esta “originalidad” del ser americano debería ser el principio axial de una reflexión a propósito del mismo.

Ese status peculiar de la historia americana en el contexto de la historia universal: un mundo nuevo fundado por aquel otro que deviene en viejo mundo a su respecto, pone en evidencia la singularidad del proceso de colonización español en América en comparación con los otros procesos de colonización que completan la empresa de expansión universal de Europa.

Sin descartar por ello las condiciones estructurales del continente amerindiano (muy heterogéneas, por otra parte), nos parece una perspectiva valedera centrar nuestro análisis en la relación política-cultura; en ese proceso que Hans-Albert Steger llama la primera conquista epistemológica de América y en el cual la evangelización jugó un papel clave.

Tomamos “episteme” en el sentido de lo que subyace como entramado delimitando un ámbito del conocer, que incluye los modos como se conoce lo que se conoce y las formas en las que se dispone lo percibido. Este sentido, emparentado próximamente con el que le da Foucault, se separa de éste en el lugar que ocupa la *historia* como núcleo, guía y condición de posibilidad de la emergencia de toda episteme.

En América se genera entonces una nueva Cristiandad, es decir, una sociedad fundada desde lo cristiano. Ahora bien, ¿este hecho justifica por parte de los católicos latinoamericanos una adhesión sin cortapisas a la “leyenda dorada”?

Juan XXIII solía repetir: 'busquemos lo que nos une y no lo que nos separa' aludiendo a la caridad como valor evangélico central. ¿No será éste, desde nuestra fe, el criterio mediador entre la Verdad Revelada -absolutamente universal para los creyentes- y la verdad parcial, pero objetiva en cuanto social, de cada momento histórico.

Porque la Historia (seguimos en esto a Adam Schaff) se reescribe continuamente: 1) porque está en función de las necesidades variables del presente y 2) porque influyen en ella los efectos de los acontecimientos del pasado que surgen en el presente.

De ahí que pensemos que no tiene sentido en nuestra época la defensa de un 'leyenda dorada' que fue la respuesta simétrica a la “leyenda negra”, formulada en tiempos de la Contrarreforma y reactualizada en el siglo pasado al calor del secularismo militante del positivismo político.

Tampoco creemos que la relación conquista-evangelización haya tenido características simbióticas, sino que más bien se trató de una alianza que las circunstancias históricas tornaron -quizás- inevitable, pero que es legítimamente disoluble al variar aquellas.

Pensemos en el alto precio que ha pagado la Iglesia Católica en Europa, donde su influencia social está reducida a expresiones minoritarias como consecuencia de los siglos de alianza entre el trono y el altar.

Dejemos, pues, que España se haga cargo de su pasado imperial y ocupémonos, los católicos, de entablar el necesario diálogo con los demás latinoamericanos para resolver los problemas que nos afligen a todos por igual si queremos que éste siga siendo el continente de la religiosidad de masas.

Por supuesto, esta posición no implica absolver a la Iglesia de la responsabilidad que le cabe en la Colonización. La caridad para con el otro sólo es posible a partir de la autocrítica: “el que esté libre de culpa que arroje la primera piedra”.

Pero revalorizar los acontecimientos del pasado a la luz del presente es parte ineludible de este proyecto. Cobra así -en nuestra interpretación- mayor significado la histórica labor, humilde y monumental a la vez, de un Fray Bernardino de Sahagún que dedicó su vida en tierras americanas a preservar el pasado indígena; desdibujándose, al mismo tiempo, la significación de aquellos Papas que desde la lejana Roma repartían tierras y vidas ajenas.

En este trabajo (que es parte de uno más extenso realizado por encargo del Comité internazionale sulla realtà latinoamericana, Italia), analizamos la problemática de La evangelización original de América a través del testimonio y el pensamiento de los Cronistas de Indias.

A partir del pormenorizado análisis de Rómulo Carbia podemos distinguir dos grandes tipos de Crónicas: la Mayor, establecida por Felipe II por Ordenanza de 1571; y la Menor, encargada por particulares.

Ambas tienen como fin informar acerca del proceso de conquista y colonización española en América y llevar al conocimiento europeo las particularidades geográficas y naturales de este continente.

Difieren en cuanto la primera tiene un papel oficial dentro de la Administración imperial: atestiguar el cumplimiento de la legislación y los actos de gobierno y también hacer la defensa de la política española frente a las campañas de desprestigio que cundían en Europa. La segunda -que es la fuente principal de nuestro trabajo- no reviste carácter oficial sino que es encargada por particulares interesados en América: funcionarios, conquistadores, órdenes religiosas. La razón generalmente obedecía a justificar actitudes asumidas en la empresa conquistadora, o bien para demostrar la validez en las peticiones de derechos, o influir en la política imperial, o también, en muchos casos, eran expresión de la vocación historiográfica y literaria de aquellos que arribaron al Nuevo Mundo.

El presente trabajo se divide en tres partes: en la primera, desde la teoría de la cultura, encuadramos la problemática del encuentro con el *otro*, utilizando principalmente los conceptos de enfrentamiento (etnocentrismo), asimilación y anomia; en la segunda mostramos cómo el enfrentamiento se resuelve en el sometimiento de la

cultura indígena, mediante su estigmatización, por parte del conquistador europeo; en la tercera, finalmente, abordamos el sentido contradictorio del intento reconciliador protagonizado por los evangelizadores.

El encuentro con el otro

El encuentro entre culturas, fenómeno constante en la historia, ha dado lugar a una gran variedad de modelos de comportamiento e intercambio, que a su vez han generado nuevos tipos culturales, así como también han producido trastornos sociales diversos entre las culturas que se contactan.

Desde un punto de vista generalizador, el encuentro con lo que podríamos denominar “el otro” despierta una sensación de perplejidad, donde se mezclan las experiencias de asombro y extrañeza, caracterizadas ambas como una mezcla de temor, atracción, curiosidad y ansiedad.

Estas sensaciones opuestas, que se ponen en juego en una situación de contacto entre extraños, dará lugar a actitudes sociales ambivalentes y por ello desequilibrantes, en los sujetos que interactúan en el contacto.

Descrito así el mero fenómeno psíquico que provoca el encuentro, destacamos que este hecho no se da entre hombres aislados, sino inscriptos en contextos culturales diferentes, y hará que dichas emociones se exterioricen en conductas sociales que vienen pautadas por el marco cultural referente, del cual cada uno de esos hombres es portador.

La experiencia antropológica nos ha demostrado que en estos encuentros entre culturas distintas, se produce un fenómeno que podríamos denominar “espejular”. Es decir, “el otro” cultural significaría para el yo, una forma de espejo, en el cual ese yo observa y “reflexiona” su propia cultura, por el mecanismo de la comparación.

Esta reflexión, o más acertadamente “espejulación”, se presenta de una manera casi necesaria en dos aspectos: en primer término afirma el yo cultural y le permite superar el desequilibrio inicial, y en segundo término, por medio de la comparación, trata de conocer y entender al otro, como presupuesto indispensable para producir una situación social de contacto.

A partir de esta actitud esencial, y tomando como base los ejemplos históricos de contactos culturales, podría afirmarse que dicha relación social se resuelve por el enfrentamiento (etnocentrismo) o la asimilación.

En el primer caso, una cultura se impone total o parcialmente sobre la otra, por la fuerza, sin la intervención o voluntad del otro, de acuerdo a una actitud etnocéntrica, que traduce el convencimiento absoluto de que la propia cultura es la única válida.

De esta imposición, surge un nuevo fenómeno cultural denominado aculturación, consistente en la pérdida por parte del grupo dominado, de sus estructuras sociales básicas, producto de la propia experiencia histórica, para ser reemplazadas por las de la cultura dominante, que se sobrepone sobre el aparato conceptual de la dominada. Este hecho traumático produce trastornos socio-culturales diversos, que ocasionan en la mayoría de los casos la desaparición de la cultura sojuzgada.

En el caso de la asimilación, se adoptan las pautas culturales del otro, por convencimiento. En rigor de verdad, este caso sólo se ha dado en individuos particulares, nunca en grupos sociales, por muy reducidos que fueran.

Otro efecto, menos frecuente, del encuentro cultural, es la anemia. En este caso, el individuo o el grupo, no resuelve el desequilibrio de la situación de contacto, y se extraña de la propia cultura, sin adoptar por ello la del otro.

Intentamos así definir brevemente el marco teórico que encuadra el encuentro entre culturas. Veamos ahora cómo se ejemplifica esta descripción en el hecho americano, quizá el ejemplo más importante de encuentro cultural que se ha producido en la historia.

Testigos y transmisores de este momento crucial, serán los cronistas y a través de sus narraciones, se desarrollan las diversas posiciones ideológicas que se ponen en juego en el encuentro con el otro.

