

Imaginando el derecho “natural” en el imperio español: Apropiaciones del discurso científico y la posesión de los Andes en la historiografía colonial

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement
for the degree of Bachelor of Arts in Hispanic Studies from
The College of William and Mary

by

Katherine Brown

Accepted for _____
(Honors, High Honors, Highest Honors)

Francie Cate-Arries, Co-Director

Jorge Terukina, Co-Director

Lu Ann Homza

Robert Sanchez

Williamsburg, VA
May 1, 2013

**Imaginando el derecho “natural” en el imperio español: Apropiaciones
del discurso científico y la posesión de los Andes en la historiografía
colonial**

Katherine Brown

Contenido

| | |
|--|----|
| Introducción – El medio ambiente, la naturaleza humana y los derechos políticos en el Perú: Una lectura de la historiografía colonial a través de la ciencia..... | 1 |
| Parte I: Ciencia e imperio | |
| Capítulo 1 – La teoría de las cinco zonas y los orígenes del imperialismo español..... | 10 |
| Parte II: Las “polémicas de la posesión” de los Andes | |
| Capítulo 2 – El discurso científico y la justificación de la soberanía española en la <i>Historia general de las Indias</i> de Francisco López de Gómara..... | 24 |
| Capítulo 3 – Señores políticos y siervos morales: Modificaciones de la teoría de las cinco zonas y la autoridad jesuita en la <i>Historia natural y moral de las Indias</i> de José de Acosta..... | 35 |
| Capítulo 4 – El “comento y glosa” subversivos del Inca Garcilaso de la Vega: Una legitimación científica de la nobleza incaica en los <i>Comentarios reales de los incas</i> | 49 |
| Capítulo 5 – La naturaleza, el temperamento “nacional” y la templanza criolla en la <i>Crónica moralizada</i> de Antonio de la Calancha..... | 64 |
| Conclusión – Los trópicos exóticos y explotados: Nuevas manifestaciones del orden mundial “natural” | 78 |
| Obras citadas | 82 |
| Agradecimientos | 88 |

Introducción – El medio ambiente, la naturaleza humana y los derechos políticos en el Perú: Una lectura de la historiografía colonial a través de la ciencia

La serie de disputas legales conocida como la Junta de Valladolid señaló un momento de crisis en los fundamentos ideológicos del proyecto imperial español. La cuestión de la legitimidad política de la conquista y colonización de las Américas entró en las cortes de Carlos V en plena fuerza en 1550, amenazando con poner fin a las riquezas materiales proporcionadas por la labor indígena y al prestigio que acompañó los diseños políticos y espirituales del imperio. En su defensa de la soberanía española en el Nuevo Mundo, Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) caracterizó a las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo como “esclavos por naturaleza”, gentes irracionales que eran incapaces de gobernarse a causa de la “barbarie” inherente a las personas sujetas al clima extremo de los trópicos. Citando los sacrificios humanos, la idolatría, la falta de ropa y monedas y otras costumbres como evidencia de esta barbarie, Sepúlveda justificó la presencia española en las Américas como parte de un orden político “natural” (Wey Gómez 105). En cambio, Bartolomé de Las Casas (c. 1484-1566) presentó el Nuevo Mundo como un lugar idílico habitado por hombres racionales e inteligentes. Condenó la explotación de los indígenas por parte de los encomenderos y gobernadores de las Américas, defendiendo el derecho de estas poblaciones a gobernarse por su naturaleza inherentemente templada (96).

Para el lector moderno, la inclusión de detalles sobre el medio ambiente del Nuevo Mundo en un debate legal parece ser superflua, incluso extraña. Aparte de los potenciales recursos materiales y económicos ofrecidos por las tierras, ¿para qué sirve una descripción del clima y la topografía, y por qué existe una discrepancia tan grande en las imágenes presentadas por Sepúlveda y Las Casas? En una de las respuestas más significativas e intrigantes a esta pregunta en años recientes, Nicolás Wey Gómez ha propuesto que la ideología del imperialismo

en la Europa del siglo XVI se basó en un paradigma científico que estableció una correlación directa entre la latitud, el medio ambiente y la naturaleza humana. En *The Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies*, Wey Gómez describe este paradigma, conocido como la teoría de las cinco zonas, como un modelo geográfico en el cual se dividió el mundo en cinco franjas horizontales según las condiciones climáticas presentes en una latitud específica. Dentro de esta teoría (derivada de los tratados filosóficos y médicos de Aristóteles e Hipócrates, entre otros), se suponía que el medio ambiente excesivamente caliente y “extremo” de los trópicos producía habitantes destemplados que carecían de la razón, la civilización y la moralidad. En cambio, la zona que contenía la Europa mediterránea se caracterizaba como templada y, por lo tanto, como una región que favorecía el desarrollo de temperamentos moderados y racionales entre sus habitantes (74). El resultado de esta conceptualización científica de la correlación entre la ubicación geográfica y la naturaleza humana era la construcción de una jerarquía política en la cual “temperate nations held *natural rule* over hot and cold nations” (84). Este paradigma sirvió de base para una imaginación y representación de los indígenas del Nuevo Mundo que se invocaron constantemente para justificar las intervenciones políticas, económicas y espirituales de los españoles en este territorio (89).

Sin embargo, con la expansión del imperio español a lo largo del siglo XVI y la lucha por determinar la verdadera función de la presencia colonial en las Américas, esta “logic of place” (Wey Gómez 102) se convirtió en una herramienta discursiva que dio crédito no sólo a las defensas del imperialismo español sino también a refutaciones de su autoridad. En el espíritu de Las Casas, varios intelectuales empezaron a preguntarse cómo se podía aprovechar la autoridad de este discurso para legitimar sus propios intereses políticos, sociales y económicos dentro de un sistema imperial rígidamente jerarquizado. A ambos lados del Atlántico, los individuos de

múltiples grupos sociales adoptaron el discurso científico como una manera de insertarse en el debate sobre la dinámica de poder imperial, apropiándose de los mecanismos de la ideología del imperio para subvertirla y utilizarla para otros propósitos. En ninguna parte es esta estrategia más evidente que en la larga tradición historiográfica que floreció a lo largo de los siglos XVI y XVII en respuesta a las disputas legales sobre la legitimidad de la conquista. Los autores de las llamadas “crónicas de Indias” pretendieron ofrecer una visión comprensiva y definitiva de la conquista del Nuevo Mundo, describiendo detalladamente las tierras y las poblaciones indígenas de las Américas además de las transformaciones políticas y religiosas introducidas por los representantes de la corona española. Sin embargo, como Rolena Adorno ha sugerido, estos textos “are better characterized as polemical or moralistic narratives than as objective history” (*The Polemics of Possession* 8). Son, sobre todo, construcciones ideológicas cuyos autores moldean los hechos históricos para servir sus propios propósitos políticos, y siempre en respuesta a los “hechos” presentados por autores precedentes.¹ Por lo tanto, existen dentro de un diálogo más amplio que Adorno ha denominado las “polemics of possession”, un término que define como un “narrative domain” (6) en el cual se intenta resolver la cuestión fundamental del imperialismo español: ¿quién tiene derecho a la posesión “of lands, sovereignty, the right to rule, the right to speak (and write) with authority, the right to be heard” (14)?² Aunque no ha sido analizado en mucho detalle fuera del estudio de Wey Gómez, me interesa proponer que el manejo de la teoría de las cinco zonas constituye uno de los principales modos de participación en estas “polémicas de la posesión” historiográficas. Sugiero que este paradigma surge explícita

¹ Para una tempranísima discusión interesante de la distinción ambigua entre la historia y la ficción en los textos “históricos” de la Temprana Modernidad, véase el prólogo de la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas (327-8). Las Casas también comenta sobre el poder de las crónicas en procesos jurídicos y nota “cuánta prudencia, temor y discreción y sabiduría...se debe guardar en las historias por los coronistas” (334), pareciendo aludir a las potenciales consecuencias negativas de la subjetividad de estos textos.

² Considero este término particularmente relevante para la manera en que me gustaría conceptualizar estos textos y el funcionamiento de la teoría de las cinco zonas dentro de ellos. Lo utilizaré con frecuencia a lo largo del estudio para evocar las cuestiones enumeradas por Adorno.

e implícitamente en las descripciones de las tierras y las gentes del Nuevo Mundo, invocada deliberadamente por los autores de estos textos para dotarse de la autoridad del discurso científico y luego transformar este discurso en relación con sus agendas políticas. Si “the historiography of the Indies searches for general laws of historical evolution and attempts to codify them in an organic text”, como Roberto González Echevarría ha sostenido (89), yo propongo que la manipulación de la teoría de las cinco zonas en este corpus ciertamente sirve para establecer, cuestionar, deshacer y reconstruir el orden “natural” de la jerarquía imperial.

He elegido analizar cuatro textos en particular en los cuales se apropia y se transforma el discurso científico como un método de afirmar los derechos políticos de ciertos individuos y grupos sociales: la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara (1552), la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1590), los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega (1609) y la *Crónica moralizada* de Antonio de la Calancha (1638). Me centro específicamente en el debate sobre la posesión de la región andina del continente sudamericano (formalmente conocido como el virreinato del Perú), uno de los dos centros económicos, políticos y culturales más importantes del imperio español (Lockhart and Schwartz 92). Propongo que cada uno de estos textos representa una *prise de position* (para adoptar el término de Pierre Bourdieu)³ mediante la cual sus autores navegan el campo de la historiografía sobre el Nuevo Mundo y modifican las representaciones existentes de las tierras y poblaciones indígenas del Perú para conseguir metas diversas. Aunque intenten defender los derechos de diferentes instituciones o comunidades, desde la corona española (Gómara) hasta la orden jesuita (Acosta), y desde la nobleza incaica (el Inca Garcilaso) hasta la población criolla

³ En su obra *The Field of Cultural Production*, Bourdieu describe el campo literario como un conjunto de *prises de position* (tomas de posición) en el cual “every position, even the dominant one, depends for its very existence, and for the determinations it imposes on its occupants, on the other positions constituting the field” (30). Este concepto refuerza las afirmaciones de Adorno y es particularmente importante dada la naturaleza transatlántica de este estudio.

del Perú (Calancha), estos cuatro intelectuales están unidos por su uso de la teoría de las cinco zonas como un discurso legitimador que les permite lograr estas defensas. Su insistencia casi obsesiva en demostrar una correlación entre el lugar, el medio ambiente y la naturaleza humana, como intentaré demostrar en este estudio, revela la importancia de este paradigma como un fundamento de la ideología imperial y como un recurso discursivo que se puede emplear para justificar y/o reconfigurar esta ideología.

Espero ofrecer un análisis interdisciplinario y transatlántico de estas cuatro obras para abrir una discusión sobre algunos acercamientos alternativos a un corpus antiguo y bien estudiado. Por un lado, intento desarrollar las enormes posibilidades proporcionadas por el estudio de Nicolás Wey Gómez en cuanto a un entendimiento de la literatura colonial hispánica a través de nociones cultural e históricamente específicas de la ciencia. Utilizando su análisis de la teoría de las cinco zonas y su uso en las obras de Colón y Las Casas como un punto de partida, espero demostrar la interdependencia de disciplinas como la ciencia, la teología, la literatura y la política en la Temprana Modernidad en España y la manera en que esta interdependencia influyó en la estructura social del imperio español.⁴ Por otro, enfatizo la noción de un diálogo transatlántico en el cual participan agentes en varios niveles de la jerarquía impuesta por la colonización del Nuevo Mundo. Me interesa cuestionar la idea de una influencia estrictamente unidireccional de arriba para abajo e investigar en qué medida las figuras “subalternas” pueden explotar las varias formas de capital cultural para su propia ventaja.⁵ He elegido los textos

⁴ Jon Beasley-Murray nos recuerda en “Beyond Hispanic Studies? Interdisciplinary approaches to Spain and Latin America” que, aunque se ha tendido a pensar en las disciplinas académicas como “a series of discrete edifices to learning” (165), ninguna disciplina está aislada. Afirma que se influyen mutuamente y sugiere que un acercamiento interdisciplinario es necesario para facilitar un entendimiento más holístico de la literatura y cultura hispánicas.

⁵ Aquí empleo otro concepto útil desarrollado por Pierre Bourdieu en su ensayo “The Forms of Capital”. Bourdieu define el capital cultural en la forma de artefactos culturales como un mecanismo “appropriated by agents and implemented and invested as a weapon and a stake in the struggles which go on in the fields of cultural production...and, beyond them, in the field of the social classes” (50). A la luz de esta definición, considero este término particularmente apropiado para una discusión de las implicaciones sociopolíticas de la apropiación de la

primarios de acuerdo con un deseo de examinar las sutilezas de la dinámica de poder en el contexto colonial, complicando la división binaria entre colonizador y colonizado, opresor y oprimido, español e indígena. Mediante una combinación de estos dos acercamientos teóricos, espero contribuir a los estudios realizados sobre estos textos hasta ahora e investigar la historiografía sobre el virreinato del Perú desde la óptica del pensamiento geopolítico de la Temprana Modernidad.

Este estudio se divide en dos partes complementarias según la función y el alcance de los capítulos que cada una contiene. La primera parte, “Ciencia e imperio”, ofrece la base teórica y el contexto histórico necesarios para una comprensión de los análisis de las obras primarias en la segunda parte, “Las ‘polémicas de la posesión’ de los Andes”. En el primer capítulo (el único en la Parte I), utilizo el estudio de Wey Gómez para describir en más detalle el origen y desarrollo de la teoría de las cinco zonas desde el siglo V a.C. hasta mediados del siglo XVI d.C. Explico además el rol de este paradigma en la formulación del imperialismo español y en las discusiones sobre la legalidad de la conquista que surgieron repetidamente a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, preparando el camino para las intervenciones historiográficas que me interesan en este estudio. En la Parte II, empezando con el capítulo 2, analizo la invocación de la teoría de las cinco zonas en la *Historia general de las Indias* (1552), en la cual Francisco López de Gómara ofrece una defensa vehemente del dominio de la corona española en el Nuevo Mundo.

Examinando sus descripciones de las tierras y poblaciones indígenas del Perú, propongo que Gómara establece una correlación entre el medio ambiente “extremo” del Perú y la naturaleza destemplada y “bárbara” de los indígenas para justificar la intervención política y espiritual de los españoles en los Andes. El capítulo 3 se centra en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del misionero jesuita José de Acosta, quien rompe con el determinismo de la latitud para

teoría de las cinco zonas en la producción literaria hispánica de la época colonial.

presentar un Perú templado y poblado por indígenas racionales que merecían mantener sus propias instituciones políticas. Sin embargo, al presentar a los indígenas como víctimas idólatras de la voluntad diabólica de Satanás, Acosta refuerza la autoridad moral de los jesuitas y defiende su derecho a dirigir la vida social y espiritual del Perú en las misiones jesuitas. En el capítulo 4, examino la manera en que el mestizo Inca Garcilaso de la Vega reinterpreta la teoría de las cinco zonas y enfatiza las condiciones ambientales locales del Cuzco para legitimar a la nobleza incaica del Perú y a sus descendientes en los *Comentarios reales de los incas* (1609). Propongo que presenta la ciudad del Cuzco como templada y a la civilización incaica como el equivalente político y moral de la española (en contraste con las tierras “extremas” habitadas por poblaciones no-incas “bárbaras”), y que reproduce una jerarquía “natural” que intenta elevar el estatus de los mestizos y afirmar sus derechos políticos dentro del sistema colonial. La última obra, analizada en el capítulo 5, representa una reapropiación más compleja de la teoría de las cinco zonas en la cual el discurso científico se fusiona con un discurso racial para defender los intereses de los criollos del Perú. Examinando la manera en que Antonio de la Calancha invoca la influencia del medio ambiente templado del Perú sobre la composición corporal única de cada “raza” o “nación” en la *Crónica moralizada* (1638), sugiero que Calancha manipula la teoría de las cinco zonas para simultáneamente mantener la legitimidad de la conquista española y privilegiar a los españoles nacidos en el Perú como particularmente aptos para gobernar sobre esta región. Por último, ofrezco una conclusión en la cual reviso estas manipulaciones de la teoría de las cinco zonas y presento la relevancia potencial de estas “polémicas de la posesión” en el siglo XXI. Examinando algunas continuidades con el pasado colonial y con la ideología de la teoría de las cinco zonas en el contexto de la globalización y los mercados internacionales; sugiero, por ejemplo, que algunos rasgos de este paradigma pueden ser percibidos en una dinámica de poder político y

económico al nivel mundial y en la representación de las poblaciones “postcoloniales” en la producción cultural de nuestra época.⁶ Es fácil pensar en los textos de Gómara, Acosta, el Inca Garcilaso y Calancha como poco interesantes fuera de un aula de historia o literatura, y descartar un análisis de la teoría de las cinco zonas como obsoleto en un mundo moldeado por más de 400 años subsiguientes de “progreso” científico. Sin embargo, espero que mi análisis desafíe estas suposiciones, permitiendo no sólo un acercamiento alternativo al entendimiento del imperialismo español sino también una reflexión sobre las conexiones íntimas entre el conocimiento, el poder y la producción cultural en cada momento de la historia humana moderna.

⁶ Encuentro las definiciones de la representación ofrecidas por Gayatri Spivak en “Can the Subaltern Speak?” particularmente pertinentes en esta instancia: “representation as ‘speaking for’, as in politics, and representation as ‘re-presentation’, as in art or philosophy” (275).

PARTE I

Ciencia e imperio

Capítulo 1 – La teoría de las cinco zonas y los orígenes del imperialismo español

En 1512, veinte años después del “descubrimiento” del continente americano, la corte del naciente imperio español estableció por primera vez su política oficial respecto a la naturaleza de los indígenas del Nuevo Mundo. Aunque pocos cuestionaban la supuesta inferioridad moral e intelectual de los indígenas y la importancia de su mano de obra como motor económico del imperio, los reportes de abusos extremos en la Isla Española provocaron la formación de una junta en la ciudad de Burgos para determinar el estatus político de los indígenas americanos (Wey Gómez 103). Oficialmente, las Leyes de Burgos les concedió el estatus de súbditos libres de la corona. Los españoles podían utilizar su labor, pero sólo con la condición de que les compensaran con comida, ropa, el derecho al ocio y a la propiedad y, por supuesto, la instrucción religiosa (104). Sin embargo, parece que estas leyes sólo agravaron las divergencias ideológicas en cuanto a la naturaleza intelectual y moral de los indígenas. Mientras que algunos defendieron la racionalidad de los indígenas y su capacidad de vivir como hombres libres, otros continuaron a describirlos como “esclavos por naturaleza”, incapaces de gobernarse racionalmente y necesitados de la dirección moral y política de los españoles. Como ya se ha mencionado, Nicolás Wey Gómez ha demostrado que esta interpretación se basaba en la teoría de las cinco zonas y las implicaciones de la ubicación geográfica para la naturaleza humana.

Conceptualizado por primera vez por el filósofo griego Parménides en el siglo V a.C. y transformado en diferentes contextos históricos y culturales, este paradigma formaba parte integral del pensamiento occidental en la Temprana Modernidad e informaba directamente la ideología del imperialismo español. En este capítulo, ofrezco un resumen de la trayectoria histórica de la teoría de las cinco zonas rastreada por Wey Gómez en *The Tropics of Empire*. Me enfoco en los orígenes aristotélicos e hipocráticos de este modelo y su incorporación posterior al

pensamiento cristiano, y noto en particular la formulación de la teoría de las cinco zonas en el contexto de la conquista y colonización de las Américas. Esta base teórica nos proporcionará con un mayor entendimiento del pensamiento científico en relación con el imperialismo español, y nos permitirá analizar su rol en las “polémicas de la posesión” de los Andes en los textos historiográficos examinados en la segunda parte de este estudio.

Al nivel más básico, según Wey Gómez, los proponentes tempranos de la teoría de las cinco zonas establecieron una correlación directa entre las características climáticas y topográficas de una región y la naturaleza de sus habitantes para proponer una jerarquía política y moral “natural” entre las poblaciones del mundo. Se pensaba que las condiciones climáticas extremas o inestables interferirían con el equilibrio delicado de los cuatro humores del cuerpo humano: la sangre, la flema, la bilis negra y la bilis amarilla. Suponiendo una relación inextricable entre la composición corporal y la disposición intelectual, se proponía que esta alteración de los humores influiría negativamente en la salud y en el temperamento de los seres vivos (Nutton 281).¹ En teoría, por lo tanto, las regiones del mundo que tenían climas excesivamente fríos, calientes y/o erráticos producirían cuerpos y comportamientos extremos en sus habitantes, si los hubiera. Enfatizando sobre todo la influencia del sol en esta dinámica, los pensadores grecolatinos dividieron el mundo en cinco zonas distintas marcadas por líneas de latitud (véase fig. I) según la probabilidad de que las circunstancias ambientales presentes en una latitud dada pudieran sostener la existencia humana (Wey Gómez 73). Según esta lógica, los círculos polares ártico y antártico (*frigida*), por un exceso de frío, y la abrasada (*perusta*) región de los trópicos (entre el Trópico de Capricornio y el Trópico de Cáncer), por un exceso de calor, serían destemplados e inhabitables. En cambio, las dos zonas al norte y al sur de los trópicos

¹ Véase el artículo “Humoralism” de Vivian Nutton para una descripción más detallada de estos cuatro humores y su conceptualización a lo largo de la historia. Nutton identifica las características asociadas con cada humor y los factores que provocan ciertos desequilibrios humorales, incluyendo (pero no limitados a) el medio ambiente.

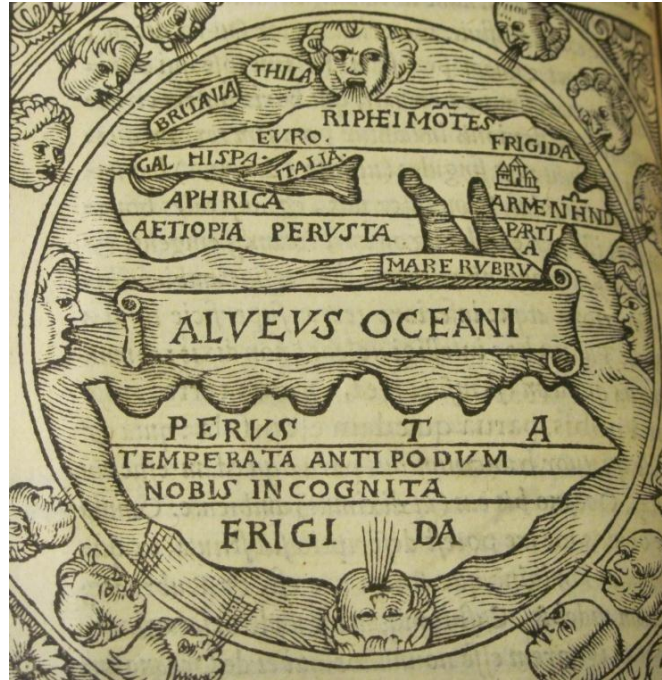


Fig. I. Macrobio, mappa mundi con cinco zonas. *In somnium scipionis*. Lyon: Apud Seb. Gryphium, 1556. Special Collections Research Center, Swem Library, College of William & Mary.

(pero fuera de los círculos polares) serían templadas y habitables. Esta clasificación geográfica significaba que las civilizaciones clásicas (Grecia y Roma) y otras “naciones” de la región mediterránea (como España, por ejemplo) gozaban del privilegio de encontrarse en el centro de una de estas zonas exentas de los efectos perjudiciales de una cercanía excesiva o insuficiente al sol, y que sus habitantes eran saludables, racionales y templados. Mientras tanto, gran parte del territorio americano y partes de África y Asia yacían dentro de la región comúnmente denominada como la “zona tórrida” por el calor intenso de los rayos del sol; por consiguiente, se pensaba que esta región, por su medio ambiente tan extremo, no podía ser habitada por ningún ser humano verdadero (74). Como Wey Gómez ha apuntado, el determinismo geográfico inherente en la teoría de las cinco zonas constituyó la base de una “general cosmological explanation for a political world order” (79). Este modelo hizo posible un uso de las implicaciones climáticas de la ubicación geográfica como el criterio exclusivo para predecir y

juzgar la naturaleza humana, legitimando una jerarquización de varios lugares y de sus habitantes sobre la base de un temperamento impuesto por la naturaleza.

Entre los varios textos clásicos que contribuyeron al desarrollo de este paradigma, se destacan los tratados médicos de Hipócrates y las obras políticas y éticas de Aristóteles por su influencia duradera sobre el pensamiento occidental. Sobre la base de las teorías de Parménides, Hipócrates presenta una versión primitiva de la teoría de las cinco zonas en su *Tratado de los ayres, aguas y lugares*, en el cual teoriza una práctica médica basada en la influencia del medio ambiente sobre la salud y el carácter de los seres humanos. Citando varias regiones geográficas y poblaciones como evidencia de sus alegaciones, Hipócrates describe las condiciones climáticas y topográficas necesarias para mantener el equilibrio ideal de los cuatro humores. En los lugares descritos por Hipócrates como “naturalmente más saludables”, “el frío y el calor son...más moderados” y las aguas son claras y limpias (194). Gracias a este medio ambiente templado, “los hombres tienen el color más animado y florido” (194), un “carácter más suave y apacible” y un “talento más sutil y despejado” (194-5). Cualquier desviación de estas condiciones, sin embargo, perturba el equilibrio de los humores y produce cuerpos enfermizos y temperamentos extremos. Por ejemplo, Hipócrates afirma que los vientos excesivamente calientes en combinación con aguas calientes y saladas provocan un exceso de flema que resulta en cuerpos flojos y débiles, enfermedades como el asma y la disentería y abortos espontáneos (188-189). Al otro extremo del espectro climático, los vientos y aguas excesivamente fríos producen un exceso de bilis que causa cuerpos robustos y temperamentos hostiles, además de abscesos, la pleuresía y la infertilidad (191). Para Hipócrates, los climas extremos y variables se asocian automáticamente con un estado físico y mental imperfecto, y sólo un medio ambiente moderado puede asegurar la salud y la conducta “ideal”.

Esta conceptualización hipocrática de la relación entre las circunstancias ambientales locales y la salud física y mental ya contiene los rasgos de una jerarquización política de las poblaciones del mundo basada en la ubicación geográfica. Hipócrates no aboga explícitamente por la subordinación natural de ciertas poblaciones a otras en este tratado; sin embargo, su caracterización de los territorios como excesivamente fríos, excesivamente calientes o templados representa un primer paso hacia una “tripartite geography of nations”, para emplear un término de Wey Gómez (74). Al afirmar, por ejemplo, que “los europeos son de un natural silvestre, insociable y fogoso” (250) y que son “más valerosos e intrépidos que...los asiáticos” (251), Hipócrates propone un conjunto de características esenciales para la población del norte de Europa basado en los efectos de un clima excesivamente frío. Igualmente, la descripción de los asiáticos (un término utilizado para describir a los habitantes de la India y del Sudeste asiático, las regiones tropicales de la Asia) como “pusilánimes, cobardes, menos belicosos y de un carácter más suave que los europeos” (231) se convierte en un componente integral de su naturaleza dentro del pensamiento griego por virtud de las condiciones ambientales a las cuales estas poblaciones están sujetos. La noción de que “la constitución física y moral del hombre se modifica regularmente por la naturaleza del lugar que habita” (254-5) ya implica la posibilidad de emplear la geografía y la climatología para predecir e interpretar el comportamiento de los miembros de una comunidad y, en un futuro próximo, para determinar su propensión a gobernar o a ser gobernados.

A mediados del siglo IV a.C., Aristóteles llevó este modelo al nivel de una jerarquía política mundial basada en las implicaciones climáticas de la latitud. Su entendimiento del medio ambiente como el factor determinante de la racionalidad y la conducta le lleva a afirmar el derecho natural de los griegos a gobernar sobre otras regiones geográficas, habitadas por

personas que “son, por naturaleza, esclavos” (*Política* 55) por la influencia negativa del clima. En la *Ética Eudemia*, Aristóteles define la virtud de la templanza como un “justo medio” entre dos extremos defectuosos que opera “según el mérito y como aconseja la razón” (485). Afirmando que “está en la naturaleza de [las virtudes] el destruirse por defecto o por exceso” (*Ética Nicomáquea* 161), Aristóteles construye una jerarquía que describe tanto los medio ambientes de las cinco zonas como los temperamentos de sus habitantes en términos del exceso, la deficiencia y el justo medio. En la *Política*, Aristóteles niega la posibilidad de que los habitantes de regiones excesivamente frías o calientes puedan gobernarse eficazmente. En el caso de las zonas frías, afirma que los habitantes son “repletos de arrojo pero más faltos de reflexión y técnica” y “sin organización política ni condiciones para dominar a sus vecinos”. En cambio, los habitantes de las zonas calientes “son de espíritu más reflexivo y técnico, pero cobardes, por lo que viven sometidos y esclavos” (289). Según Aristóteles, sólo los griegos son aptos para gobernar; puesto que Grecia “ocupa geográficamente un lugar intermedio” entre dos extremos geográficos defectuosos, “el pueblo griego...es valiente y reflexivo” y “vive en libertad, con las mejores formas de organización política y con la posibilidad de dominarlos a todos...” (289). De esta manera, Aristóteles vincula explícitamente el fenómeno teorizado por Hipócrates a la latitud y lo aplica a una política mundial que justifica el dominio de los griegos templados sobre otras zonas destempladas. Esta idea expuesta en la teoría de las cinco zonas de que “temperate nations held *natural rule* over hot and cold nations” (Wey Gómez 84) se solidificaría como pilar del pensamiento geopolítico occidental durante más de un milenio.