Partimos en nuestro análisis de un presupuesto histórico terminante: el encuentro entre la cultura hispano-europea, con las diversas culturas indígenas, se define en términos de enfrentamiento.

El término enfrentamiento, en este caso no connota exclusivamente la idea de fuerza, empleada de hecho en la conquista americana, sino que incluye todos los procesos de integración menos violentos (caso de la evangelización), pero no por ello más benignos con las culturas indígenas y su destino histórico.

La estigmatización: presupuesto de la dominación

América será para Europa, no una realidad viva en sus diversas situaciones culturales, sino un objeto. Un objeto sobre el que se aplicará el conocimiento, la

religión, la lengua y sobre todo la posibilidad de explotación de las riquezas extractivas y de la mano de obra.

La mencionada relación especular inicial, se resuelve rápidamente, apoyada en un etnocentrismo feroz, que haciendo tabla rasa sobre la diversidad ecológica y social del continente, logra imponer un mecanismo de dominación eficaz, pues en este caso, la reflexión sobre el sí mismo da como resultado el convencimiento de la superioridad la propia cultura sobre la indígena.

El hecho más notorio, que sean los europeos los que llegan a América y no a la inversa, garantizará ante los ojos descubridores la supremacía tecnológica, de saber y de poder, del imperio español.

Este imperio “mercantilista-salvacionista” al decir de Darcy Ribeiro, sacará de las energías movilizadas en la reconquista de sus territorios ocupados, la fuerza necesaria para las hazañas de su expansión.

Esta expansión estará dirigida por un estado empresario que explota minas, plantaciones de tabaco y azúcar, estancos de sal, diamantes, etc., recauda tributos y adjudica regalías y títulos nobiliarios.

Con los recursos apropiados en todas estas fuentes, mantiene vastísimos cuerpos sacerdotales, subvenciona la construcción de innumerables templos, costea el aparato militar y administrativo que actúan como vastas agencias de clientela, absorbe los prejuicios operacionales de la economía y sustenta una enorme capa parasitaria.

Los procedimientos fundamentales de dominio de las colonias esclavistas de América fueron: la erradicación de la antigua clase dominante local, la concesión de tierras como propiedad latifundista a los conquistadores, la adopción de formas esclavistas de conscripción de mano de obra y la implantación de patriciados burocráticos, representantes del poder real, como exactores de impuestos. En las áreas de los imperios teocráticos de regadío de la Mesoamérica y del Altiplano Andino, donde se concentraban grandes contingentes de mano de obra, condicionados ya a la disciplina del trabajo, la esclavitud se institucionaliza bajo la forma de mita y de encomienda de servicios. En esta forma de conscripción, los indios eran entregados en usufructo a la explotación más inhumana. Se justificaba y se disfrazaba el sistema sin embargo, en nombre del cielo por la salvación eterna o por la atribución de la función de catequistas a los encomenderos. Más tarde, la encomienda progresa hacia una forma de tributo pagadero en dinero que los indígenas sólo podían obtener trabajando en las minas y en las tierras, bajo las más penosas condiciones.

Bajo ese sistema, las poblaciones de los antiguos imperios teocráticos de regadío se redujeron tan drásticamente que la despoblación de las colonias llegó a preocupar seriamente a la Corona. Temióse el desastre económico que podría representar la pérdida de aquella masa de mano de obra, barata porque había costado sólo el precio de la conquista y aparentemente inagotable, porque contaba a millones. Flagelada por las pestes con que el europeo la contaminó y desgastada bajo el peso del trabajo, la población indígena menguaba en proporciones tan alarmantes que amenazaba desaparecer.

Además de disminuida numéricamente, la población indígena se veía degradada por la exigencia de servir como mera fuerza de trabajo, no para sí misma sino como productora de los pocos artículos que interesaban a la economía colonial y sobre todo como extractora de metales preciosos. Pierde así los altos niveles de calificación tecnológica y de saber erudito que había alcanzado, para sumergirse en una cultura espuria.

Sobre este descarnado fondo de intereses económicos, se yerguen las justificaciones ideológicas que se dan a sí mismos los conquistadores, encomenderos, exactores de impuestos, etc. En una palabra los beneficiarios de este sistema de explotación.

En primer lugar, para someter y esclavizar al otro, es necesario denigrarlo ante nuestros ojos, estigmatizarlo ante nuestra sociedad.

Según Goffman, la estigmatización es un medio de quitar a las minorías étnicas (o religiosas) de los caminos de la competencia, de la lucha por la vida y de utilizarlas para promover el desarrollo ajeno.

Esta actitud racista reconoce tres instancias: a) Descubrir y poner en evidencia disimilitudes entre colonizador y colonizado; b) Valorizar dichas disimilitudes beneficio propio y en detrimento del otro; c) Trasladar las diferencias al campo de absoluto, afirmando que las mismas son definitivas y actuando de modo que parezca cierto, deteniendo en lo posible la historia del colonizado.

El hecho de que esta estigmatización exista aún en alto grado en América es la mejor prueba del propósito deliberado u oculto de destruir a los pueblos indígenas, de privarlos de su identidad étnica, de eliminarlos como culturas autónomas, como contingentes humanos dignos de igual remuneración.

Juan Friede trae referencia a la costumbre colonial de declarar oficialmente “caribes” (o sea antropófagos) a los indios belicosos, lo que abría el derecho a matarlos

o esclavizarlos en las haciendas. Así mientras impone su dominio, desgastando la imagen que los pueblos tienen de sí mismos, el conquistador se dignifica, embriagado por el sueño de pertenecer a una raza realmente superior, extremo siempre asegurado por alguna personalidad de renombre.

Contamos en este caso con la doctrina de Sepúlveda, quien participando de las concepciones de Maquiavelo sobre la idea nacional y dejando de lado la tradición cristiana acerca de la igualdad universal del hombre, se apoyará nada menos que en Aristóteles, introduciendo el apotegma de que “lo superior y más excelente debe dominar lo inferior e imperfecto”.

Salvando en la apariencia el concepto de fraternidad cristiana, afirmando que la humanidad tiene un sólo y único destino (la salvación eterna) y en él se funda unidad histórica de la especie a cuyos individuos se les proclama ontológicamente iguales, pero la novedad consiste en que ya no se admite que todos los pueblos tienen el derecho soberano de perseguir aquel destino común por cuenta propia, puesto que se piensa que algunos carecen de la capacidad racional para discernir las normas que deben observarse para alcanzarlo.

De este modo la historia particular de estos pueblos queda cancelada como carente de verdadera significación histórica, a título de ser contraria a los mandamientos del derecho de gentes, y la única manera en que pueden ingresar a la comunidad humana es con un ser histórico vaciado del sentido que pudiera comunicarles sus historias particulares, y destinado a llenarse por la imposición del modo de ser de un pueblo ejemplar, es decir, de un representante de la ley eterna y encarnación auténtica del destino humano. Esta imposición se presenta pues, como el mayor beneficio que puede recibir el pueblo bárbaro, puesto que, en última instancia, equivale a una dotación de humanidad.

La consecuencia política de esta nueva manera de concebir el universalismo histórico es que los pueblos civilizados no sólo tienen el derecho, sino la suprema obligación moral de intervenir en la vida de los pueblos bárbaros, arrogándose su soberanía a fin de guiarlos y ayudarlos, no ya sólo con los auxilios espirituales, sino imponiendo por la fuerza, si era necesario, instituciones benévolas y paternas que los obliguen a entrar por el cauce de la verdadera religión y de las costumbres civilizadas.

Esta ha sido la doctrina política de Sepúlveda y de cuantos defendieron con él la justicia de la guerra contra los indios y la necesidad de los repartimientos en

encomiendas. A partir de aquí se podrán sostener las famosas “tesis sobre la desigualdad del indio” y las “justas guerras”.

El extrañamiento de la cultura recién llegada sobre las autóctonas, abre una brecha tan ancha que permite ubicar en ella un repertorio muy amplio de motivos que permiten su dominio.

En el caso de los primeros pueblos indígenas que aparecen a la vista de los europeos, se trata de culturas cazadoras-recolectoras nómades, sin organización estatal, son bandas estructuradas en las formas de la familia extensa.

Era fácil considerar a estos “salvajes”, semi-niños, cuando no directamente animales, a los cuales era válido repartir en encomiendas y “enseñar a vivir y trabajar como hombres”. En el caso de tribus belicosas, el exterminio estaba plenamente justificado.

Nos remitimos a las vividas escenas pintadas por el P. Las Casas, sobre estas terribles masacres que acababan con pueblos enteros.