Reproducida en varias obras de autoridades filosóficas y científicas de Grecia y Roma (como Ptolomeo y Plinio, por ejemplo), la teoría de las cinco zonas entró en contacto con las religiones abrahámicas en el siglo I d.C. y fue recapitulada en textos teológicos como una

jerarquía no sólo natural, sino también divinamente ordenada (Wey Gómez 71). La narración de la maldición de Canaán que aparece en el Génesis se apropió repetidamente en el discurso geográfico cristiano, judío y musulmán como una explicación para el estado “servil” de los habitantes de ciertas regiones de África. Según esta narración, los descendientes de Cam (el hijo de Noé) son exiliados a África y condenados a la esclavitud perpetua. Este acontecimiento se interpretaba como una justificación de la subordinación permanente de las poblaciones de la África subsahariana, una región ya asociada con el calor extremo de la zona tórrida (70). De hecho, en el siglo I d.C., el erudito judío Filón de Alejandría había identificado el nombre de “Cam” como una derivación de una palabra hebrea que significa “caliente” (71). La implicación, según Wey Gómez, era que “Ham’s progeny would inhabit that part of the earth which on account of the sun’s proximity was hotter” (79), y que la habitación de las zonas más calientes del mundo corresponde directamente a la condición de la esclavitud. La tez oscura de estos “esclavos por naturaleza” también invocó una interpretación semejante en cuanto a la naturaleza de los habitantes de la India, la región que Cristóbal Colón intentaría alcanzar en 1492, en las obras de teólogos cristianos influyentes como Isidoro de Sevilla (c. 560 d.C.-636 d.C.) y Pierre d’Ailly (1351-1420) (79). Esta fusión de la teoría de las cinco zonas con el pensamiento bíblico reforzó las asociaciones entre la ubicación geográfica, el medio ambiente y la naturaleza humana en la cosmovisión occidental. Sugiriendo que algunas gentes son intrínsecamente más aptas para gobernar que otras, y que esta categorización se puede determinar según la latitud, la legitimación bíblica de la teoría de las cinco zonas presenta la subyugación europea de los habitantes de la zona tórrida como la manifestación de una jerarquía natural, justa y parte del diseño de Dios.

Evidentemente, los fundamentos ideológicos de un imperialismo guiado por nociones de

derechos naturales y divinos se habían arraigado en el pensamiento europeo y cristiano cuando la corona española decidió emprender la conquista de las Américas en los siglos XV y XVI. La teoría de las cinco zonas persistió en los estudios científicos, los tratados filosóficos y religiosos y los *mappae mundi* que circulaban por Europa a lo largo de varios siglos. Sus principios informaron algunos de los textos más conocidos y estudiados en la Temprana Modernidad, incluyendo *Las metamorfosis* de Ovidio, la *Naturalis historia* de Plinio y la *Farsalia* de Lucano (Wey Gómez 50-1). El resultado era la institución de una visión geopolítica del mundo en la cual los habitantes de la Europa templada tenían el derecho al dominio natural sobre la zona tórrida destemplada. Si, como Wey Gómez sugiere, “natural places were thought to assign nations their unique positions in a hierarchy of politics as well as their roles in a teleological history” (69), la conquista y colonización de las Américas suponía que el clima y topografía extremos de la zona tórrida torcía los cuerpos y mentes de sus habitantes, haciéndolos incapaces de gobernar de manera eficaz y racional. Los españoles se verían como los maestros naturales de las tierras encontradas en el Nuevo Mundo, destinados a gobernar política y espiritualmente sobre los indígenas naturalmente “irracionales” e “inmorales”.

Este paradigma geopolítico se encontró al centro de la política imperial española desde su comienzo en 1492. Al empezar a concebir su primer viaje en busca del Oriente mediante una ruta occidental, Cristóbal Colón se valió de un gran corpus de obras geográficas que respaldaban la teoría de las cinco zonas. Se sabe, por ejemplo, que Colón estudió y comentó meticulosamente el *Ymago mundi* de Pierre d’Ailly (1410); en este texto, d’Ailly reproduce el paradigma geográfico descrito por Aristóteles, colocando las naciones mediterráneas de Europa en una de las dos zonas templadas y colocando la África y la India dentro de la zona tórrida presuntamente inhabitable (Wey Gómez 74). Gracias a su familiaridad con las actividades

mercantiles de los portugueses en la costa de África, Colón rechazó la idea de que los trópicos estaban inhabitados, y emprendió la tarea de navegar la zona tórrida hacia el Oriente bajo el patrocinio de los Reyes Católicos en agosto 1492 (87). Sus observaciones en su *Diario de a bordo* respecto a las tierras y gentes que encontró en este “Nuevo Mundo” revelan una creencia inquebrantable en las implicaciones políticas de la latitud. Como ha notado Wey Gómez, aunque Colón describe un territorio predominantemente templado y paradisíaco, sus caracterizaciones de los indígenas y sus predicciones de lo que va a encontrar en la zona tórrida sugieren una adherencia a la supuesta correlación entre la latitud y la naturaleza humana (89). Por ejemplo, ofrece conjeturas sobre la existencia de hombres “q no tenían sino vn ojo y la cara de perro” (Colón 176) y que “comían los hōbres: y q en tomādo vno lo degollavā y le bevian la sangre” (132). En su lugar, sin embargo, encuentra a otro género de salvaje, “una gente my pobre de todo” (64) compuesta de indígenas que “no tienē armas y son todos desnudos...y mūy cobardes” (234).² Sobre la base de estas características (además de su ignorancia de Dios), Colón concluye que los indígenas “son buenos p[ar]a les mādā y les hazer trabajar...y q hagā villas y se enseñen a andar vestidos y a nras costūbres” (236).³ Por lo tanto, como sugiere Wey Gómez, “while the Columbus of the *Diario* had proved that the torrid zone in the Indies was unimaginably temperate, he had failed to reject the tripartite geography of nations that accorded temperate polities the natural right to govern themselves and others” (100). El subsiguiente proyecto de expansión imperial encontró su justificación dentro de este marco, y el imperio español nació con la misión de llevar el orden político y la salvación cristiana a este continente lleno de

² He añadido otros ejemplos de la representación de los indígenas o como monstruos o como serviles a los ofrecidos por Wey Gómez en la página 89 de *The Tropics of Empire*.

³ Tzvetan Todorov, en *La conquête de l'Amérique: La question de l'Autre*, ha analizado la tensión entre la imagen del “buen salvaje” y la del “perro sucio” en el *Diario* de Colón en términos de la interpretación egocéntrica del “Otro” y la construcción de la diferencia que surge del miedo a lo desconocido. Todorov sugiere que estas dos imágenes opuestas “reposent sur une base commune, qui est la méconnaissance des Indiens, et le refus de les admettre comme un sujet ayant les mêmes droits que soi, mais différent” (54).

“esclavos por naturaleza”.

Con la expansión rápida del imperio, sin embargo, algunos pensadores empezaron a cuestionar la naturaleza de los deberes y derechos de los españoles en el Nuevo Mundo en relación con las poblaciones indígenas. Estas primeras dudas surgieron en 1504 tras la muerte de Isabel la Católica, cuyo testamento pidió el tratamiento humano y justo de los indígenas americanos. Según su interpretación de las bulas papales de 1493, la corona no tenía ninguna autoridad política en el Nuevo Mundo y sólo podía ocuparse de la conversión y la instrucción religiosa de los indígenas (Wey Gómez 100-101). Evidentemente, si esta alegación fuera la verdad, la corona no tendría el derecho a acceder a la labor de los indígenas y a las riquezas materiales que aquélla generaba. En otras palabras, a menos que se pudiera demostrar que los indígenas fueran fundamentalmente incapaces de gobernarse, y que necesitaran las instituciones políticas de los españoles para vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza y de Dios, la conquista y colonización de las Américas (aparte del aspecto evangélico) serían completamente ilegítimas. Es por esta razón que la teoría de las cinco zonas constituía un componente integral del debate sobre el derecho a poseer las tierras y gentes americanas. Tanto en las discusiones jurídicas de la corte española como en las historias oficiales de la conquista, esta “logic of place” (102) servía como método de legitimar la empresa imperial dentro de una jerarquía natural basada en la correlación entre la ubicación geográfica y la razón y moralidad humanas.

La relevancia de este paradigma en la polémica en torno al imperialismo español alcanzó su cénit en la Junta de Valladolid (1550-1551), en la cual los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda dependieron fuertemente de la teoría de las cinco zonas como una justificación de la colonización de las Américas. La junta fue destinada a determinar los derechos específicos otorgados a la corona española en las bulas papales y para discutir la justicia o injusticia de llevar

a cabo conversiones forzosas mediante el uso de la fuerza militar (Adorno, *Colonial Latin American Literature* 120). Las Casas, un fraile dominicano que había sido encomendero en la Isla Española, se opuso a la subordinación política de los indígenas, abogando por la evangelización sin el uso de la violencia como el único derecho legítimo de los españoles en el Nuevo Mundo. Presentó a los indígenas americanos como seres racionales que tenían la capacidad y el derecho a elegir sus propias instituciones políticas y religiosas, aunque no fueran las españolas (121); los españoles debían presentarles un conocimiento básico del cristianismo, pero no podían obligarles a aceptarlo. Sepúlveda, en cambio, invocó la teoría de las cinco zonas casi en su totalidad para defender el mantenimiento de la soberanía española en el Nuevo Mundo por cualquier medio necesario. Como traductor de los textos de Aristóteles al latín, Sepúlveda estaba familiarizado con los argumentos aristotélicos a favor de un orden mundial “natural” basado en las implicaciones ambientales de la latitud (Wey Gómez 104-105). Para Sepúlveda, los indígenas americanos eran esclavos por naturaleza, desprovistos de la civilización y la humanidad e incapaces de ejercer la razón debido a la influencia de la región que habitaban. La “evidencia” ofrecida por esta justificación de la naturaleza “inferior” de los indígenas representó un “detailed philosophical blueprint of colonial imperialism” (105) que se adaptó a la colonización de las Américas y que se evocó constantemente para debatir el derecho de los españoles a gobernar en esta región.

En su *Apologia pro libro de iustis belli* (1550), Sepúlveda resumió los principios de la teoría de las cinco zonas como la base de una “guerra justa” contra los indígenas del Nuevo Mundo. Citando los comentarios de Santo Tomás de Aquino sobre la *Política* de Aristóteles, Sepúlveda afirma explícitamente que “‘los que están faltos de razón...por causa del clima, por el cual se encuentran muy atrofiados’..., por derecho natural, deben obedecer a las personas más

humanas, más prudentes y más excelentes”. Sugiere además que “si...rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarlas por las armas; semejante guerra será justa por derecho natural” (197). Aún después de su derrota en la Junta de Valladolid, Sepúlveda repitió esta convicción de la barbarie de los indígenas en un tratado titulado *Del reino y los deberes del rey* (1571), en el cual identificó otra vez “las pruebas de su vida salvaje” (35) que exigían su sometimiento al imperio español. Dividiendo a los seres humanos en las categorías de “señor por naturaleza” y “siervo por naturaleza”, Sepúlveda sugiere que el siervo natural, “por su cuerpo, es apto para realizar las obligaciones corporales necesarias, pero es rudo de inteligencia y tardo de ingenio” (34). En otras palabras, la labor física es la única ocupación apropiada para los indígenas, cuyo intelecto está tan perjudicado por el medio ambiente extremo que no pueden establecer y mantener una sociedad “civilizada”. Sepúlveda añade como evidencia de la naturaleza servil de los indígenas el hecho de que carecen de los elementos “esenciales” de la civilización (ropa, moneda, escritura alfabética, etc.) y tienen costumbres “bárbaras” como el sacrificio humano, la poligamia, la idolatría y el consumo de carne humana (35). Estas características morales o “culturales”, una consecuencia de la supuesta falta de capacidad racional causada por la destemplanza de los trópicos, les obligaban a los indígenas a “obedecer por su barbarie al imperio de los más civilizados y cultos por *Derecho natural*” (34, el énfasis es mío). Por lo tanto, es evidente en estos textos que el paradigma de la correlación entre lugar, clima y naturaleza humana siguió vigente a lo largo de la Temprana Modernidad. Los criterios de la esclavitud por naturaleza enumerados por Sepúlveda, con sus raíces en la teoría de las cinco zonas, construyeron una imagen del indígena americano como el producto primitivo y destemplado del lugar extremo que habitaba. Este legado intelectual de Sepúlveda proporcionó un conjunto de armas discursivas a los defensores de la soberanía española en el Nuevo Mundo

mediante su justificación de un orden geopolítico.

Sin embargo, como espero demostrar en el análisis que sigue, muchos descubrirían a lo largo de los siglos XVI y XVII que este discurso se prestaba a la manipulación y la subversión para cumplir los objetivos sociopolíticos de múltiples grupos en varios niveles de la sociedad colonial. Al modificar los principios de la teoría de las cinco zonas o refutar su aplicación a las colonias americanas con evidencia concreta, se podía negar la naturaleza condenatoria de la latitud y afirmar los derechos políticos de los que eran considerados incapaces de ejercer estos derechos. Wey Gómez sugiere, por lo tanto, que “two antithetical views on the rights of the New World peoples – Columbus’s colonialism and Las Casas’s anticolonialism – lay claim to one and the same cosmology” (69). Yo añadiría, sin embargo, que la manipulación de la teoría de las cinco zonas también sostiene varias visiones entre estos dos extremos, revelando la red intrincada de las relaciones de poder dentro del imperio español. Aplicando la ideología descrita por Wey Gómez a los textos de Francisco López de Gómara, José de Acosta, el Inca Garcilaso de la Vega y Antonio de la Calancha, intentaré examinar la alteración consciente de este paradigma como un discurso legitimador en la lucha por “poseer” el territorio peruano. De esta manera, espero demostrar la manera en que personas de varias identidades políticas, sociales y culturales manejan la teoría de las cinco zonas para entrar en las “polémicas de la posesión” en la historiografía de los Andes, apropiando el discurso científico para reforzar o desestabilizar sus implicaciones políticas en el contexto colonial.

PARTE II

Las “polémicas de la posesión” de los Andes

Capítulo 2 – El discurso científico y la justificación de la soberanía española en la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara

En el espectro de intervenciones literarias e historiográficas en el debate sobre la soberanía española en el Nuevo Mundo, la *Historia general de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara (1511-1566) se destaca como una de las defensas más obstinadas de la autoridad administrativa y moral de la corona. Compuesto a base de los recuentos personales de los conquistadores y de los documentos oficiales del Consejo de Indias (Roa-de-la-Carrera 2), este texto era considerado una de las crónicas más autorizadas de la conquista y colonización de las Américas en el siglo XVI en España. Su descripción exhaustiva de las tierras y poblaciones encontradas en los territorios colonizados lo estableció como una fuente de información práctica sobre las características geográficas de esta región, la naturaleza y las costumbres de sus habitantes y la historia de la presencia española en las Américas. Sin embargo, las lealtades políticas de Gómara son inmediatamente obvias en esta obra. Gómara caracteriza la conquista como “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió” (7) y elogia constantemente el triunfo de las instituciones políticas y religiosas de España sobre los pueblos “salvajes” del Nuevo Mundo. Lo que quisiera proponer en este capítulo es que la teoría de las cinco zonas constituye una herramienta discursiva indispensable para la legitimación de esta interpretación. Puesto que ya se exigía una descripción de las tierras y las costumbres indígenas dentro de las normas de la crónica, Gómara adapta estos elementos en su *Historia general* para invocar la teoría de las cinco zonas e insistir en una correlación entre el medio ambiente extremo de los trópicos y la inmoralidad e irracionalidad “naturales” de los indígenas americanos. Como sugeriré en el análisis que sigue con respecto al virreinato del Perú, este aprovechamiento del discurso científico por parte de Gómara le sirve para justificar el

proyecto imperial español y afirmar el derecho de los españoles a gobernar sobre los “esclavos por naturaleza” que habitan la zona tórrida.

Aunque la importancia de la descripción geográfica en la *Historia general de las Indias* ha sido examinada varias veces en la bibliografía existente, el uso explícito de la teoría de las cinco zonas en esta obra ha sido en su mayor parte ignorado. Cristián Andrés Roa-de-la-Carrera, quien ha realizado el estudio más detallado de este texto hasta la fecha, menciona la influencia del pensamiento geopolítico aristotélico pero se concentra en los elementos de este modelo que Gómara rechaza. Notando su afirmación de la existencia de un solo “mundo” en vez de dos y de la habitabilidad de los trópicos, Roa-de-la-Carrera se interesa por la manera en que Gómara “creates a geographical discourse that integrates new knowledge about the world within the universalist Christian tradition” (94) y por su justificación legal de la conquista en relación con las bulas papales (96-100). Otros han igualmente comentado sobre la función esencial de los discursos geográficos en la *Historia general* en la justificación de la “posesión” española de los territorios colonizados. Por ejemplo, Ricardo Padrón ha sugerido que el uso de la cartografía en la obra sirve para presentar el continente americano como “something that can be found rather than something that has been invented...[and] as something amenable to possession” (167). Nora Edith Jiménez también propone que el uso de grados y distancias cartográficas exactas es un recurso empleado por Gómara para “transformar [la tierra] más eficazmente y...ejercer poder (cultural, económico, político, administrativo) sobre ella” (210). Por lo tanto, dada la importancia de estos detalles geográficos, propongo una lectura de la *Historia general* a través de la óptica de la teoría de las cinco zonas como una manera de añadir a estos entendimientos del texto. Como se verá adelante, la manipulación por parte de Gómara de la teoría de las cinco zonas revela una relación muy íntima entre el conocimiento científico, la descripción

historiográfica y la posesión de las Américas en la Temprana Modernidad, sirviendo para legitimar el dominio español sobre el Perú como parte de una jerarquía “natural”.

A pesar de que nunca vio las tierras y gentes que describe tan detalladamente en sus crónicas,¹ Francisco López de Gómara participaba con entusiasmo en los círculos intelectuales que surgieron en respuesta a la conquista y los debates sobre la colonización de las Américas. Nacido en Castilla en 1511, Gómara recibió una formación en la tradición humanista y entró en el clero secular, trasladándose a Roma en 1531 (Carman 84). Al regresar a España, viajó por la península ibérica; notablemente, pasó bastante tiempo en Lisboa y Sevilla, donde observó la llegada de las riquezas materiales de las colonias y entró en contacto con varios participantes de la empresa colonial (Jiménez 33). Estas experiencias despertaron su interés por el Nuevo Mundo, llevándolo a fungir como el secretario y capellán de Hernán Cortés (1485-1547) en Valladolid entre 1540 y 1546. Debido a su contacto con el famoso conquistador de México, Gómara conoció a algunos de los intelectuales más centrales al debate sobre la colonización española de las Américas, incluyendo a Juan Ginés de Sepúlveda (Roa-de-la-Carrera 2), con quien conversó frecuentemente sobre los asuntos históricos y éticos de la colonización (Jiménez 118). Este ámbito ideológico influyó fuertemente en la decisión por parte de Gómara de tomar parte en las “polémicas de la posesión” y le proporcionó los recursos necesarios para establecerse como uno de los defensores más apasionados de la legitimidad de la soberanía española en el Nuevo Mundo (Roa-de-la-Carrera 1).

El fruto de esta trayectoria intelectual es la *Historia general de las Indias* (además de la

¹ El problema de la falta de experiencia personal de Gómara en las Américas se ha discutido varias veces; de hecho, otros cronistas aprovecharon este hecho para justificar sus “correcciones” de las obras de Gómara. Jonathan Loesberg ha invocado el poder de la forma literaria en este caso: “His conscious participation in a classical form verified the trustworthiness of his history more than the claims of being first-hand information verified the histories of Cortés and Díaz” (“Narratives of Authority: Cortés, Gómara, Díaz” 242).

Historia de la conquista de México),² publicada en Zaragoza en 1552, un año después de los procedimientos de la Junta de Valladolid. En el subtítulo de la obra, Gómara prometió contar “todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que [las Indias] se ganaron hasta el año 1551” y, además, “decir las cosas como pasan” (3). La obra empieza con una consideración general del conocimiento geográfico en la Temprana Modernidad y pasa a una narración cronológica de la historia imperial. Gómara ofrece una abundancia de detalles sobre la geografía, las poblaciones indígenas y las hazañas de los conquistadores en cada uno de los territorios que forman parte del imperio español. Su tentativa de crear una narración verdadera y autorizada de “las maravillas y grandezas de las Indias” (5), sin embargo, se apoya en las premisas de la teoría de las cinco zonas y particularmente en su formulación por parte de Sepúlveda. Al terminar su “loor de españoles” al final de la obra, Gómara aconseja explícitamente que “quien quisiere ver la justificación de ella, lea al doctor Sepúlveda...” (320), una afinidad que se refleja en las imágenes de las tierras y las gentes presentadas en el texto.³ En el caso del Perú, cuya conquista se narra a lo largo de 87 capítulos, Gómara vincula repetidamente la naturaleza “extrema” de este territorio con la conducta “extrema” de sus habitantes. Aunque sólo dedica cuatro capítulos enteros a una descripción del medio ambiente y las costumbres indígenas, Gómara logra reproducir la noción de una jerarquía “natural” que presenta la barbarie de los indígenas peruanos como una consecuencia de su ubicación geográfica. De esta manera, la invocación de la teoría de las cinco zonas por parte de Gómara sirve como un discurso legitimador que le permite afirmar el derecho incuestionable de los

² Aunque queda fuera del ámbito de este estudio, la *Historia de la conquista de México* también refleja un uso de la teoría de las cinco zonas como un discurso legitimador con referencia específica a la conquista del imperio azteca.

³ Parece que este respaldo de Sepúlveda se puso problemático poco tiempo después de la publicación de la obra. Aunque nunca se dio una razón oficial, muchos críticos están de acuerdo en que ésta fue la razón más probable por la cual la publicación y circulación de la *Historia general de las Indias* fueron prohibidas en 1553 (véase Carman 85, Jiménez 118 y Roa-de-la-Carrera 59).

españoles a gobernar sobre el territorio peruano.

Los capítulos preliminares de la *Historia general de las Indias* claramente enmarcan la geografía de los trópicos dentro de este paradigma determinista. Gómara dedica doce capítulos a un razonamiento sobre algunas de las cuestiones científicas y filosóficas más pertinentes de la época, tales como la redondez del mundo, la habitabilidad de sus varias regiones, la existencia de antípodas y la posición latitudinal de los territorios americanos. Para contestar estas preguntas, Gómara adopta una división del mundo en cinco regiones distintas (12-13), aunque modifica algunos aspectos del modelo original grecolatino. Reconoce, por ejemplo, que los climas de los trópicos y los círculos polares no descartan la posibilidad de la existencia humana, afirmando que “es habitable toda la tierra y...está habitada y llena de gente”. Puesto que “crió el Señor...la tierra...para que se more y pueble”, Gómara sugiere que “el hombre sabrá vivir en cualquier parte de ella, por fría o calurosa que sea” (14). Si ya se detecta un tono de desprecio en esta frase con respecto a ciertos climas, Gómara pasa a aclarar explícitamente que estos climas crean “lugares pestíferos” que son “enemigos...a la vida humana” (14). Por lo tanto, como ha sugerido Ricardo Padrón, “the notion of a single ‘mundo’...does not preclude the notion that its parts may be unequal in nature or value” (165). Los fundamentos de la teoría de las cinco zonas quedan intactos, y Gómara los aprovechará para construir una jerarquía entre lugares distintos y sus poblaciones.

En el caso específico de la geografía del virreinato del Perú, Gómara adopta el determinismo de la latitud para describir un territorio acosado por una destemplanza extrema. En primer lugar, enfatiza el hecho de que el Perú se encuentra “debajo de la línea Equinoccial” (162) y que “el Cuzco está más allá de la Equinoccial diez y siete grados” (184). Con estos detalles cartográficos, Gómara afirma claramente que el Perú yace dentro de la zona tórrida,

evocando ya las asociaciones entre esta región y un clima destemplado dentro del pensamiento occidental. Es notable que Gómara no describa un medio ambiente uniforme dentro del territorio peruano, notando la existencia de lugares calientes y llanos (el llano) además de lugares fríos y montañosos (las sierras y los Andes). Esta admisión reconoce parcialmente la influencia de circunstancias climáticas al nivel local y desestabiliza la correlación estricta entre la latitud y un conjunto de características ambientales específicas. Sin embargo, sus representaciones de la tierra y el clima insisten en la idea de un medio ambiente extremo y destemplado que influye negativamente en los habitantes de la región. Ya sea por un caso de calor extremo o de frío extremo, los indígenas de los Andes se presentarán como el producto de estos medio ambientes destemplados y desequilibrados que corresponden directamente a su ubicación dentro de la zona tórrida.

Como acabo de mencionar, Gómara identifica dos biomedios principales en el Perú que corresponden a dos extremos opuestos en el espectro de climas y topografías: el llano y las sierras (280).⁴ Según Gómara, cada una de estas regiones está poblada por gentes cuya naturaleza refleja los extremos del medio ambiente específico de la región que habitan, haciéndolos incapaces de gobernarse por los excesos y defectos presentes en sus intelectos y comportamientos. Por ejemplo, Gómara caracteriza el llano, que se encuentra en las regiones bajas al lado del mar, como “arenoso...y muy caliente”. Afirma que “no llueva ni truena ni echa rayos en más de quinientas leguas de costa y diez o veinte de tierra que duran los llanos” (278), enfatizando la sequedad y el calor extremos de la región costera del virreinato. Siguiendo el discurso de la teoría de las cinco zonas, Gómara establece un paralelismo entre estas condiciones específicas y el temperamento y las costumbres de los indígenas. Su caracterización de la gente

⁴ Gómara también identifica los Andes como una tercera región distinta dentro del territorio peruano, pero no analiza sus características en detalle porque “aún no hay de ellos tanta noticia como de las otras tierras” (280). Se supone que es un territorio incluso más frío y destemplado que las sierras.

de los llanos como “grosera, sucia, no esforzada ni hábil” (279), por ejemplo, coincide con la descripción ofrecida por Hipócrates de los habitantes de Asia como “menos belicosos y de un carácter más suave” (231), de manera que “no son los hombres dueños de sus personas, ni están gobernados por leyes propios” (232). Esta descripción evoca también la noción aristotélica de que las poblaciones de las zonas calientes son “cobardes, por lo que viven sometidos y esclavos” (*Politics* 289). Gómara refuerza esta imagen de una población “servil” mediante una enumeración de sus costumbres “bárbaras”, basándose en las indicaciones de la barbarie expuestas por Sepúlveda.⁵ El hecho de que “no hacen...casas ni camas” y viven bajo los árboles (278) sugiere una falta de la tecnología necesaria para la construcción urbana además de una falta de organización social y política.⁶ Puesto que también “comen crudo el pescado” y “viste[n] poco y malo” (279), estas poblaciones ya exhiben algunas de las características más aborrecibles de una población “destemplada” e “irracional”. Utilizando el medio ambiente “extremo” de los llanos peruanos como una explicación para estas características, Gómara legitima su evaluación preliminar de los indígenas peruanos como incapaces de vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza y necesitados de una orientación política “superior”.

Las sierras y sus habitantes, según Gómara, tienden al otro extremo deficiente en el espectro climático; en contraste con los llanos calientes y secos, las sierras constituyen una región de “asperísimas montañas” donde “llueve y nieva reciamente, y así es muy fría” (279). Por eso, la tierra de la ciudad del Cuzco (la sede del imperio de los incas) es “áspera...y de mucho frío y nieves” (184). Notablemente, Gómara añade que “en muchas partes de esta fría

⁵ Haré referencia sobre todo a *Del reino y los deberes del rey* en cuanto a estas características de la “barbarie”; aunque no se publicó hasta 1571, representa un resumen más sucinto de las conclusiones a las cuales Sepúlveda ya había llegado en *Democrates secundus* y la *Apologia*.

⁶ Es útil recordar que Aristóteles afirma en la *Política* que “el hombre es, por naturaleza, un animal cívico” y que la ciudad es la expresión más alta de esta naturaleza. Por lo tanto, una persona que no pertenece a ninguna ciudad es “una bestia o un Dios” (50). El caso de los indígenas americanos es claramente el primero según Gómara.

sierra no hay árboles” (279), una descripción que implica una falta de protección de los elementos y que evoca la caracterización de los medio ambientes extremos de la norte de Europa que aparece en el *Tratado de los ayres, aguas y lugares*. Gómara parece recurrir a la imagen de un lugar sometido a un “invierno perpetuo” y “un abrigo que la aridez del terreno l[e] niega” (Hipócrates 239) para posicionarse dentro del paradigma de la teoría de las cinco zonas y presentar a los indígenas de las sierras según el discurso establecido sobre los habitantes de regiones frías. Según Gómara, los habitantes de los valles de las sierras (un sitio que sería fría, pero no tan fría como las sierras mismas) “tienen más fuerza, esfuerzo, cuerpo, razón y policía que los del llano arenoso” (280). Las tres primeras características evocan las descripciones tempranas de los habitantes de regiones frías como “repletos de arrojo” (Aristóteles, *Política* 289) y “valerosos e intrépidos” (Hipócrates 251). Aunque la introducción de los atributos de “razón y policía” representa una modificación de esta teoría original, parece reflejar el clima ligeramente menos extremo de los valles de las sierras y funcionar sobre todo en un sentido comparativo. Gómara todavía establece la naturaleza indudablemente “bárbara” de estas poblaciones al afirmar que los habitantes del Cuzco “comen cruda la carne y el pescado” y que “casan con cuantas quieren, y aun algunos con sus propias hermanas” (184). Nota además que “muchas veces sacrifican sus propios hijos, que pocos indios lo hacen, por más crueles y bestiales que son todos ellos en su religión” (181), enfatizando la brutalidad de esta gente excesivamente “esforzada”. Estas caracterizaciones sirven para sugerir que los indígenas de las sierras peruanas, como sus homólogos en los llanos, exhiben una moralidad y unas costumbres “salvajes” a causa de la destemplanza de esta región, justificando su plena subordinación a la corona española.