Miedo, codicia, lujuria, violencia asesina. Todas estas experiencias están aludiendo al mismo fenómeno: la sensación de perplejidad con sus connotaciones desequilibrantes, es salvada por la fuerza, por el sometimiento y la desaparición del otro. Los intereses materiales se mezclan y contradicen muchas veces en estas verdaderas “orgías” sangrientas.

Pero la situación se torna más compleja, cuando se avanza sobre los grandes estados teocráticos americanos.

El desequilibrio del encuentro llega a su punto culminante. Los cronistas-soldados confunden en las mismas páginas la admiración y el desprecio: “En especial me dijeron que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificada que el castillo de Burgos...”. “El mercado parece propiamente alcaicería de Granada en las sedas, aunque esto otro es en mucha cantidad”. “La más principal torre es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla...” .”No me podré expresar cosas de ellas más de que en España no hay su semejable, ni es de creer que alguno de todos los príncipes del mundo de quien se tiene noticia pudiese tener tales [cosas] y de tal calidad. En todo el mundo no se podía hacer ni tejer ropa tal ni de tantas ni tan diversos y naturales colores y labores” (Cortés, *Cartas de Relación*).

“Digo otra vez lo que estuve mirando, que creí que en el mundo hubiese otras tierras descubiertas como éstas... Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa” (Bernal Díaz del Castillo, *Crónica de los hechos de Nueva España*).

Francisco de Xerez, cronista de Pizarro, tiene una visión distinta de la cultura inca: “Por este camino toda la gente tiene una misma manera de vivir. Las mujeres visten una ropa larga que arrastran por el suelo como hábitos de mujeres de Castilla. Los hombres traen unas camisas cortas. Es gente sucia: comen carne y pescado todo crudo, el maíz cocido y tostado. Tienen otras suciedades de sacrificios y mezquitas, a las cuales tienen en veneración. Todo lo mejor de sus haciendas lo ofrecen en ellas”.

Describiendo a Atahualpa, no deja de pintarlo con los matices más negros, a efectos de justificar su ajusticiamiento: “Todos a una voz dicen que fue el mayor carnicero y cruel que los hombres vieron: que por muy pequeña causa asolaba un pueblo por un pequeño delito que un solo hombre hubiera cometido, y mataba diez mil personas. Y por desgracia tenía sujeta toda aquella tierra y de todos era muy mal visto” (*Relación de la Conquista del Perú*).

La situación nuevamente es salvada: el europeo resuelve las diferencias, por muy admirables que sean por la inferioridad. El indio es un objeto, forma parte del paisaje de su cultura: las grandes construcciones, las costumbres y todo cuanto despierta la estima y la admiración de los cronistas, aparecen despojados de sus autores. De esta manera es válido apoderarse de aquello que no tiene dueño. Por una suerte de “mala fe” se sustituye el “conocer” por el “poder”.

De todo ello resulta una conclusión: todos ellos son “bárbaros” y es justo someterlos. Pero esta vez sí, aprovechando aquellas instituciones o estructuras socio-económicas que pueden ser útiles al orden español.

Mucho se preocuparán Cortés y Pizarro, para legitimarse en el poder. En el caso de Cortés, el mecanismo será presentarse como liberador de los pueblos sometidos por la casta guerrera de los aztecas. Pizarro será el restaurador de la verdadera dinastía incaica, salvada por sus manos de las garras de un usurpador.

En ambos casos cuentan con el apoyo de las clases altas de ambos imperios, que rápidamente advierten los beneficios de pactar con los nuevos amos, antes que resistir y perder todo beneficio. En la base, un pueblo sumido en un traumatismo sin precedentes, convencidos que el orden de su mundo se ha trastornado, y sólo esperan el fin de los tiempos.

La diferencia entre estas conquistas y las anteriores, residirá en que ya no se busca arrebatar riquezas o esclavos, se persigue el sometimiento de un imperio.

Este vuelco en la política española de conquista se debe al genio político de Hernán Cortés, cuyas *Cartas de Relación* son ejemplificadoras en este sentido del cambio de política conquistadora.

Este hombre, síntesis entre la tradición medieval (su idea de la fama, su preocupación por extender el cristianismo) y la moderna (toda su acción puede resumirse en la famosa frase de Maquiavelo: “el fin justifica los medios”) avizora nuevas y más grandes posibilidades para España con el sometimiento de América.

A partir de un análisis certero, sobre el descontento de las naciones sometidas al yugo azteca, procederá a intervenir activamente en las rivalidades de estos pueblos tributarios con respecto al poder central, al punto de que los indios llegan a solicitarle su intervención personal para zanjar un conflicto.

Asimismo vigilará atentamente el comportamiento de los españoles, a efectos de no hacer fracasar tan ambiciosa empresa por el simple afán de riquezas: “Y después le vio el pueblo sin gente y supo como Pedro Alvarado había ido al otro pueblo, y les había tomado gallinas y paramentos y otras cosillas de poco valor de los ídolos, y el oro medio cobre, mostró tener mucho enojo de ello... Y les mandó volver el oro, paramentos y todo lo demás, y por las gallinas, que ya se habían comido, les hizo dar cuentas y cascabeles; y más dio a cada indio una camisa de Castilla” (Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia...*). “Cortés mandó con público pregón que nadie tocara ninguna de aquéllas, bajo pena de muerte, excepto a las provisiones, por cobrar buena fama y gracia con los de tierra” (Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia...*).

Se preocupará mucho por revestirse con conductas, mensajes y apariencias, a tal punto que más parece tratarse de una puesta en escena teatral, que una empresa conquistadora: cuando es débil, hace creer a los demás que es fuerte: 'Pero como ya habíamos publicado ser allá nuestro camino no me pareció buena idea dejarlo ni volver atrás, porque no creyesen que falta de ánimo lo impedía’. “Y yo viendo que mostrar a los naturales poco ánimo, en especial a nuestros amigos, era causa de más aína dejarnos y ser contra nosotros, acordándome que siempre a los osados ayuda la fortuna...” (Cortés, *Cartas de Relación*). Manifiesta frecuentemente su gusto por las acciones espectaculares, con plena ciencia de su valor simbólico: “Cortés mandó que cada uno [de los sesenta caciques] hiciera venir a su heredero, y habiéndole obedecido, ordenó encender una hogera y quemar en ella los caciques en presencia de sus

sucesores. Llamando a éstos, les preguntó si habían visto cumplirse la sentencia pronunciada contra los progenitores asesinos, y con rostro severo les intimó que, escarmentados con el ejemplo se abstuvieran de toda sospecha de rebeldía” (Bernal Díaz, *Verdadera Historia...*); llegando al extremo de ocuparse de su atuendo personal: “Se comenzó a pulir y ataviar su persona mucho más que de antes, y se puso su penacho de plumas, con su medalla y una cadena de oro...” (Bernal Díaz, *Verdadera Historia...*). Ejemplar paralelo éste con la descripción que de “El Príncipe” hace Maquiavelo: “No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades mencionadas, pero conviene que lo parezca. Hasta me atreveré a decir que, teniéndolas y practicándolas constantemente son perjudiciales, y pareciendo tenerlas resultan útiles”. El balance de toda esta brillante política desplegada se resume de manera conmovedora en la Crónica de Fray Toribio de Benavente (Motolinía), quien enumeró las consecuencias de la conquista de la Nueva España, a través de diez plagas, parangonando a las siete bíblicas:

“Hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas... la cual enfermedad nunca en esta tierra se había visto, y a esta sazón estaba esta Nueva España en extremo muy llena de gente; y como las viruelas se comenzasen a pegar a los indios, fue entre ellos tan grande enfermedad y pestilencia en toda la tierra, que en las más provincias murió más de la mitad de la gente y en otras poca menos...”.

“La segunda plaga fue los muchos que murieron en la conquista desta Nueva España, en especial sobre México... En esta guerra, por la gran muchedumbre que de la una parte y de la otra murieron, comparan el número de los muertos y dicen ser más que los que murieron en Jerusalén, cuando la destruyó Tito y Vespasiano”.

“La tercera plaga fue una gran hambre luego como fue tomada la ciudad de México, que como pudieron sembrar con grandes guerras, unos defendiendo la tierra ayudando a los mexicanos, otros siendo en favor de los españoles, y lo que sembraban los unos los otros lo talaban y destruían, no tuvieron que comer...”

“La cuarta plaga fue de los caplixques, o estancieros..., que luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus repartimientos y pueblos a ellos encomendados criados o sus negros para cobrar los tributos y para

entender en sus granjeras... hanse enseñoreado en esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos... como si fuesen señores absolutos y naturales y nunca otra cosa hacen sino demandar y por mucho que les den nunca están contentos; adonde quiera que están todo lo enconan y rompen (corrompen)... que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios... En los años primeros eran tan absolutos estos calpixques que en maltratar a los indios y en cargarlos y enviarlos lejos de /su/ tierra y darles otros muchos trabajos, que muchos indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor”.

“La quinta plaga fue los grandes tributos y servicios que los indios hacían... mas como los tributos eran tan continuos que comúnmente son de ochenta en ochenta días, para poderlos cumplir vendían los hijos y las tierras a los mercaderes, y faltando de cumplir el tributo, hartos murieron por ellos, unos con tormentos y otros en prisiones crueles, porque los trataban bestialmente y los estimaban en menos que a sus bestias”.

“La sexta plaga fue las minas de oro, que además de los tributos y servicios de los pueblos a los españoles encomendados... los esclavos indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar...”.

“La séptima plaga fue la edificación de la gran ciudad de México... y en las obras a unos tomaban las vigas, otros caían de alto, a otros tomaban debajo los edificios que deshacían en una parte para hacer en otra... allí murieron muchos indios”.

“La octava plaga fue los esclavos, que hicieron para echar en las minas. Fue tanta la prisa que en algunos años dieron a hacer esclavos que de todas partes entraban en México tan grandes manadas como ovejas para echarles en hierro...”.

“La novena plaga fue el servicio de las minas, a las cuales iban de sesenta leguas y más a llevar mantenimientos los indios cargados; y la comida que para sí mismos llevaban, a unos se les acababa enllegando a las minas, a otros en el camino de vuelta, antes de su casa, a otros deteníanlos los mineros... Otros volvían tales que luego se morían...”.

“La décima plaga fue las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaban en México, que fue la que en mayor peligro puso la tierra para se

perder, si Dios no tuviera a los indios como ciegos; y estas diferencias y bandos fueron causa de que se justificaron algunos españoles y otros fueron afrontados y desterrados...”. (Fray Toribio de Benavente, Historia de los indios de la Nueva España).

Sobre esta sociedad destruida y signada por la fuerza y la violencia, deberán trabajar otro tipo de hombres, que no buscan riquezas, ni poder, sino extender a este nuevo espacio el cristianismo y que tratarán de reconciliar y restañar las heridas del enfrentamiento, formulando una “nueva sociedad” ejemplo vivo del reino de Dios en la tierra.

La reconciliación: utopía legitimadora del orden colonial

Nos referimos ahora a la obra de otros cronistas, cuya función y testimonio difieren notoriamente del marco ideológico del sometimiento

Se trata de los cronistas misioneros. Estos hombres despliegan sobre el vencido una mirada tutelar y compasiva, que sin abandonar la posición etnocéntrica, tratará de “reconciliar” a estas sociedades, enfrentadas de manera tan cruel, a través de la “conversión” del indígena.

Las crónicas de estos misioneros (Motolinía, Las Casas, Sahagún, Carvajal), son las más valiosas, en cuanto a su contenido histórico y etnográfico. Su labor los obligará a conocer profundamente las estructuras culturales de los pueblos que tratan de evangelizar, y de toda esta labor queda testimonio en sus crónicas, las cuales son fuentes valiosísimas, en donde abrevará la historiografía americana pre-colombina.

Hemos hecho alusión al término "conversión" como núcleo de la labor evangelizadora, y merece que le dediquemos un breve análisis.

La conversión alude a un cambio religioso, que no implica un completo abandono previos valores y creencias. Algo de lo antiguo siempre queda. Cuando como en el caso americano, dos sociedades distintas se ponen en contacto, para que un miembro de una sociedad abandone su propia religión y valores concomitantes por aquellos de otra sociedad, requiere un salto cultural enorme que está más allá de la capacidad de la mayor parte de los individuos. Esto es verdad, aún cuando las conversiones son en parte motivadas ya sea por temor al castigo o por la esperanza de alguna recompensa material.

En estas circunstancias, los conversos nominales generalmente adoptan una estrategia de adherencia mínima a lo nuevo y de máxima preservación de lo antiguo. Tales conversiones forzadas o semiforzadas envuelven a grupos sociales completos o, como en el caso del imperio azteca, a sociedades completas. Sin embargo, la conversión formal, pese a sus limitaciones, casi siempre representa, al menos, una voluntad parcial de aceptar las creencias y valores de la nueva religión, así como el compromiso de realizar sus ritos y ceremonias exteriores. Creencias y valores previos pueden sobrevivir aún, pero no en la forma de un sistema coherente. Poco a poco los antiguos dioses son olvidados para ser invocados únicamente por intereses periféricos o cuando todos los demás remedios han fallado.

Frente a este mecanismo, se produce en algunos pueblos, como el maya, otro tipo de respuesta a la evangelización. Se trata del “sincretismo”, definido como una combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales en las que hay una integración incompleta de los componentes que la constituyen.

En América, la labor de conversión se cumplió tal como ha sido definida más arriba. En lo que hace a los aspectos sincréticos, una vez que los componentes religiosos se han integrado en un sistema unificado, en el que su primitiva diversidad de origen se ha borrado, perdurarán en ciertos rasgos culturales (tal como ocurre con la fiesta del Inti Rami o el culto a la Pachamama) no están aludiendo a la supervivencia de un sistema religioso paralelo, sino a ciertas tradiciones de corte folklórico, incluso toleradas por el Cristianismo.

El éxito de la obra misional fue rotundo en el Nuevo Mundo y esto se debió fundamentalmente al carácter de la Iglesia española y de las órdenes que protagonizaron el proceso evangelizador americano.

Sin embargo, y siendo su finalidad la misma, se puede observar en cada uno de estos cronistas-misioneros, un amplio espectro de conductas hacia el indio, hacia el otro.

Desde un Motolinía, que se inclina por el total sacrificio, compartiendo con su grey el despojo y la pobreza, hasta un Las Casas, que casi sin conocer aquellos pueblos que defiende, llevará su celo y su afán de protección hasta el enfrentamiento con la corona española, culminando en un Sahagún, que concluirá su obra, en el convencimiento rotundo del valor de la cultura indígena, en pie de igualdad con la europea.

Todos estos hombres aspiraban a instaurar el reino de Dios en estas nuevas tierras. Todos lucharon desde distintas posiciones y campos para lograr la reconciliación entre españoles e indígenas y un reino que siendo más humano, estuviese más cerca del divino.

Tal vez este “nuevo mundo” no fue posible. Pero el testimonio de lo que vieron y conocieron sigue siendo hoy para nosotros quizá el único testimonio de un pasado destruido.

De estos hombres, de sus obras o sus crónicas, hablaremos en las páginas siguientes.

El particular perfil que, hemos visto, adquiere la Iglesia en España, a impulsos de la política de Isabel y de Cisneros, se proyecta y completa en América. Al decir de Dussel, una nueva Cristiandad surgirá en América, la primera y única cristiandad colonial-dependiente.

La ligazón de las órdenes mendicantes (en especial de los franciscanos) con las empresas marítimas, su relación con viajeros y exploradores (entre los cuales Colón no fue la excepción), explica el papel central que les cupo en la primera etapa de la conquista.

En estas circunstancias es comprensible que los Reyes Católicos, en su intento de conseguir misioneros para las Indias, se dirigieran en primer término al capítulo de la orden de San Francisco. Es característico, asimismo, que la más espontánea disposición para la obra misional en el Nuevo Mundo se apreciara entre los frailes de la tendencia reformada.

Ya partir del segundo viaje de Colón comienzan a embarcarse los franciscanos hacia América. Así fueron instalándose en las Antillas y en 1514, tras las huellas de los conquistadores, pasaron a Tierra Firme. Tras la conquista de México, Hernán Cortés, deseoso de que se encomendara a los frailes la conversión de los infieles, aconsejó a Carlos V que no trasplantara al Nuevo Mundo la secularizada iglesia española de la época, puesto que “obispos y otros prelados no dejarían de seguir la costumbre que, por nuestros pecados, hoy tienen de disponer de los bienes de la iglesia, que es gastarlos en pompas y otros vicios, en dejar mayorazgos a sus hijos o parientes”. Si los aborígenes de México, cuyos sacerdotes vivían retraídos en decencia y castidad, advertían cómo los servidores del Dios de los cristianos se entregaban a las cosas y vicios del mundo, ello los llevaría a menospreciar nuestra fe y tenerla por cosa de burla” y no habría prédica que fuera de provecho alguno.