A pesar de su diferenciación entre estas dos regiones geográficas, Gómara termina

colapsando a todas las poblaciones peruanas bajo la categoría general de “esclavos por naturaleza” según los criterios enumerados por Sepúlveda. Sólo al mirar los títulos dados por Gómara a los capítulos sobre el virreinato del Perú, se entiende que Gómara considera a todos los indígenas del Perú igualmente bárbaros a causa de la influencia de los extremos climáticos encontrados en la zona tórrida. En los capítulos CXXI (“Religión y dioses de los incas y otras gentes”), CXCIV (“Cosas notables que hay y que no hay en el Perú”) y CXCV (“Remate de las cosas del Perú”), Gómara, como Roa-de-la-Carrera ha apuntado, “renders the differences existing among the different indigenous communities irrelevant in order to subsume them under the regional category of ‘indios’” (108). Gómara afirma que los indígenas peruanos “no usaban moneda...ni letras” (281) y que “los puentes son para reír y aun para caer” (281), reforzando la imagen de un pueblo desprovisto del intelecto necesario para organizarse social y culturalmente. En cuanto a sus costumbres religiosas y sociales, Gómara declara que los hombres “casan con cuantas se les antojan” (282) y que tienen “tantos ídolos como oficios...porque cada uno adora lo que se le antoja” (180). Son “cruels y bestiales...en su religión”, practicando el sacrificio humano y comunicando con demonios (181). En suma, según Gómara, todos son “mentirosos, ladrones, cruels, sométicos, ingratos, sin honra, sin vergüenza, sin caridad ni virtud” (282).⁷ Estableciendo una correlación explícita entre estos signos de la barbarie descritos por Sepúlveda y los medio ambientes extremos del Perú, Gómara refuerza la noción de que los indígenas peruanos son naturalmente inmorales e irracionales por los efectos geográficos de la latitud. Por lo tanto, según esta lógica, su subordinación política a una civilización “templada” forma parte

⁷ José Durand ha notado en su artículo “Gómara: Encrucijada” que la enumeración constituye una de las estrategias retóricas más frecuentemente empleadas por Gómara en esta obra. Por ejemplo, al describir a los primeros indígenas encontrados en la Isla Española, Gómara afirma que “no tenían vestidos, ni letras, ni moneda, ni hierro, ni trigo, ni vino, ni animal ninguno mayor que perro...” El efecto, según Durand, es que “la prosa adquiere así rapidez vertiginosa, y la brevedad en la expresión llega a su máximo” (215), intensificando las descripciones y construyendo prototipos para las futuras descripciones de los varios indígenas del Nuevo Mundo.

de un orden mundial “natural” y justa en el cual el medio ambiente (creado según la voluntad de Dios) determina la naturaleza bárbara y servil de ciertas poblaciones.

Habiendo establecido la naturaleza extrema y salvaje de los indígenas, Gómara alaba al imperio español naturalmente templado y su implementación de una sociedad “civilizada” y cristiana en el Nuevo Mundo. Gómara presenta la conquista de las Américas como el ejemplo definitivo del triunfo de la civilización sobre la barbarie y del cristianismo sobre la idolatría, legitimando el proyecto imperial en términos de un derecho natural y divinamente otorgado. Tras su condena de las poblaciones indígenas del Perú, Gómara sugiere que, como consecuencia de la presencia española en este territorio, “habrá todas estas cosas [de las cuales los indígenas carecen] y vivirán políticamente con la paz y predicación” (283). En otras palabras, es sólo con la llegada del imperio español, gobernado por la razón, que el Perú podrá alcanzar la organización política y la salvación cristiana, puesto que sus habitantes son “esclavos por naturaleza” incapaces de gobernarse. El “Llor de españoles” que termina la obra repite este respaldo de la misión civilizadora y evangelizadora del imperio. Gómara afirma que los españoles “[les quitaron a los indígenas] la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados, que nuestro buen Dios mucho aborrece y castiga” (319). Afirma además que los españoles “hanles mostrado letras, que sin ellas son los hombres como animales” (320). La invocación explícita de estas características sugiere que Gómara, como Sepúlveda, concibe la colonización de las Américas como una “guerra justa” por parte de “una nación muy civilizada contra gentes incultas y bárbaras” (Sepúlveda 35). Categorizando a los indígenas del Perú (y del Nuevo Mundo en general) como esclavos por naturaleza que exhiben todos los atributos de una gente destemplada, Gómara legitima la imposición de la estructura colonial como la obligación y el derecho natural de los “siervos por

naturaleza” del imperio español.

La *Historia general de las Indias*, por lo tanto, nos proporciona un ejemplo prototípico de la manera en que el discurso científico podía ser y fue apropiado en el siglo XVI para justificar la política imperial española en el Nuevo Mundo. Yuxtaponiendo descripciones de la geografía y el clima extremos del Perú con descripciones de las costumbres y el temperamento “extremos” de sus habitantes, Francisco López de Gómara narra la conquista según un paradigma determinista y aboga por la realización de una jerarquía política natural entre las poblaciones del mundo. A parte de algunas adaptaciones de la teoría de las cinco zonas a los descubrimientos geográficos del siglo anterior, Gómara mantiene la correlación entre la latitud y la destemplanza a la raíz de este modelo. Se sirve de este discurso, siguiendo estrechamente a Sepúlveda, para presentar a los indígenas peruanos como salvajes idólatras, los productos de un medio ambiente extremo que les niega el funcionamiento cognoscitivo y la moralidad necesarios para desarrollar sus propias civilizaciones e instituciones políticas. En cambio, presenta a los españoles católicos como agentes templados, racionales y virtuosos que deben gobernar sobre los trópicos, pues “Dios...les dio tal gracia y poder” (319) al concederles una posición geográfica privilegiada y un rol fundamental en la historia humana. Si, como sugiere Monique Mustapha, “l’ordre géographique...est porteur du rôle providentialiste de l’Espagne” (434), la templanza natural de los españoles los convierte en los vehículos de “buenas costumbres, artes y policía” (320) en las Américas, arreglando la existencia “desordenada” de los indígenas e incorporándolos al reino de Dios. Por lo tanto, Gómara aprovecha por completo el discurso de la teoría de las cinco zonas para legitimar la conquista española del Perú, solidificando el derecho de los españoles a poseer este territorio como el cumplimiento de la ley natural y divina.

Capítulo 3 – Señores políticos y siervos morales: Modificaciones de la teoría de las cinco zonas y la autoridad jesuita en la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta

A pesar de la insistencia vehemente por parte de Gómara en la validez de la teoría de las cinco zonas y su aplicación a los indígenas peruanos, otros intelectuales no tardaron mucho en manipular este discurso para ofrecer sus objeciones políticas y morales a la causa de la corona española. Incluso Gómara admitió que algunos españoles “[habían] hecho morir indios” y aplaudió el hecho de que “Dios [había] castigado sus gravísimos pecados” (320), un hecho que hizo que varios agentes dentro de la estructura colonial empezaran nuevamente a cuestionar la moralidad y legitimidad del dominio político español en el Nuevo Mundo. La utilidad de la teoría de las cinco zonas para la construcción de un orden moral mundial alternativo no se le escapó al misionero jesuita José de Acosta (1540-1600) cuando compuso su *Historia natural y moral de las Indias* a finales del siglo XVI. En esta obra, Acosta ofrece un análisis científico de las características geográficas y los fenómenos naturales encontrados en el Nuevo Mundo, acompañado por un estudio cuasi antropológico de las poblaciones indígenas del Perú y de la Nueva España.¹ Sin embargo, su descripción de un clima templado y de indígenas racionales contrasta marcadamente con la visión de Gómara, para quien todos los indígenas eran esclavos por naturaleza a causa del medio ambiente extremo de los trópicos. Rechazando el determinismo de la latitud patrocinado por Gómara, Acosta defiende la templanza de los indígenas y su derecho a la autonomía política. Curiosamente, aunque la templanza climática del Perú debería corresponder también a la templanza moral de sus habitantes, Acosta se niega a otorgarles a los indígenas peruanos este estatus. Condena sus creencias y costumbres religiosas e insiste en la

¹ Muchos han caracterizado a Acosta como un pionero de una versión tempranísima de la antropología. Fermín del Pino-Díaz, por ejemplo, ha notado su interés por el estudio de las lenguas indígenas (sobre todo el quechua y el aymara) y su recopilación de detalles sobre las costumbres indígenas como una manera de explicar las diferencias culturales; este “accent mis sur l’intérêt intrinsèque des ‘nouvelles’ américaines...confère à l’œuvre une dimension anthropologique incontestable” (318).

necesidad de su subordinación a los representantes de la Iglesia Católica, justificando esta aparente contradicción mediante la invocación de la obra de Satanás en contra de Dios en el Nuevo Mundo. Al manipular la teoría de las cinco zonas de esta manera, Acosta logra disminuir la importancia de la presencia de la corona en el Perú (debido a la templanza de los indígenas en términos políticos) a la vez que refuerza el poder de la orden jesuita y su derecho a “poseer” el territorio peruano por la destemplanza moral de los indígenas.

¿Cómo explicar esta divergencia de la “historia” narrada por Gómara y los proponentes del imperialismo español? En primer lugar, Alexandre Coello de la Rosa ha propuesto que la postura de Acosta se debe a la persistencia de la idolatría en las Américas y lo que Acosta interpretó como la obstrucción de los esfuerzos por eliminarla por parte de un sistema colonial opresivo. Sugiere, por lo tanto, que Acosta “produjo un sujeto colonial subordinado... dotado de un alma pero carente de moralidad” (69) con el objetivo de reforzar la autoridad de la Iglesia y de las misiones jesuitas. Sin embargo, su análisis de la manera en que Acosta logra esta representación no incluye el discurso de la teoría de las cinco zonas. Aunque sugiere que la visión de Acosta corresponde en parte a la noción aristotélica de que “algunos individuos están hechos para gobernar, otros para trabajar” (68), Coello de la Rosa no examina la legitimación de esta postura desde la óptica de una correlación entre el medio ambiente y la naturaleza humana. Igualmente, Thayne R. Ford ha apuntado la importancia de Aristóteles y otros pensadores clásicos en la ideología jesuita y sugiere que la obra de Acosta es el resultado de una devoción al empirismo aristotélico. Ford sí nota que Acosta rechaza la idea de una zona tórrida inhabitada y que reconcilia el pensamiento aristotélico con una interpretación providencialista de la historia (24), pero sin analizar el medio ambiente que Acosta describe en su lugar y las potenciales implicaciones de esta representación. Por lo tanto, quisiera proponer un análisis más detallado

del discurso de la teoría de las cinco zonas en la obra de Acosta para añadir a estos entendimientos de la ciencia y la representación de los indígenas en la *Historia natural y moral*. La manera en que Acosta maneja sus descripciones de las tierras y poblaciones indígenas revela sus objetivos políticos y morales, subrayando la centralidad de la ciencia en la polémica sobre el derecho a gobernar en las Américas. En este capítulo, examino la manera en que Acosta reconfigura la teoría de las cinco zonas con respecto a las tierras y poblaciones indígenas para cuestionar la legitimidad de la conquista política del Perú, abogando en cambio por una “conquista” estrictamente espiritual que refuerce la autoridad de la orden jesuita en la región andina.

Las experiencias de José de Acosta en el ámbito intelectual de la orden jesuita y como misionero en los Andes aclaran su interés por construir tal imagen de los indígenas peruanos. Nació en la ciudad castellana de Medina del Campo en 1540 y entró en la Compañía de Jesús a los doce años; estudió la filosofía en la Universidad de Alcalá al terminar sus estudios en los colegios jesuitas (Abbott 66). Sirvió como profesor de teología hasta 1572, cuando se trasladó al Perú para servir en las misiones jesuitas recién establecidas en esa parte del imperio español (67). Acosta muy pronto se preocupó por el hecho de que no se había logrado desarraigar las creencias religiosas prehispánicas por completo, más de cuatro décadas después de la conquista del Perú (Coello de la Rosa 61). Se opuso además al sistema de encomiendas, denunciando la explotación española de la labor manual de los indígenas y sugiriendo que estos abusos impedían el establecimiento de la confianza necesaria para realizar la conversión (Abbott 73). En respuesta a estas condiciones inquietantes, Acosta compuso *De procuranda Indorum salute* en 1577, un tratado destinado a teorizar un programa evangelizador alternativo en el virreinato del

Perú.² Atribuyendo la idolatría a un proyecto vengativo de Satanás contra Dios, Acosta enfatizó la importancia de dar prioridad a la instrucción religiosa de los indígenas y de establecer un sistema pedagógico encabezado por los misioneros jesuitas (Coello de la Rosa 58). De esta manera, se podría realizar el “verdadero” objetivo de la conquista: la difusión del Evangelio al nivel universal (66). Acosta también llevó a cabo un estudio de la ecología del Nuevo Mundo en *De natura novi orbis* en 1581, publicándolo junto con *De procuranda* en 1588 tras su regreso a España para ofrecer una visión comprensiva del Nuevo Mundo dentro del marco de una historia providencialista (Abbott 67).

Si la fusión de estas dos obras ya refleja, como ha apuntado Don Abbott, “an understanding of the lands and people of the New World [as] inseparable from the missionary undertaking” (67), la *Historia natural y moral de las Indias* concretiza esta idea a nivel de la administración imperial al articular las implicaciones morales de una correlación entre el mundo natural y la naturaleza humana en las Américas. Publicada en Sevilla en 1590, la obra consta de siete libros; los cuatro primeros tratan sobre “las causas y razón de [las] novedades y extrañezas de naturaleza” en el Nuevo Mundo, mientras que los tres restantes tratan sobre “los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes” de esta región, con un énfasis particular en los casos de la Nueva España y del Perú (Acosta 13). Esta estructura, invocando una relación causa-efecto entre el medio ambiente y el temperamento humano, refleja una apropiación del discurso de la teoría de las cinco zonas como una fuente de autoridad filosófica y científica para el argumento de Acosta. Negando las descripciones previas del Nuevo Mundo como un territorio destemplado a causa de la latitud, Acosta intenta liberar a los indígenas de su

² Abbott cita una crítica directa del sistema de encomiendas en *De procuranda*: “Acosta believes that Spaniards behaved with such ‘avarice, violence, and tyranny’ that they ‘greatly retarded the conversion of the Indians’” (73). Esta crítica se reflejará en la *Historia natural y moral*, en la cual Acosta condena el tratamiento de los indígenas como “esclavos por naturaleza” en el sentido político (mediante su manipulación de la teoría de las cinco zonas), aunque los condene por ser “esclavos” en el sentido moral.

estatus como “esclavos por naturaleza” subordinados políticamente al imperio español. Sin embargo, si Acosta presenta a una población indígena que puede ejercer la razón por el clima templado de los trópicos, es sólo porque esta capacidad les permite recibir, entender y aceptar el Evangelio voluntaria y pacíficamente. Además, la templanza de los indígenas desestabiliza la base ideológica del sistema de encomiendas, permitiendo la imaginación de otra estructura centrada en las misiones jesuitas y su obra evangelizadora.³ Como se verá en el análisis de las descripciones ofrecidas por Acosta de la geografía y de los indígenas (empezando al nivel general de los trópicos y pasando al caso específico del Perú), esta manipulación de la teoría de las cinco zonas por parte de Acosta privilegia la evangelización sobre una conquista política y otorga una función central al orden jesuita en este proceso.