Cortés transformó la llegada de los “doce” (entre los que se encontraba Motolinía) en un Acto de Fe. Salió al encuentro de los franciscanos, acompañado por la mayoría de los españoles y de los principales jefes indígenas: “... se arrodilló delante de Fray Martín de Valencia y le besó los hábitos y a todos los más religiosos y así hicimos todos los capitanes y soldados que allí íbamos, y Guatemuz [Cuauhtémoc] y los señores de México. Y de que Guatemuz y los demás caciques vieron ir a Cortés de rodillas a besarles las manos, espantáronse de gran manera, y como vieron a los frailes descalzos y los hábitos rotos, y no llevaron caballos, sino a pie y muy amarillos, y ver a Cortés que le tenían por ídolo o cosa de sus dioses, así arrodillado delante de ellos, desde entonces tomaron ejemplo todos los indios” (Sahagún).

Con este acto, el Conquistador hizo partícipes a los franciscanos del prestigio que gozaba y les abrió las puertas del mundo indígena. Además el ejemplo se transformó en costumbre y tomó forma de ley, tal como lo dice Bernal Díaz del Castillo “... cuando ahora vienen los religiosos les hacen aquellos recibimientos y acatos...”. Por su parte, subraya Bernal, Cortés calculó de antemano fríamente esta recepción porque buscaba una alianza política con los frailes. En efecto, desde entonces los franciscanos apoyaron en todo al Conquistador e incluso lo consideraron en sus escritos como un segundo Moisés. Al respecto dice el Padre Mendieta que “... esta hazaña de Cortés fue de las muchas que de él se cuentan... obra de... tan católico pecho, que consideraba bien la honra que a los sacerdotes se debe... pues son ministros de Dios y sus vicarios y lugartenientes en ella...”.

La entrega y coherencia total que mostraron los primeros misioneros en la prosecución de su ideal impresionaron profundamente a las desmoralizadas masas. Despojados voluntariamente de toda pretensión material, su austeridad y humildad contrastaron con la rapacidad y altivez de los conquistadores y de esta manera lograron la adhesión masiva del indígena, al que a través del bautismo daban un consuelo espiritual y un nuevo sentido de pertenencia:

“... y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos si no era lejos o escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios y lo primero que fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios, uno todopoderoso, sin principio ni fin, criador de todas las cosas visibles e invisibles... Ya esto declarado y la inmortalidad del ánima, dábales a entender quién era el demonio en quien ellos creían y cómo los traían engañados; y las maldades que en sí tiene, y el cuidado que pone en trabajar que ninguna ánima

se salve; lo cual oyendo hubo muchos que tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes decían; algunos pobres desarrapados, de los cuales hay harto en esta tierra, comenzaron venir a el bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación... Fue tanta la prisa que se dieron a deprenderlo, y como la gente era mucha estábanse en montoncillos, así en los patios de las iglesias y ermitas como por sus barrios, tres y cuatro horas cantando y aprendiendo oraciones; y era tanta la prisa que por doquiera que fuesen, de día o de noche, por todas partes se oía cantar y decir toda la doctrina cristiana, de lo cual los españoles se maravillaban mucho de ver el fervor con que lo decían, y la gana con que se daban a lo deprender; y no sólo deprendieron aquellas oraciones, mas otras muchas, que saben y enseñan a otros con la doctrina cristiana; y en esto y en otras cosas los niños ayudan mucho”. (Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, pp. 81-82).

Pero los misioneros no sólo procuraban la evangelización de los infieles, sino que vivían en la esperanza de que las nuevas comunidades cristianas harían emanar una renovación general de la Iglesia Romana. Se encontraban en América con hombres que, en la simplicidad y naturalidad de sus vidas, parecían estar próximos al espíritu y las formas del cristianismo primitivo. Los frailes humanistas acometieron evangelización, que entendieron como civilización, con un entusiasmo inusitado porque desde un principio el indígena les pareció el ser perfecto para vivir las bienaventuranzas cristianas. Llenos del anhelo por una nueva Jerusalén, experimentaban una sorprendente coincidencia entre la idea y la realidad. Veían a los indios como hombres modestos, pobres y sencillos, que se habían mantenido exentos de las vanidades de este mundo y de la apetencia de las riquezas terrenales.

Estos aborígenes se les presentaban como pacientes, benignos y sumisos, seres de una inocencia edénica, anterior al pecado original. ¡Qué descomunal antítesis formaban con ellos los viejos cristianos de Europa, que en su afán de opulencia y riquezas cometían cualquier tropelía y perdían sus almas!

“... iban los mismos indios a rogar a el que estaba en lugar de su Majestad diciéndole que no les diesen otros frailes sino los de San Francisco... y como el señor presidente les preguntase la causa por qué querían más a aquellos que a otros respondían los indios: 'porque éstos andan pobres y descalzos como

nosotros y conversan entre nosotros mansamente ... porque en esta tierra y entre esta humilde gente convenía mucho que fueran los obispos como en la primitiva Iglesia, pobres y humildes, que no buscaran rentas sino ánimas... y que los indios no vieran obispos regalados... porque los que tienen ánimas a su cargo han de imitar a Jesucristo en humildad y pobreza...” (Motolinía, *Historia...*, pp. 216-217).

Esta visión de los escogidos indígenas, se encuadraba en un esquema histórico. La iglesia apostólica en la Antigüedad había llegado a su fin con el emperador Constantino. Ahora se renovaría en los países encontrados allende el océano donde, según las concepciones contemporáneas, había estado también el paraíso bíblico.

El retorno a la pobreza y frugalidad apostólicas, que los monjes mendicantes habían predicado infructuosamente en Occidente desde hacia tres siglos, podía encontrar su realización en el Nuevo Mundo, consumándose así el renacimiento cristiano.

Esta concepción según la cual la masa indígena estaba llamada a convertirse en la "cristiandad mejor y más sana" del mundo entero, de clara conexión con el mito del "buen salvaje", se vio fortalecida por el pensamiento de Moro, cuya *Utopía* se quiso ver como el cuadro ideal de una empresa misionera. El primer obispo de México, el franciscano Juan de Zumarraga, tenía entre sus libros un ejemplar de la obra de Moro. Por su mediación el oidor de la Audiencia de México, Vasco de Quiroga -que en 1537 quedó al frente del recién instituido obispado de Michoacán- se familiarizó con el sueño del gran pensador inglés. Quiroga consideraba que los indios por andar "... con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar monedas entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata... y verles... casi en todo en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad y contentamiento de aquellos hombres de oro del siglo dorado de la primera edad, siendo como son por otra parte de tan ricos ingenios y pronta voluntad y docilísimos y muy blandos... Me parece cierto que veo... en esta primitiva nueva y renaciente iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia del tiempo de los santos apóstoles..”

Influido por sus lecturas -Moro y en menor medida las Saturnalias de Luciano- a primera vista pareciera que no había llevado muy lejos su conocimiento de los indígenas. No veía lo que ellos eran sino lo que él quería que fueran, una variante de los personajes de Luciano. Sin embargo las cosas son más complejas: los indios encarnan *potencialmente* el ideal del hombre nuevo, pero están lejos de la perfección práctica. Será la acción deliberada de nuestro escribano-obispo la que transforme esa promesa en una sociedad ideal. Por eso, a diferencia de Las Casas, concentrará sus esfuerzos sobre los propios indios. Recurre para ello a la enseñanza de Moro que significativamente -en un curioso juego especular, señala Todorov- a su vez se inspiró para pintar su utopía en las primeras descripciones que llegan a Europa de las sociedades indígenas.

Así Quiroga organiza dos aldeas, siguiendo las prescripciones utopistas -sus famosos pueblos-hospitales-; una cerca de la ciudad de México, la otra en Michoacán, llamadas Santa Fe, que ilustran a la vez su espíritu filantrópico y los principios del estado utópico. La unidad social de base es la familia extendida, formada por diez o doce parejas de adultos emparentados, bajo las órdenes de un padre de familia; los padres eligen a su vez al jefe de la aldea de entre ellos. No hay servidores y el trabajo es obligatorio, tanto para los hombres como para las mujeres, pero no puede pasar de seis horas diarias. Todos alternan obligatoriamente el trabajo en el campo con el trabajo artesanal; las ganancias se dividen equitativamente, según las necesidades de cada uno. Los cuidados médicos y el aprendizaje son gratuitos y obligatorios; están prohibidos los objetos y las actividades de lujo. Los “hospitales-aldeas” son los únicos propietarios de los bienes, y tienen derecho a expulsar a los infractores de las reglas. Vasco de Quiroga no tiene ninguna duda en cuanto a la superioridad de esta forma vida y considera que para alcanzarla son válidos todos los medios; así con Sepúlveda y contra Las Casas es un defensor de las “justas guerras” contra los indios y del reparto de estos en encomiendas. Lo cual no es obstáculo, por otra parte, para actuar como un auténtico defensor de los indios frente a los abusos de los colonos españoles y para que sus aldeas gocen de gran popularidad entre aquellos.

Estas utopías renacentistas reafirmaban el sustrato místico de la concepción franciscana que perduraba en los medios “espirituales” de la Orden. Las profecías de Joaquín de Fiore sobre el comienzo de una era monástica del Espíritu Santo inspiraban la imagen del Nuevo Mundo como ámbito del reino milenarista anunciado en el Apocalipsis, reino que se realizaría entre los indios que, según se afirmaba, provenían

de una estirpe angélica. Entremezclada con exigencias de justicia social para los aborígenes, que serían satisfechas por el Mesías en su segundo advenimiento, esta interpretación mística del sentido y objetivo final de la colonización española en América se encuentra, por ejemplo, en los escritos de Fray Gerónimo de Mendieta.

Si el hecho de la redención había de realizarse a través de los aborígenes americanos, entonces los conquistadores y colonos europeos no debían interferir en estos acontecimientos. Ahora bien, parecía evidente que los españoles significaban la ruina para los indígenas. “Donde quiera que ovieren españoles ha de ser carnescería y sepultura de los desventurados indios”.

“De esta manera ponían los frailes la paciencia por escudo contra las injurias de los españoles; cuando ellos muy indignados decían, que los frailes destruían la tierra en favorecer a los indios, y que algún día se levantarían los indios contra ellos; los frailes para mitigar su ira respondían con paciencia: ‘si nosotros no defendiésemos los indios, ya vosotros no tendríades quien os sirviese. Si nosotros los favorecemos, es para conservarlos, y para que tengáis quien os sirva; y en defenderlos y enseñarlos, a vosotros servimos y vuestras conciencias descargamos; porque cuando de ello os encargásteis, fue con obligación de enseñarlos; y no tenéis otro cuidado, sino que os sirvan y os den cuanto tienen y pueden haber’... Y así muchos de los españoles, a lo menos los nobles y los virtuosos, decían y dicen muchas veces: que si no fuera por los frailes de San Francisco, la Nueva España fuera como las Islas, que ni hay indio a quien enseñar la ley de Dios, ni quien sirva a los españoles” (Motolinía, *Historia...*, p. 218).

Para sustraer a los indios de la corruptora influencia de los españoles, debía aislárseles en territorios misioneros especiales. No era posible una convivencia justa entre poblaciones tan heterogéneas.

Podía deducirse incluso, que el asentamiento de los españoles en América no era esencial para el servicio de Dios y la prosperidad de la monarquía hispana. De no haber emigrado tantos españoles, los indios tendrían menor cantidad de malos ejemplos y aceptarían de mejor grado el cristianismo, con lo cual la autoridad real se vería menos amenazada por las rebeliones. A juicio de Mendieta, el asentamiento de españoles en el Nuevo Mundo sólo era admisible por tres razones: para la seguridad militar contra insurrecciones o la invasión de piratas, para la explotación de comarcas

deshabitadas e incultas y para que los españoles vagabundos se hicieran sedentarios en lugares importantes desde el punto de vista militar y comercial. Los religiosos se comprometían a conservar, merced exclusivamente a su apostolado cristiano, el imperio indiano español en un orden sosegado y civilizado, y entendían que la autoridad del virrey bastaba para mantener a los misioneros dentro de los límites que se les fijara. Escribía el franciscano Juan de Torquemada que si Dios toleraba a los españoles en este país y los mantenía en paz y sosiego, ello ocurría con miras a la instrucción religiosa y el perfeccionamiento de los indios, y que si esto faltaba todo se perdería y acabaría, porque sin esta preocupación por las almas todo lo demás es codicia, pestilencia y lacería del mundo.

Inquietudes similares podemos encontrar entre los dominicos, la otra orden mendicante que participó preponderantemente en la primera etapa de la conquista de América. Si bien el pensamiento dominicano ha sido menos estudiado que el franciscano nos parece que la intuición mística no ocupa un lugar tan importante en él como la disciplina teológico-filosófica, probablemente en vinculación a su tradición aristotélico-tomista. Sin embargo, compartirán con sus pares franciscanos idéntica aspiración de renovar la Iglesia en los moldes de los preceptos evangélicos. Y verán a América como el lugar ideal de esa renovación.

Más de un decenio y medio después que los franciscanos, llegaron a América los primeros dominicos. En octubre de 1506, el prior del convento de San Estaban en Salamanca solicitó autorización al general de la orden para enviar quince religiosos a La Española a que predicaran el Evangelio. Los sacerdotes -de cuya travesía y mantenimiento tenía que ocuparse la Casa de Contratación, por orden del rey Fernando- partieron hacia las Indias en la primavera del año siguiente. A fines de 1509 siguieron otros religiosos, entre ellos Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba, el último de los cuales había sido designado viceprovincial de los dominicos en las Indias. En 1510 y 1511 otros veintiún miembros de esta orden emprendieron la travesía. Los misioneros que partían estaban animados por el espíritu al que la reforma de los conventos dominicos en España habla infundido nueva vida. Muchos religiosos, además, procedían del convento salmantino de San Estaban, que se había convertido en foco de irradiación de la teología misional inspirada por la escolástica tardía.

Los dominicos, que con su rigorismo ético se abocaban a la obra misional, encontraron que sus esfuerzos chocaban con la resistencia de los colonos españoles.

Esto0s juzgaban a los indios exclusivamente por sus efectos económicos, y los trataban como esclavos.

El conflicto planteado entre misioneros y colonos se desencadenó con un sermón de Adviento pronunciado en 1511 por Antonio de Montesinos. “Desde el punto de vista de la misión -dice Konetzke- el ataque estaba dirigido a un sistema colonial basado en la ocupación guerrera de una clase dominante y la explotación económica de los sometidos”. El rey Fernando ordenó a los dominicos de las Antillas, los cuales parecían poner en peligro el orden público, que se llamaran a silencio y los amenazó con la repatriación forzosa. Pero los misioneros no capitularon y redoblaron su protesta desembocando en una lucha por la equidad en el tratamiento a los aborígenes, así como por una reorganización de las formas de vida colonial.

Pudiera ser que esta posición inicial de los dominicos influyera en la intención de Cortés de encomendar la colonización de la Nueva España a los franciscanos exclusivamente. Cuando posteriormente ingresan a los territorios mexicanos, en número poco significativo, serán remitidos a la región de Oaxaca, alejada del poder central. Se expandirán, en cambio, a las otras Antillas y a Sudamérica, donde alcanzarán un desarrollo muy importante, a la inversa de los franciscanos, cuya presencia en el virreinato del Perú, será siempre muy menor que la alcanzada en México.

El ya citado Fray Pedro de Córdoba fue el primer misionero que concibió el plan de comenzar la actividad apostólica en zonas aisladas de los establecimientos españoles; su intención era fundar comunidades cristianas exclusivamente indias, en las cuales debían estar excluidos la violencia brutal y el mal ejemplo de los colonos peninsulares. Surgió así el ideal de crear comunidades religiosas en América, sujetas a la soberanía del rey de España, pero con una vida y una dirección espiritual ajustadas a los mandamientos de la auténtica fe cristiana.

Diversas razones influyeron para que este proyecto de crear un estado misional república de indios dependiente directamente de la Corona, no pareciera descabellado en el contexto político de la época. La unidad española no estaba construida partir de un Estado centralizado sino que pivoteaba sobre una identidad cultural nacional estructurada a lo largo de casi ocho siglos de lucha contra el Islam. La concepción política predominante entre los peninsulares se oponía, inclusive a la idea del Estado absolutista. España se concebía a sí misma como una federación de reinos protegidos por sus fueros y autónomos administrativamente.

En la práctica existía, sin embargo, en la época que nos ocupa, una preeminencia de Castilla de hecho, debido a razones de índole estructural especialmente. En la resistencia de los otros factores de poder en juego a la creciente hegemonía castellana, podemos encontrar algunas de las explicaciones del apoyo que recibió el proyecto misional por parte del rey Fernando de Aragón primero, y del Emperador Carlos V después. Precisamente serán los consejeros flamencos de este último, representantes del partido borgoñón, los principales aliados de Las Casas en su lucha contra los colonos castellanos (recordemos que Isabel había reservado la empresa americana en exclusividad a sus súbditos). También merece señalarse, al menos en lo que respecta a los primeros tiempos de la conquista, la presencia en la política castellana de una línea que privilegiaba la proyección africana del imperio por sobre la americana, que estaba encarnada en Cisneros.

El primer intento de colonización exclusivamente religiosa lo hacen los dominicos en la costa venezolana de Cumaná, intento que fracasa por la interferencia del elemento seglar, violentando las prohibiciones de la Corona.