Acosta caracteriza su *Historia natural y moral de las Indias* como un reporte innovador sobre el medio ambiente y las poblaciones del Nuevo Mundo cuyas revisiones de obras anteriores resultan de la observación personal y la investigación académica. Legitima su modificación de la teoría de las cinco zonas y su reconfiguración de la estructura del imperio como válidas gracias a su “experiencia de muchos años y...la diligencia de inquirir” (13), distinguiéndose de otros cronistas españoles (como Gómara, por ejemplo) que formularon sus evaluaciones del Nuevo Mundo sin haberlo visto nunca. Acosta se enfrenta directamente con las descripciones de los trópicos como una región “extrema” en los dos primeros libros de la obra y afirma tanto la habitabilidad como la templanza de la zona tórrida. En cuanto a la supuesta inhabitabilidad de esta región debida al calor excesivo provocado por la cercanía del sol, Acosta

³ Parece probable que otro motivo para la composición de esta obra era un conflicto con Claudio Acquaviva, un jesuita italiano que fue nombrado General de la Compañía de Jesús en 1581. Coello de la Rosa nota que los jesuitas españoles se opusieron a su “estilo de gobierno rígido y centralista” y que Acquaviva era además antiespañolista. Sugiere, por lo tanto, que Acosta elogia las misiones jesuitas en las Américas en la *Historia natural y moral* en parte para “no sólo cuestionar la autoridad de Acquaviva, sino poner la orden jesuita bajo control español” (58).

afirma que “Aristóteles,...aunque tan gran filósofo, se engañó en esta parte” (31).⁴ Contradice el determinismo de la latitud que informaba las caracterizaciones previas de las Américas, afirmando que “de pastos y aguas es la región más abundante de cuantas tiene el mundo universo, y la mayor parte es región muy templada” (33-4). Esta observación se repite en el segundo libro, en el cual Acosta declara que la zona tórrida “es húmeda y cálida, y su calor por la mayor parte no es excesivo, sino templado” (76); añade también que “no hay región más templada ni más apacible, que debajo de la Equinocial” (77). De esta manera, Acosta desafía la teoría de las cinco zonas y la noción de que la ubicación geográfica de la zona tórrida la somete a un clima extremo.

Acosta parece ser sumamente consciente de la naturaleza polémica de esta declaración y la necesidad de legitimarla dentro de un discurso científico autorizado, puesto que tal imagen no es consistente con la conceptualización predominante de la geografía mundial en esa época. Además de la autoridad de su testimonio personal (afirma que la templanza de la zona tórrida es “cosa que se tuviera por increíble si no la hubiéramos asaz experimentado” [76]), Acosta ofrece una serie de circunstancias ambientales locales que neutralizan los efectos perjudiciales del sol en la zona tórrida. En primer lugar, afirma que la humedad y la lluvia disminuyen el calor extremo de la región (76), y que el equilibrio entre las horas de luz y las horas nocturnas asegura la templanza climática. Aunque la región cerca de la Equinoccial tenga “soles más encendidos, tiénelos empero más cortos, y así, siendo el espacio del calor del día más breve y menor, no enciende ni abrasa tanto” (78). La razón principal por la templanza de esta región, sin embargo, es la presencia de un viento “muy fresco y apacible” (82); Acosta afirma que “fue providencia

⁴ Es interesante notar que Acosta hace referencia a las reproducciones de la teoría de las cinco zonas en algunas de las obras (mencionadas en el capítulo 1) que contribuyeron a la aceptación de este paradigma en la Europa del siglo XVI (34-5). Contradice pasajes específicos de *Geórgicas* (I, 232-33) y la *Eneida* (VII, 225-27) de Virgilio y de *Las metamorfosis* (I) de Ovidio que concuerdan con la teoría aristotélica, reconociendo la enorme influencia de la conceptualización del mundo presentada en estos textos sobre el pensamiento occidental.

del gran Dios creador de todo, que en la región donde el sol se pasea siempre,...allí los vientos más ciertos y más ordinarios fuesen a maravilla frescos, para que con su frescor se templase el ardor del sol” (82-3). Estos detalles meteorológicos invalidan la correlación entre la latitud y el medio ambiente de los trópicos construida dentro de la teoría de las cinco zonas. Identificando las condiciones climáticas que pueden contrarrestar un medio ambiente extremo y situándolas dentro del orden natural establecido por Dios, Acosta presenta los trópicos como un territorio templado que constituye una excepción para las reglas dictadas por la teoría de las cinco zonas.

Tras esta consideración del medio ambiente de la zona tórrida en general, Acosta pasa a un análisis de las especificidades climáticas y topográficas del Perú que contribuyen a su naturaleza templada. Como Gómara, Acosta divide el territorio en tres regiones (llanos, sierras y Andes) que exhiben características diferentes según las circunstancias ambientales locales de cada una; sin embargo, Acosta dota todas estas regiones de una templanza relativa que rompe con la noción de un medio ambiente exclusivamente extremo en esta parte del imperio. Es verdad que Acosta privilegia las sierras “de mediana altura” como “la mejor habitación” porque “no llegan ni al calor de la costa ni al destemple de puras sierras” (125). Atribuye esta templanza a la altitud de la región, afirmando que “[tiene] por gran acuerdo del Hacedor, proveer que cuasi la mayor parte de esta tierra...fuese alta, porque fuese templada, pues siendo baja fuera muy cálida debajo de la Zona Tórrida...” (126). Esta descripción sirve otra vez para integrar los trópicos en una interpretación cristiana de la historia y explicar su contradicción de la teoría de las cinco zonas como parte de un orden natural y divino. Acosta también enfatiza el hecho de que las sierras peruanas representan la región “la más poblada de Indias” (128), colocando a la mayoría de los indígenas peruanos en un lugar templadísimo. Sin embargo, incluso en el caso de los llanos y los Andes, los cuales Acosta caracteriza como ligeramente menos templados que las

sierras, el clima no llega a los extremos descritos por Gómara. Por ejemplo, Acosta afirma que en “gran parte de los llanos del Pirú, ... hay valles frescos y abundantes” (124) y un viento “suave, sano y regalado” (126), mientras que en las sierras altas hay tierra “sana” (125). Por lo tanto, el Perú se presenta como una región templada a pesar de sus variaciones climáticas y su ubicación dentro de la zona tórrida, y esta modificación de la teoría de las cinco zonas por parte de Acosta elimina la posibilidad de caracterizar el Perú como extremo mediante el uso exclusivo del criterio de la latitud.

Habiendo deconstruido el determinismo de la latitud y la imaginación resultante del Perú como un lugar destemplado, Acosta se apropia del discurso sobre la correlación entre el medio ambiente y la naturaleza humana para socavar la caracterización de los indígenas peruanos como “esclavos por naturaleza”. En los últimos tres libros de la *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta se dedica explícitamente a la tarea de “deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento” (280). Contradice la caracterización ofrecida por Gómara de un pueblo al cual le faltan los elementos básicos de la “civilización”, presentando a los indígenas peruanos como templados y racionales (de acuerdo con la naturaleza del lugar que habitan). Acosta afirma que los Incas y sus descendientes tenían “muchas [cosas] dignas de admiración” (280) y que sabían “todos los oficios que ha menester un hombre para la vida humana” (301). Por ejemplo, exhiben los signos de una racionalidad que facilita una organización urbana y tecnología arquitectónica sofisticadas, pues “el *ingenio e industria* de los indios, halló como hacer puente muy firme y muy segura” (298, el énfasis es mío). Acosta afirma además que “todos sabían tejer y hacer sus ropas” (301), indicando claramente que no andan desnudos (como sugirió Gómara), y que “contaban cabalmente su año de tantos días, como nosotros, y partíanle en doce meses o lunas” (283). Por último, aunque Acosta admite que

los indígenas peruanos carecen de una escritura alfabética, propone que los quipus remedian esta carencia y cumplen la misma función que la escritura al estilo europeo. Afirma que “cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira” (291), transformando un signo de la “barbarie” en una manifestación de la templanza y la lógica de los indígenas. La identificación de estas costumbres indígenas, frecuentemente equiparadas a las costumbres de los europeos “civilizados” e implícitamente construidas como racionales, sirve para caracterizar a los indígenas como templados por derecho propio, sin la necesidad de la dirección cultural del imperio español.

Más importante aún es la descripción que Acosta ofrece de las instituciones políticas de los indígenas peruanos; según Acosta, sus leyes y formas de gobierno reflejan una capacidad cognoscitiva y un sentido de justicia altamente desarrollados que eliminan la necesidad de la soberanía política española en los Andes. Acosta insiste en un análisis del gobierno de los indígenas como el mejor criterio para demostrar su naturaleza templada; afirma que “en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo, es en el gobierno..., porque cuanto los hombres son más llegados a razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno” (293). Por eso, Acosta enfatiza la humanidad, la justicia y la moderación del sistema político de los incas del Perú; por ejemplo, elogia su “buen orden y policía” (294) y su gobierno monárquico, admirando el hecho de que “procedían no solo con gran poder, sino también con mucha rectitud y justicia” (295). Acosta también señala el sistema de distribución y las nociones de la propiedad en la política incaica como los signos de un “notable y pródigo gobierno”. El hecho de que “los indios guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia, y proveer a todos lo necesario” (301) sugiere la existencia de una comunidad política caracterizada por (como diría Aristóteles) “la autosuficiencia total” (*Política* 49), la justicia y la caridad. Estas descripciones de un

gobierno racionalmente organizado y orientado hacia el bien común permiten que Acosta afirme el derecho de los indígenas a la autonomía política; declara que “mejor gobierno para los indios no le puede haber” (296), y que “en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros” (281). Lejos de ser esclavos por naturaleza, los indígenas del Perú se presentan como capaces de gobernarse eficazmente sin la imposición del dominio político de la corona española y merecen el derecho a determinar el sistema de gobierno que más les conviene. Por lo tanto, Acosta adopta la correlación medio ambiente – naturaleza humana que sostiene el discurso imperial para modificar este mismo discurso, desafiando así el derecho de los españoles a mantener a los indígenas del Perú en una especie de esclavitud política y económica.

A pesar de esta alabanza de la civilización y organización política de los incas y sus descendientes, Acosta sí lamenta (paradójicamente, dada la templanza climática del Perú) los “errores y supersticiones” (278) que impregnan sus creencias y prácticas religiosas. En el quinto libro de la obra, presenta a los indígenas del Perú como un pueblo atrapado en “las tinieblas de la infidelidad” (219), de ahí su adoración de ídolos y su práctica de sacrificios rituales. Por ejemplo, en su descripción del concepto incaico de la *huaca*, Acosta afirma que los incas tenían “gran exceso” de ídolos, incluyendo el sol, la luna y varios sitios naturales específicos (tales como ciertos ríos, montes, árboles y piedras), todos los cuales “tienen por cosa de gran devoción” (224). Estas “niñerías”, según Acosta, “bastan a enlazarlos en su eterna perdición” (225) y representan la fuente de todos sus demás “errores” espirituales. Entre estos males (la corrupción, las guerras, el adulterio, etc.), los sacrificios rituales parecen representar la máxima expresión de la lejanía de los indígenas peruanos de Dios para Acosta. Identificando tres tipos de sacrificios (de objetos, de animales y de hombres), Acosta condena en particular la

“superstición e inhumanidad de matar hombres y mujeres” (227) al enterrar a los muertos, además del sacrificio de niños para asegurar la salud del rey inca o el éxito en la guerra. En suma, Acosta afirma que “la idolatría es un abismo de males” (249) del cual los indígenas peruanos no logran escapar sin la orientación espiritual de los misioneros jesuitas.

Para resolver la discrepancia entre el medio ambiente templado del Perú y la destemplanza moral de sus habitantes, Acosta atribuye estas costumbres abominables a la influencia diabólica de Satanás, quien utiliza a los indígenas del Perú como una pieza de ajedrez en un juego de venganza en contra de Dios. Esta influencia se manifiesta sobre todo en varios ritos indígenas que se asemejan a ritos cristianos, sirviendo como una perversión de la doctrina cristiana y burla de Dios por parte de Satanás. Por ejemplo, Acosta afirma que la religión incaica incluye una especie de confesión en la cual ciertos funcionarios religiosos se encargan de escuchar las confesiones de la gente y aplicar una penitencia (260). Según Acosta, este rito que imita la confesión cristiana en el nombre de ídolos paganos es un ejemplo muy claro de “cómo el demonio ha pretendido usurpar el culto divino para sí, haciendo la confesión de los pecados que el Salvador instituyó para remedio de los hombres, superstición diabólica para mayor daño de ellos...” (262). Esta imitación perversa del cristianismo se refleja también en algunas fiestas cuyas fechas de celebración se alinean con las de fiestas católicas. La fiesta de *Intiraymi*, por ejemplo, una ceremonia dedicada al sol en el solsticio de verano, ocurre en la misma época en la que la Iglesia Católica festeja el Corpus Christi. Acosta nota que las dos fiestas tienen “alguna apariencia de semejanza, como es en las danzas, o representaciones o cantares” (269), y expresa un miedo de que estas costumbres tan semejantes a las costumbres cristianas “se consientan por los curas y sacerdotes” (271), pues el demonio “siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios...en las ciegas naciones del mundo” (217). Según Acosta, todas estas creencias y

costumbres religiosas de los indígenas peruanos pueden ser rastreadas al “yugo pesadísimo e insoportable de las leyes de Satanás”, y nota que hasta “los mismos indios estaban tan cansados de llevar[lo]...que consultaban entre sí de buscar otra ley...” (376). En otras palabras, los indígenas del Perú son idólatras no por una falta natural de inteligencia y moralidad sino por la voluntad diabólica de Satanás y su dominio sobre el Nuevo Mundo.

Acosta emplea esta imagen para reforzar la importancia y autoridad de la orden jesuita en los Andes dentro de una interpretación providencialista de la historia.⁵ Como Coello de la Rosa ha señalado, Acosta enfatiza la capacidad por parte de los indígenas de razonar en combinación con su subordinación al demonio para presentar a los indígenas como “víctimas del entorno servil que...no consistía tanto en la geografía física del Nuevo Mundo como en la falta de una educación moral adecuada” (61). Por lo tanto, la dirección moral de los jesuitas (sin la interferencia de las aspiraciones políticas y económicas de la corona) es esencial para cumplir el verdadero objetivo de la conquista, el de la cristianización del Nuevo Mundo. Según Acosta, la templanza natural provocada por el medio ambiente apacible del Perú hace que los indígenas posean una “natural capacidad para ser bien enseñados” (280) y que se beneficien de la presencia de los misioneros.⁶ Puesto que “en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos” (219), reconocen fácilmente la existencia de Dios (ya parcialmente conceptualizado en la forma de la deidad Viracocha), y los misioneros “no hallan mucha

⁵ En *Colonial Latin American Literature: A Very Short Introduction*, Rolena Adorno nota la importancia de una distinción entre la diferencia geográfica y la diferencia moral con respecto a este providencialismo cristiano. Sugiere que “if, in the physical-corporal order, America was one among several continents, in the spiritual-historical order it was a ‘new world’: a piece of inhabited universal reality hitherto unknown to Europe, an unforeseen possibility for its peoples’ conversion to Christianity, and the prospect of their spiritual salvation as the providential fulfillment of human history” (69).

⁶ Coello de la Rosa ha apuntado que “lo que es interesante del espíritu contrarreformista de Acosta es su obsesión por situar a los nativos del Nuevo Mundo en un plano de degradación, al tiempo que permanecía optimista respecto a sus posibilidades de redención” (66). En mi opinión, esta idea está a la raíz de la manipulación de la teoría de las cinco zonas por parte de Acosta, pues afirma la autoridad moral de los jesuitas además de la posibilidad de cumplir la misión divina de la difusión del cristianismo en todo el mundo.

dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo” (220). Sin embargo, el peligro de una confusión entre las creencias idólatras y las cristianas (dadas algunas semejanzas mencionadas arriba) exige una vigilancia constante por parte de los misioneros para “desengañar [a los indígenas] de tan grandes ignorancias” (228). Acosta le echa la culpa por la sobrevivencia de estas costumbres a la avaricia de la corona española y su énfasis en la administración política y explotación económica a expensas de la misión evangelizadora de la conquista. Afirma que si “hubiese siquiera la mitad del cuidado en ayudar [a la gente] a su salvación, del que se pone en aprovecharnos de sus pobres sudores y trabajos, sería la Cristiandad más apacible y dichosa del mundo” (377). Por lo tanto, la distinción entre “esclavo por naturaleza” y “esclavo del demonio” constituye una cuestión de importancia fundamental para Acosta al nivel de la moralidad. Si la conceptualización de los indígenas del Perú como destemplados e incapaces de gobernarse lleva a abusos que impiden la obra misionera, Acosta sugiere que esta subordinación política al imperio español es ilegítima por la racionalidad de los habitantes del Perú. Esta manipulación de la teoría de las cinco zonas para presentar una región templada habitada por indígenas templados sirve para refutar la autoridad política de la corona y afirmar la necesidad de las misiones jesuitas en el cumplimiento de la visión de Dios para la evangelización del Nuevo Mundo.

Como se puede ver, José de Acosta adopta el discurso científico del imperio para re-enmarcar la conquista del Perú dentro de una visión providencialista del mundo que se realiza a través de la misión pedagógica de la orden jesuita. Acosta relativiza la teoría de las cinco zonas para explicar varias circunstancias locales que templan los extremos ambientales causados por la latitud y que producen sujetos templados, racionales y capaces de encabezar sus propias instituciones políticas. Es sólo en el ámbito de la religión, en el cual el Nuevo Mundo ha sido víctima de una manipulación satánica, que los indígenas requieren la dirección de los españoles y

su atención cuidadosa a la erradicación de la idolatría. Por eso, Acosta niega la validez de una conceptualización geopolítica de los indígenas como esclavos por naturaleza, sugiriendo la necesidad de reorganizar la sociedad colonial a la base de la difusión del Evangelio (mediante las misiones jesuitas) y no a la base de la labor manual de los indígenas y el beneficio económico de los españoles. Esta visión, “midway between Medieval attempts to construct a cosmological order and more modern efforts to lay out a new, scientific counterpart”, como apunta Butzer (558),⁷ privilegia la conquista espiritual del Perú sobre la conquista política y legitima la autoridad de la orden jesuita y su programa de evangelización en los Andes. De esta manera, Acosta cree una abertura de la teoría de las cinco zonas que le permite participar en las “polémicas de la posesión”, construyendo una visión alternativa de la jerarquía colonial que se legitima a través del discurso científico.

⁷ Thayne Ford ofrece una conclusión semejante (aunque quizás más pesimista) en su estudio de la obra: “Acosta used a pseudoscientific model and yet at the same time never overlooked his theological paradigm. Acosta, then, becomes a symbol of the manner in which zealous nations blended the science of the Renaissance with the orthodoxy of their self-confident religions” (32-3).

Capítulo 4 – El “comento y glosa” subversivos del Inca Garcilaso de la Vega: Una legitimación científica de la nobleza incaica en los *Comentarios reales de los incas*

El legado de los *Comentarios reales de los incas* (1609) del intelectual mestizo Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) ha sido el de una reivindicación triunfal de la nobleza incaica del Perú, una subversión del canon historiográfico español que legitima a los descendientes mestizos de los incas y exige un reconocimiento de sus derechos por parte de la corona española.¹ En quizás el más influyente estudio de la obra hasta la fecha, Margarita Zamora elogia los *Comentarios reales* como “the first...attempt to incorporate indigenous elements into a Western discourse, in effect transforming the way a European audience conceived of Inca history and culture” (3). Otros críticos también han notado la eficacia de esta fusión de una forma europea legitimadora y un contenido indígena. Por ejemplo, Nicolás Wey Gómez describe el sincretismo en los *Comentarios reales* como una estrategia que construye un “puente entre ambas culturas” (28) dentro de un discurso transcultural, y Patricia Heid afirma que el Inca Garcilaso logra presentar a los indígenas “como sujetos (en vez de objetos pasivos) con quienes se puede entablar un diálogo retórico” (11-12). Sin embargo, no se ha estudiado en profundidad las contribuciones discursivas de la teoría de las cinco zonas a este proceso de legitimación. Aunque Erik Camayd-Freixas ha analizado útilmente el rol del discurso geográfico en los *Comentarios reales* y señala su referencia a la teoría de las cinco zonas, la identifica como simplemente una estrategia mimética obligatoria que establece la autoridad por parte del Inca Garcilaso de dialogar con y subvertir la historiografía española (109). En cambio, yo propongo que el Inca Garcilaso implementa y reinterpreta la teoría de las cinco zonas activamente a lo

¹ Para un estudio interesante sobre la manera en que la versión de la historia narrada por los *Comentarios reales* ha sido incorporada a la identidad nacional peruana a lo largo de la historia, véase “Garcilaso and the Origins of Garcilacism: The Role of the *Royal Commentaries* in the Development of a Peruvian National *Imaginaire*” de José Antonio Mazzotti (en *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand*).

largo de los *Comentarios reales* para producir una nueva jerarquía política en la cual la dicotomía español/inca se transforma en la dicotomía paralela inca/no-inca. Invocando la correlación entre el medio ambiente y la naturaleza humana, el Inca Garcilaso privilegia la ciudad del Cuzco en particular (mediante una descripción de las influencias climáticas moderadoras al nivel local) y presenta a sus antepasados incas como los equivalentes morales y racionales de los españoles.² En contraste con las “bárbaras” poblaciones no-incas de otras regiones (implícitamente destempladas) del Perú, los incas representan una fuerza civilizadora que presenta las costumbres templadas a los indígenas y facilita la evangelización española de este territorio. Como intentaré demostrar en este capítulo, la reapropiación por parte del Inca Garcilaso de la Vega del discurso utilizado por Gómara y Acosta sirve para afirmar los derechos políticos de la nobleza incaica y sus descendientes, aportando una representación de los mestizos como política, cultural y moralmente templados y dignos de los mismos derechos que los españoles.

Gómez Suárez de Figueroa, el hombre mejor conocido como el Inca Garcilaso de la Vega, nació en la ciudad del Cuzco en 1539. Fue el hijo natural de Isabel Chimpu Ocllo, una princesa inca, y Sebastián Garcilaso de la Vega, un capitán español que participó en la colonización del Perú. Debido a este linaje doble, el Inca Garcilaso aprendió el español y el quechua, recibiendo una educación básica al estilo europeo además de un conocimiento del pasado incaico a través de las narraciones orales ofrecidas por sus familiares maternos (Zamora 1). Tras la muerte de su padre (quien había abandonado la familia en 1549 para casarse con una

² Algunos han sugerido que el Inca Garcilaso presenta a los incas no sólo como iguales a los españoles sino como superiores a ellos. Por ejemplo, Heid propone que “al invertir el paradigma, Garcilaso ofrece al lector la posibilidad de...ver los métodos de conquista españoles como ‘bárbaros’” (11), y Abbott afirma que “the presumed attributes of Spaniard and Inca, Christian and heathen, have been completely reversed. ...Garcilaso renders it difficult for even a Spanish reader not to suspect that Peru would be in better hands under Incan rule” (94). Sin embargo, se debe recordar que el Inca Garcilaso no rechaza la cultura española por completo; como mestizo, se identifica en parte con su herencia española y desea integrarse a un sistema del cual ha sido excluido por sus raíces indígenas.

mujer de la nobleza española), el Inca Garcilaso recibió una herencia pequeña y se trasladó a España, posiblemente para reclamar su derecho a una recompensa monetaria por las contribuciones de su padre al proyecto imperial (Abbott 80). Sin embargo, su condición de mestizo e hijo ilegítimo complicó este reconocimiento legal, pues la ley española negaba a estas figuras subalternas varios derechos políticos y económicos (Suárez 190).³ Además, la sospechada implicación de su padre en la rebelión de Gonzalo Pizarro durante la conquista del Perú (confirmada en las crónicas oficiales, incluyendo la de Gómara) contribuyó a la denegación de esta compensación a su hijo (Miró Quesada xiii-xiv). A pesar de esta derrota, el Inca Garcilaso se quedó en España (pasando un breve periodo como soldado en la Rebelión de las Alpujarras) y se dedicó a actividades literarias, familiarizándose con las corrientes intelectuales del Renacimiento en las ciudades de Montilla y Córdoba. Coleccionó una amplia variedad de obras filosóficas, teológicas y literarias y llegó a conocer las formas literarias y los aspectos retóricos de la literatura del humanismo renacentista (Abbott 80-1), produciendo una traducción de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo en 1590 (Miró Quesada xvi). En 1592, el Inca Garcilaso terminó *La Florida del Ynca* (publicada en 1605), un reporte sobre la expedición de Hernando de Soto a la Florida. Esta obra, compuesta a partir del testimonio de un participante de la expedición, le permitió reconocer el valor de la experiencia personal y pulir su manejo de los elementos retóricos y narrativos de la historiografía sobre el Nuevo Mundo. Equipado de este conocimiento literario, el Inca Garcilaso de la Vega se había preparado para la composición de una historia más comprensiva que legitimaría sus propios intereses políticos y sociales: los *Comentarios reales de los incas* (xix-xx).

En los dos volúmenes de sus *Comentarios reales de los incas*, publicados en 1609, el

³ “[Mestizos] were denied access to repartimientos, careers as scribes or notary publics and, in the religious realm, they were not allowed to be ordained priests” (Suárez 190).

Inca Garcilaso pretende ofrecer una versión alternativa de la historia, la geografía y las culturas del Perú, corrigiendo las declaraciones hechas por los cronistas españoles en cuanto a la destemplanza del territorio y la naturaleza bárbara de sus habitantes. Invocando la autoridad de poseer “más larga y clara noticia” (I, 5) sobre la cultura incaica por su origen cuzqueño y su conocimiento del quechua, el Inca Garcilaso define su intención como la de “servir [a los cronistas españoles] de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios” (I, 6). Sigue las normas de la forma literaria del comentario, citando y comentando los textos de Francisco López de Gómara, Blas Valera, Bartolomé de Las Casas y José de Acosta, entre otros.⁴ Su testimonio de primera mano sirve para modificar estos textos y suplir todo lo que “los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron por no saber la propiedad de la lengua ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades” (I, 83).⁵ De esta manera, como José Rodríguez Garrido ha sugerido, el Inca Garcilaso se apropia del discurso imperial para “desarticula[rlo] de su contexto original y...coloca[rlo] al servicio de un nuevo discurso creado a partir de principios propios” (103). El Inca Garcilaso enmarca su defensa de los incas dentro de la teoría de las cinco zonas para subvertir la jerarquía propuesta por los cronistas españoles, justificando tal subversión mediante un discurso y forma literaria ya legitimados por la tradición europea. Al analizar las representaciones del medio ambiente del Perú y de la naturaleza de los indígenas peruanos en los *Comentarios reales*, espero demostrar la manera en que el Inca Garcilaso, como Gómara en el caso de la corona y Acosta en el caso de la orden jesuita, se apropia de la teoría de las cinco zonas para legitimar su linaje y defender sus derechos políticos

⁴ Para una discusión de las implicaciones de la escritura legal en la Temprana Modernidad en relación con la forma literaria del comentario, véase “The law of the letter: Garcilaso’s *Comentarios*” de Roberto González Echevarría. González Echevarría sugiere que “a commentary is...a legal text, the sort of text composed by a relator who, culling from the available record, submits a summary of a case to test its validity” (83).

⁵ Francisco Ortega sugiere que la traducción y la reproducción escrita de fuentes orales quechuas constituye una tentativa de “recast diverging versions of the past and to synthesize two radically different cultures. In that spirit, the narrative is guided at least as much – if not much more – by the criteria of intelligibility than by historical exactitude” (412).

como mestizo y descendiente de los incas nobles del Cuzco.

El Inca Garcilaso abre su obra con una consideración del conocimiento de la geografía mundial y de la validez de la teoría de las cinco zonas, contradiciéndola inmediatamente después para derrumbar el determinismo geográfico utilizado para justificar la subordinación de los indígenas del Perú. De hecho, como Nicolás Wey Gómez ha notado, el primer capítulo de los *Comentarios reales* abarca la misma temática que los primeros seis capítulos de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara (“¿Dónde está Garcilaso?” 25). El alineamiento de su línea de razonamiento con la de Gómara sugiere que el Inca Garcilaso introduce su obra deliberadamente dentro de este discurso geopolítico para subvertirlo y legitimar su propia versión de la historia peruana. En este primer capítulo, el Inca Garcilaso, como Acosta había hecho en la *Historia natural y moral*, desmiente la inhabitabilidad y la naturaleza extrema de la zona tórrida mediante el uso de una lógica providencialista que explica la presencia de regiones templadas en esta zona como parte de un orden divino. En primer lugar, afirma que “no es de imaginar, cuánto más de creer, que partes del mundo tan grandes las hiciese Dios inútiles” (I, 10) con un clima excesivamente caliente o frío, repitiendo las modificaciones de la teoría de las cinco zonas hechas por los cronistas españoles. Sugiere, sin embargo, que algunas regiones dentro del Perú gozan de un clima templado gracias a la influencia de ciertas características topográficas y meteorológicas locales. Declara que Dios y las leyes de la naturaleza “remediaron el demasiado calor de la tórrida zona con tantas nieves, fuentes, ríos y lagos como en el Perú se hallan” (I, 10), y añade que “no consiste el calor ni el frío en distancia de regiones, ni en estar más lejos ni más cerca de la equinoccial, sino en estar más alto o más bajo de una misma región” (I, 11). En otras palabras, la altitud y otros elementos del clima local aseguran la templanza del Perú, protegiéndolo de los detrimentos del calor extremo de la línea

equinoccial. Por eso, la insistencia en el determinismo de la latitud queda inválida, y el Perú no puede ser tachado de “extremo” por su ubicación dentro de la zona tórrida.