La fundación de misiones marginadas de los asentamientos españoles se había vuelto entonces el gran anhelo de Bartolomé de Las Casas, quien mantenía una relación personal con Pedro de Córdoba y había sido comisionado por éste para patrocinar en la corte española los planes misionales sobre Cumaná. En los decenios siguientes (Las Casas ingresa a la Orden de los Predicadores en 1522), y hasta su fallecimiento en 1566, a muy avanzada edad, Las Casas no cesó de denunciar los crímenes, brutalidades y despojos de que los españoles hacían víctimas a los indios. No cejó tampoco en la lucha por un cambio del sistema colonial hispánico, calificaba de injusto e incompatible con la conciencia cristiana. Este sistema colonial, fundado en la conquista marcial de los países redescubiertos y en el sojuzgamiento violento y continuo maltrato de sus aborígenes, contradecía la tesis sustentada por Las Casas sobre la igualdad de todos los hombres ante el derecho divino y el natural: “Las leyes y reglas naturales y del derecho de las gentes son comunes a todas las naciones, cristianos y gentiles, y de cualquier secta, ley, estado, color y condición que sean, sin una ni ninguna diferencia”.

Unos quince años después de la experiencia de Cumaná emprende la pacificación de una región particularmente tumultuosa, en Guatemala; recibirá el nombre Verapaz. Una vez más, el resultado deberá ser una colonización igual, o incluso mejor que si fuera llevada a cabo por los soldados: Las Casas promete que

aumentarán las ganancias de la Corona si siguen sus consejos. “Nos proferimos a las asegurar y subjectar al servicio del Rey nuestro señor, y los convertir que conozcan a su Criador, y al cabo de los hacer tributarios, conforme a las cosas que tovieren de que puedan dar tributo, lo den cada año, y sirvan con ello a Su Majestad. Y podrán salir de aquí muy grandes proyectos y servicio al Rey, y a España, y a la tierra”. Esta empresa tiene más éxito que la anterior; pero algunos años después, las revueltas que provoca entre los indígenas el acosamiento de los colonos españoles, poniendo en peligro la vida de los misioneros, obliga a éstos a recurrir al ejército, dando fin así a la experiencia.

Las Casas, evidentemente, no quiere nacer que cese la anexión de los indios (no en ésta, la etapa de su actividad político-pastoral); quiere que la hagan religiosos en vez de soldados. Es lo que dice en su carta al Consejo de Indias del 20 de enero de 1531: se debe ordenar a los conquistadores “que se salgan fuera, e pongan personas temerosas de Dios, de buenas conciencias, e de mucha prudencia”. El sueño de Las Casas es un estado teocrático, donde el poder espiritual supere al poder temporal. El cambio que propone tiene buena expresión en una comparación que encuentra en una carta enviada por el obispo de Santa Marta al rey el 30 de mayo de 1541, y que reproduce en su Relación: para “remediar esta tierra” es necesario que el rey “la saque ya de poder de padrastrós y le dé marido que la tráete como es razón y ella merece”. La sumisión y la colonización se deben mantener, pero hay que llevarlas de otra manera; no sólo ganarán con ello los indios (al no ser torturados y exterminados), sino también el rey de España. Las Casas nunca deja de desarrollar este segundo argumento, al lado del primero. Podemos pensar que al hacerlo, no es sincero, que simplemente debe agitar ese señuelo para que presten atención a lo que dice.

Por otra parte, es la misma actitud que adoptan a este respecto los demás defensores de los indios: no hay que hacerles la guerra, no hay que reducirlos a la esclavitud, no sólo porque al hacerlo se infligen sufrimientos a los indios (así como a la conciencia del rey), sino también porque se mejoran las finanzas de España.

No queremos sugerir que Las Casas, o los otros defensores de los indios, debieran, o incluso pudieran, actuar de manera diferente. De todos modos, los documentos que leemos son, las más de las veces, misivas dirigidas al rey, y no es fácil ver cuál hubiera sido la ventaja de sugerirle que renunciara a sus reinos. Por el contrario, al pedir una actitud más humana respecto a los indios, hacen lo único posible y verdaderamente útil; si hubo alguien que contribuyó a mejorar la situación de los

indios, fue Las Casas. El odio inextinguible que le dedicaron todos los adversarios de los indios, todos los fieles de la superioridad de los blancos, es indicio suficiente de ello. Obtuvo ese resultado empleando las armas que mejor le convenían: escribiendo con pasión. Dejó un cuadro imborrable de la destrucción de los indios. Nadie supo como él, con la misma abnegación, dedicar una inmensa energía y medio siglo de su vida a mejorar la suerte de los otros. Pero el reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es efectivamente una ideología colonialista, no mengua en nada su grandeza:

“...habiendo considerado la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural desta isla padecía, y como se consumían sin hacer caso dellos los españoles que los poseían más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas de oro y en las otras granjerias les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión y blandura, cerca del rigor y aspereza con que oprimir y fatigar y consumirlos solían. Y en todo esto había entre los españoles más o menos, porque unos eran crudelísimos, sin piedad ni misericordia, sólo teniendo respeto a hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros; otros, menos crueles, y otros, es de creer que les debía doler la miseria y angustia dellos; pero todos, unos y otros, la salud y vidas y salvación de los tristes, tácita o expresamente a sus intereses solos, particulares y temporales, posponían... Así que viendo y mirando y considerando... las obras que los españoles a los indios hacían y el ningún cuidado que de su salud corporal y espiritual tenían, y la inocencia, paciencia inestimable y mansedumbre de los indios, comenzamos a juntar el derecho con el hecho, como hombres de los espirituales y de Dios amigos... diciendo así: '¿Estos no son hombres? ¿Con estos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos hannos ofendido en algo?...'” (Las Casas, *Historia de las Indias*, pp. 438-439).

Para cerrar este capítulo, sobre la actuación de la Iglesia en el proceso de asimilación cultural del indio cabe mencionar a Fray Bernardino de Sahagún, máximo exponente del intelectual humanista en América.

Bernardino de Sahagún nació en España en 1499, cursó sus estudios en la Universidad de Salamanca e ingresa en la orden franciscana. Arriba a México en 1529,

donde permanece hasta su muerte en el año 1590. La importancia de su actividad, tanto como misionero como cronista, está basada en su inclinación hacia la lingüística y la enseñanza.

Tomando ejemplo de la obra de Motolinía, aprende inmediatamente el nahuatl, demostrando el deseo, explícito o no, de asimilarse en parte a la cultura vencida, con la finalidad expresa esta vez sí, de convertirla a la fe de una manera más efectiva. Pero es importante al realizar un balance de toda su actividad intelectual en contacto con los indígenas, reconocer que existe una inclinación e inclusive admiración de parte de Sahagún, por la cultura mexicana, que trasciende la obra evangelizadora.

Prueba de ello es la creación del colegio franciscano de Tlatelolco en 1536, adonde acuden los hijos de la antigua nobleza mexicana, quienes rápidamente adquieren un nivel de estudios destacado. “Los españoles y los otros religiosos que supieron esto reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, a hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aún a hacer versos heroicos...” (Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*).

El contacto en este caso es recíproco, por un lado Sahagún imparte la cultura latina pero por el otro, sus discípulos le transmiten la lengua y las características de su cultura.

Sin embargo, este ambicioso proyecto educativo, no tardará en despertar el descontento, el temor y la animosidad de los españoles, quienes presionaran a las autoridades, llegando incluso al rey, hasta lograr cerrar dicho colegio.

En lo que hace a su labor como cronista, Sahagún también asume el papel de intermediario entre dos culturas: por un lado transmite en náhuatl la doctrina cristiana para los indios, y por otro registra con la minuciosidad de un etnógrafo las características de la cultura mexicana, para conocimiento de los españoles. También en esta actividad tuvo que enfrentar contratiempos y persecuciones por parte de una sociedad que considera sumamente peligroso dar relevancia a aquella cultura que se pretende sojuzgar. A tal extremo llega la animosidad contra nuestro cronista, que por una cédula real de Felipe II, promulgada en 1577, se prohíbe la difusión y lectura de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

El móvil declarado por Sahagún para escribir esta crónica es explicado por él mismo en el Prólogo de la misma: “A mí me fue mandado, por santa obediencia de mi

prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan... El médico no puede acertadamente aplicar las medianas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad... los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y las enfermedades espirituales... los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría” (Sahagún, *Historia de las...*).

Pero, paralelamente a esta motivación declarada para la redacción de la crónica, existe otra, y por esta razón la obra de Sahagún es tan compleja y rica: es el deseo de conocer y conservar la cultura náhuatl. A medida que la obra va siendo redactada, va oneciendo en el ánimo de Sahagún un nuevo convencimiento, que lo distanciará del resto de los cronistas franciscanos, y aún de la posición ideológica del mismo Las Casas, y éste es que los valores sociales forman un todo unido, donde la alteración de uno de ellos trastorna a toda la sociedad. En este caso, el cambio introducido en el mundo religioso de los mexicanos hace tambalear toda su estructura social, y no es ello lo más grave, sino que Sahagún arriba a la terrible conclusión, que el cristianismo impuesto sobre la destrucción de la religión tradicional, no ha dado lugar a una mejor sociedad, sino al contrario. “Cómo esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron cosas divinas, como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían... Pero viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun los causan grandes enfermedades y breve vida...” (Sahagún, *Historia...*).

Ni siquiera puede el sacerdote aferrarse al proyecto de un nuevo estado cristiano, como Motolinía, pues esa época ha pasado y ese proyecto ha caído en descrédito para el poder central. Su obra debe reducirse a denunciar lo negativo del proceso

Ideológicamente Sahagún es un firme defensor de la doctrina cristiana de la igualdad entre todos los seres humanos: “Es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán con nosotros, son nuestros prójimos a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos” {Sahagún, *Historia...*).

Sin embargo, no por ello idealiza o identifica a todos los aborígenes, al estilo de Las Casas, sino que reconoce en ellos defectos y vicios, aunque por otro lado los atribuye sobre todo al clima y a las consideraciones culturales diferentes en las cuales estos pueblos viven, y no como haría Sepúlveda, por una inferioridad natural de los mismos.

Aunque Sahagún no renuncia jamás a su cultura (como Guerrero) o se confunde de lugar (como Cabeza de Vaca), su continuo y profundo conocimiento de la cultura náhuatl lo lleva a compartir algunos valores de la misma, a amarla en cierta forma, y a raíz de ello, la misma deja de ser un objeto de conocimiento, para convertirse en un conocimiento de vida.

El enlace que establece Felipe II, en la segunda mitad del siglo XVI, entre la causa de la Contrarreforma y el particularismo castellano, pondrá punto final a la "apertura" de España: los ideales del Renacimiento y de la reforma humanista pretridentina son dejados de lado. El imperio español se estabilizará, regimentándose todos sus elementos bajo la supremacía de la alianza entre la Corona, la Iglesia Jerárquica y la aristocracia castellana.

En 1573 se redactan las ordenanzas definitivas sobre las “Indias”. Podemos leer en ellas:

“Los descubrimientos no se den con títulos y nombres de conquista, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre de ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios. Infórmense de la diversidad de naciones, lenguas y estas parcialidades de naturales que hay en la provincia, y de los señores a quien obedecen; y por vía de comercio y rescates, traten amistad con ellos, mostrándoles mucho amor y acariciándolos, y dándoles algunas cosas de rescates a que ellos se aficionaren; y no mostrando codicia de sus cosas, asiéntese amistad y alianza con los señores y principales que pareciere ser más parte para la pacificación de la tierra. Y para que la oigan [la doctrina] con más veneración y admiración, estén revestidos los predicadores), a lo menos con albas o sobrepellices y estolas, y con la cruz en la

mano, yendo apercebidos los cristianos, que la oigan con grandísimo acatamiento y veneración, para que a su imitación los infieles se aficionen a ser enseñados; y si para causar más admiración y atención en los infieles, les pareciera cosa conveniente, podrán usar música de cantores y de menestres altos y baxos para que provoquen a los indios a se juntar... pidiéndoles a sus hijos so color de los enseñar, y a queden como por rehenes en la tierra de los amigos, y entreteniéndolos, persuadiéndoles primero iglesias a donde se les pueda ir a enseñar, hasta tanto que puedan entrar seguros; y por este medio y otros que parecieren más convenientes, se vayan siempre pacificando y doctrinando los naturales, sin que por ninguna vía ni ocasión puedan recibir daño; pues todo lo que deseamos es su bien y su conversión”.

Al leer el texto de las Ordenanzas nos damos cuenta que, desde el Requerimiento, no sólo ha existido Las Casas, sino también Cortés. De Las Casas viene, evidentemente, la suavidad. Pero a la influencia de Cortés es a lo que se debe la presencia del discurso del parecer. El texto no podría ser más explícito a este respecto: lo que hay que desterrar no son las conquistas, sino la palabra “conquista”; la “pacificación” no es sino otra palabra para designar lo mismo. Luego, hay que actuar al amparo del comercio, manifestando amor, sin mostrar codicia. La evangelización aprovecha al mismo tiempo las escenificaciones de los espectáculos de “luz y sonido” inauguradas por Cortés: el rito debe rodearse de toda la solemnidad posible, los sacerdotes lucir sus mejores galas, y la música también hará su parte. Hay un hecho notable: ya no se puede contar automáticamente con la devoción de los españoles: entonces, ahí también habrá que reglamentar el parecer; no se les pide que sean buenos cristianos sino que lo parezcan (rasgo característico de la mentalidad barroca, según Maravall). En cuanto a la enseñanza, ofrecida a los hijos de los nobles, no es más que un pretexto para apoderarse de ellos y utilizarlos, si se da el caso, como medio de coerción. Está claro que el objetivo global es la sumisión de estas tierras a la corona de España.

Podría extrañar el que se estigmatice como “colonialismo” todas las formas que adoptó la presencia de España en América. Desde la época de la conquista, los autores que pertenecen al partido pro-español no dejan de insistir en los beneficios traídos por los españoles a las regiones salvajes: los españoles suprimieron los sacrificios humanos, el canibalismo, la poligamia, la homosexualidad, y trajeron el cristianismo,

el vestido europeo, ciertos animales domésticos, instrumentos. Aún si hoy en día no siempre nos parece claro por qué una determinada novedad sería superior a determinada práctica antigua, y si podemos opinar que algunos de esos regalos se pagaron a muy alto precio, no por ello deja de haber puntos positivos: algunos adelantos técnicos, por ejemplo. ¿Es eso siempre colonialismo? En otras palabras, ¿es nefasta toda influencia, por el hecho mismo de su exterioridad? Planteada de esta manera, nos parece que la pregunta sólo puede recibir una respuesta negativa. Se ve entonces que el colonialismo que se opone por una parte al esclavismo, se opone al mismo tiempo a la otra forma, positiva o neutra de contacto con el otro: la comunicación (Todorov).

Por eso no es necesario encerrarse en una alternativa estéril: o justificar las guerras coloniales (en nombre de la superioridad de la civilización occidental y cristiana), o rehusar toda integración con el extranjero, en nombre de la identidad con uno mismo. La comunicación no violenta es posible y se la puede defender como un valor.

Bibliografía

AROCENA, Luis. *La Relación de Pero Sancho*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.

BARCIA TRELLES, Camilo. *Interpretación del hecho americano por la España Universitaria del siglo XVI*, Montevideo, Instituto Cultural Español del Uruguay, 1949.

BASTIDE, Roger. *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972. *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977.

BENAVENTE, Toribio de. *Historia de los indios de Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1985. (Introducción de C. Esteva Fábrega).

CARBIA, Rómulo. *La Crónica oficial de las Indias Occidentales*, Buenos Aires, Editorial Buenos Aires, 1940.

CARVAJAL, Jacinto de *Descubrimiento del Río Apure* (Introducción de José Alcina Franch) Madrid, Historia 16, 1985.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. (Prólogo de C. Saénz de Santa Mar), Madrid, Historia 16, 1985

CHAUNU, Pierre. *La España de Carlos V*, Barcelona, Península, 1976.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1985.

FRIEDE, Juan. *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974.

GODELIER, Maurice. *Esquema de la evolución de las sociedades*, Buenos Aires, Editorial Latina, 1973.

GANDILLAC, Maurice de. *La Filosofía del Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

GUREVIC, A. J. *Le categorie della cultura medievale*, Torino, 1983.

HANKE, Lewis. *Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

LORENZEN, David. *Cambio religioso y dominación cultural*, México, El Colegio de México, 1992.

LEON-PORTILLA, Miguel. *De Teotihuacán a los aztecas (Fuentes e interpretaciones históricas)*, México, UNAM., 1977.

NUNEZ, Alvar. *Nafragios* (Introducción de Trinidad Barrera), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

O'GORMAN, Edmundo. *Cuatro historiadores de Indias*, México, SEP, 1972.

RAPP, Francis. *La Iglesia y la vida religiosa en occidente*, Barcelona, Labor, 1973.

RIBEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*, Buenos Aires, CEAL, 1973.

SCHAFF, Adam. *Historia y Verdad*, Madrid, Crítica/Grijalbo, 1984.

STEGER, Hans Albert. *Industrialisierung und Religionskampf in Lateinamerika*, in KHIPER, 1-1, 1978, Münster.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

ULLMAN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1976.

XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Prólogo de C. Bravo), Madrid, Historia 16, 1985.

ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Mortiz, 1974.