De acuerdo con esta refutación de la teoría de las cinco zonas, el Inca Garcilaso caracteriza la ciudad del Cuzco, la sede del imperio incaico, como un lugar extremadamente templado debido a una combinación favorable de fuerzas climáticas. Describe el sitio de la ciudad como un “hermoso valle” (II, 101) que “empieza de las laderas y faldas de un cerro alto y se tiende a todas partes por un llano grande y espacioso” (II, 100). De esta manera, el Inca Garcilaso precisa inmediatamente el hecho de que el Cuzco se encuentra a una alta altitud que disminuye el calor de la región, pero además que se encuentra en un valle que no experimenta el frío extremo de un sitio sobre el cerro mismo. Esta lógica se refleja en la descripción que el Inca Garcilaso ofrece del clima de Cuzco; afirma que “el temple de aquella ciudad antes es frío que caliente, mas no tanto que obligue a que [los incas] busquen fuego para calentarse” (II, 101), sugiriendo un medio ambiente agradable y conducente a la vida humana. Además de esta templanza climática que dura “todo el año, sin diferencia del invierno al verano”, el Cuzco está dotado de otras características ambientales que Hipócrates había identificado como necesarias para la salud física y psicológica de los habitantes de una región. El Inca Garcilaso afirma que el valle contiene “una hermosísima fuente de agua”, algo que “tiene un influxo muy considerable sobre la salud de los hombres”, según Hipócrates (198), y el autor mestizo también afirma que “la tierra era fértil y el aire sano” (II, 101). En estas representaciones del Cuzco, por lo tanto, el Inca Garcilaso identifica la altitud y otras circunstancias locales como influencias moderadoras que producen un medio ambiente templado en el Perú, rechazando la latitud como el factor decisivo de las condiciones climáticas dentro de la zona tórrida.

No debe sorprender que el Inca Garcilaso utilice esta descripción del medio ambiente

para presentar a los incas nobles del Cuzco como “civilizados” y capaces de gobernarse según los criterios propuestos por Sepúlveda. Describiendo el Cuzco como “otra Roma en aquel Imperio” (I, 5), el Inca Garcilaso establece una comparación constante entre la cultura y las instituciones políticas de los incas con las de las civilizaciones europeas para demostrar su templanza y refutar su representación como esclavos por naturaleza. Afirma que los incas son “capaces de razón y de cualquiera buena doctrina” (I, 36), un hecho que se refleja en su sistema justo y sofisticado de administración política. Además de consejos de guerra y justicia (I, 92) y una red intrincada de jueces y gobernadores, los incas han logrado desarrollar un código legal sofisticado, compuesto de “leyes de gente prudente que deseaba extirpar los males de su república” (I, 87). Exhiben también un alto nivel de desarrollo tecnológico y organización urbana como “ingenieros de acequias de agua” (I, 215); además, como constructores de ciudades con “maravillosos edificios” (II, 141) y “calles anchas y largas y plazas muy grandes” (II, 100), los incas diseñan un imperio lógicamente ordenado que facilita el transporte, la comunicación y la formación de una comunidad política estructurada.

Esta organización política y urbana está acompañada de varios avances culturales que sugieren la templanza de la nobleza incaica y demuestran su capacidad de alcanzar el nivel de “civilización” alcanzada por los conquistadores españoles. En primer lugar, el Inca Garcilaso propone una división del conocimiento que corresponde más o menos a los siete artes liberales estudiados en las universidades europeas. En particular, evoca el *Quadrivium* al elogiar los éxitos de los incas en la astrología (I, 103), la geometría, la aritmética (I, 112) y la música (I, 113-4), y parece aludir en parte a las disciplinas de la maestría al mencionar la filosofía, la medicina y la geografía. El Inca Garcilaso también describe unas composiciones literarias que “semejaban a la natural compostura española que llaman redondillas” (I, 114) y “cantares,

compuestos en verso medido” (I, 113), refiriéndose claramente a estructuras típicas de la poesía europea y quizás sugiriendo la existencia de una disciplina semejante a la gramática (una de las disciplinas que formaba parte del Trivium). Aunque sí admite que los incas carecen de una escritura alfabética (I, 37), sugiere (como Acosta) que los quipus funcionan “como si los nudos fueran letras” (II, 26) y que cumple las mismas funciones que la literatura escrita. También otorga esta función redentora a la tradición oral, pues la gente, encargada de “oir [las historias] y guardarlas en el corazón” (I, 37), preserva la memoria histórica y la transmite a las futuras generaciones sin la necesidad de una documentación escrita.⁶ De esta manera, el Inca Garcilaso presenta a los incas nobles del Cuzco, como diría Sepúlveda, como “aptos para mandar” (34), utilizando su administración política y sus hazañas culturales (parecidas a las de España) como evidencia de su carácter naturalmente templado.

Aunque Acosta había ofrecido una imagen parecida de los incas como racionales y dignos de mantener sus propias instituciones políticas, el Inca Garcilaso modifica la postura de Acosta en cuanto a las prácticas religiosas de los incas. No cuestiona la legitimidad de la religión cristiana y la evangelización del Perú; al contrario, afirma que la religión incaica se aproximaba al cristianismo y que los incas participaron activamente en el cumplimiento de la visión providencialista de la conquista. Afrontando la centralidad del sol en las costumbres religiosas de los incas, el Inca Garcilaso denomina a esta deidad “Nuestro Padre el Sol” (I, 37), una denominación que evoca fuertemente el lenguaje cristiano utilizado para describir a Dios. Afirma que, según los incas, “solamente el Sol merecía ser adorado por su hermosura y

⁶ Esta reivindicación de la tradición oral aparece en la transcripción y traducción de una narración de la historia incaica por parte del tío del Inca Garcilaso. Yolanda Martínez-San Miguel propone que, al haber notado los errores de traducción en otros textos españoles y las limitaciones del lenguaje escrito, el Inca Garcilaso sugiere que “the uncle’s original account is...superior to the translated and written account offered by the narrator” (110). Añade que “the immediate result of this syncretism of Spanish and Andean rhetorical structures is the production of a written text that has the fluidity of an oral account” (136).

excelencia” (I, 100), y que se negaban a adorar objetos cotidianos (hierbas, árboles, etc.) porque reconocían que “[los] criaba el Sol” (I, 60) y que eran, por consiguiente, inferiores al sol. Sin embargo, como Margarita Zamora ha señalado, el sol no representa una deidad en sí en esta obra sino “a physical manifestation or attribute of the goodness of the invisible supreme deity” (74). De hecho, el Inca Garcilaso declara que los incas “rastrearón con lumbré natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro” (I, 61) bajo el nombre de Pachacámac, a quien “adoraron... interiormente” y “en mayor veneración que al Sol” (I, 67). Esta descripción de una religión monoteísta cuya deidad suprema difiere de la cristiana casi exclusivamente en nombre sugiere una civilización prácticamente equivalente a la española. Al asociar a Pachacámac con la luz del sol, una metáfora común de la gracia divina dentro del pensamiento cristiano (Zamora 74), e insistir en la supremacía de esta deidad, el Inca Garcilaso refuerza la templanza espiritual de los incas frente a la inmoralidad descrita por Gómara y Acosta. Es de notar también que el Inca Garcilaso afirma la presencia de una cruz de mármol en la ciudad del Cuzco en la época de los incas (I, 64), sugiriendo un conocimiento de Dios previo a la conquista española del Perú; también niega la existencia de sacrificios humanos entre los incas, afirmando que “no sacrificaron carne ni sangre humana con muerte, antes lo abominaron y prohibieron...” (I, 77). El Inca Garcilaso, por lo tanto, se desvía de las condenaciones morales ofrecidas por Gómara y Acosta para afirmar la racionalidad y moralidad de los incas. Enmarcando la religión de los incas dentro de un paradigma occidental, el Inca Garcilaso intenta legitimar su linaje incaico y presentar a sus antepasados como templados en términos religiosos, gracias al privilegio climático otorgado a la ciudad del Cuzco.

Lejos de defender a todas las poblaciones indígenas del Perú, el Inca Garcilaso consolida la superioridad intelectual y moral de los incas mediante una oposición entre los incas y varias

poblaciones pre-incas o no-incas. Aunque no se ha analizado esta oposición en términos de una correlación entre el medio ambiente y la naturaleza humana, propongo que el Inca Garcilaso reconstruye la jerarquía colonial al representar a estos grupos indígenas como “esclavos por naturaleza” a causa de su habitación de sitios destemplados fuera del Cuzco. Si la altitud constituye la fuente más importante de la templanza del Cuzco según el Inca Garcilaso, otras regiones (en particular, la costa del Perú) se presentan como extremas, expuestas a las influencias perjudiciales del sol por la falta de un factor ambiental moderador. Por ejemplo, en su descripción de la ciudad de Trujillo en la costa del mar, el Inca Garcilaso enfatiza el “calor y humedad de la región” y “el sol, con su gran calor” que “fatigaba mucho” (I, 25). Igualmente, presenta la provincia de Chincha como una región caracterizada por “mucha arena” y un calor extremo (II, 42), notando que los incas se “enferma[ron] por el mucho calor de la tierra” (II, 43) cuando la conquistaron. El Inca Garcilaso también describe algunas regiones excesivamente frías por su altitud extrema en las cuales se encuentran “tierras estériles y frías, donde no daba la tierra de suyo frutas, raíces y yerbas” (I, 33). La provincia de Chirihuana en los Andes, por ejemplo, se caracteriza como una tierra “malísima, de montañas bravas, ciénagas, lagos y pantanos, y muy poca de ella de provecho para sembrar y cultivar” (II, 123). Estas descripciones de las tierras conquistadas por los incas contrastan directamente con la templanza del Cuzco, cuya altitud cae entre la de la costa caliente y la de los Andes fríos. En este sentido, el Inca Garcilaso sigue los criterios expuestos por la teoría de las cinco zonas para presentar estas regiones como inapropiadas para una existencia humana sana, en contraste con la ciudad templada del Cuzco.

Al describir a los habitantes no-incas de estas regiones destempladas, el Inca Garcilaso adopta el discurso utilizado por Gómara y Sepúlveda para caracterizarlos como salvajes que no

poseen ni la racionalidad ni la moralidad necesarias para gobernarse. Afirma que “unos indios había pocos mejores que bestias mansas y otros muchos peores que fieras bravas” (I, 26-7), todos los cuales viven en un estado de desorden político y cultural. Según el Inca Garcilaso, muchas de estas poblaciones “vivían sin señores que...supieron hacer república de suyo para dar orden y concierto”; tenían pueblos “sin plaza ni orden de calles ni de casas” (I, 31-2) y “no sabían labrar la tierra ni hacer otra cosa alguna en beneficio suyo” (II, 224). Aun afirma que algunos indígenas viven en huecos y que no mantienen ninguna organización familiar (II, 224), así que les falta la unidad básica de la comunidad política aristotélica y no logran organizarse políticamente o construir ciudades. Además de esta evidencia muy clara de su incapacidad de establecer y dirigir sus propios gobiernos, los signos de la barbarie señalados por Sepúlveda confirman el estatus de estas gentes como esclavos por naturaleza en comparación con los incas.⁷ Entre sus varios “pecados” se encuentran la poligamia, el incesto y la sodomía (I, 33); además, el Inca Garcilaso declara que “vestíanse los indios...como animales”, particularmente los de la costa, quienes llevaban poco o nada y no sabían tejer. Aunque admite que los habitantes de las regiones frías se vestían más sustancialmente, afirma que no era “por guardar honestidad, sino por la necesidad que el frío les causaba” (I, 33). En otras palabras, no se debe a una objeción intelectual o moral a la desnudez sino a una respuesta física al frío, basada en los sentidos y las sensaciones corporales y no en la razón. Esta carencia inherente de la razón, provocada por la destemplanza de la costa y los Andes y evidenciada por la falta de los elementos “esenciales” de la civilización, marca a todas las poblaciones no-incas del Perú como bárbaros que requieren el gobierno de una gente “superior”.

Sin embargo, es en el ámbito de la religión donde el Inca Garcilaso ofrece su condena

⁷ Zamora ha notado esta semejanza al discurso de Sepúlveda: “...[H]is descriptions of the pre-Incan tribes...echo the litany of charges leveled by Sepúlveda against the Indians. Garcilaso, however, not only repeats but transforms Sepúlveda’s text” (110-11).

más cáustica, atribuyendo la idolatría descrita por Gómara y Acosta únicamente a las poblaciones que no tuvieron ningún contacto con los incas. El Inca Garcilaso afirma que tienen “infinidad de dioses” y nota “la vileza y bajeza de las cosas que adoraban”; por ejemplo, los habitantes de la costa adoran el mar, la ballena y los pescados, mientras que los habitantes de otras regiones adoran los árboles, las piedras y las flores, entre otros objetos (I, 28). También condena “la crueldad y barbaridad de los sacrificios”, el consumo de carne humana y la adoración del demonio entre estas poblaciones (I, 29). A diferencia de Acosta, sin embargo, el Inca Garcilaso invoca ciertos aspectos de la teoría de las cinco zonas al sugerir que la idolatría y otras prácticas “salvajes” resultan de la naturaleza destemplada de estos indígenas (provocada por el medio ambiente) y no simplemente de la influencia del demonio. Sostiene que “no supieron, como los gentiles romanos, hacer dioses imaginados como la Esperanza, la Victoria, la Paz” y que “adoraban lo que veían...sin consideración de las cosas que adoraban, si merecían ser adoradas” (I, 27). Enfatizando el rol fundamental de la cognición y la capacidad intelectual en la religión, el Inca Garcilaso evoca un contraste entre estos ídolos y los dioses romanos (es útil recordar que el Inca Garcilaso había comparado el Cuzco a Roma) y ciertamente entre estos ídolos y la deidad incaica Pachacámac. El Inca Garcilaso utiliza estas representaciones para intentar separar a los incas cuzqueños de las poblaciones no-incas del Perú, caracterizando a los no-incas como los productos de un medio ambiente destemplado que no les permite alcanzar un alto nivel de desarrollo intelectual y moral.

La apropiación y reconfiguración de la teoría de las cinco zonas en los *Comentarios reales* culmina en la representación de los incas como una fuerza civilizadora en el Perú que tenía el dominio natural sobre estas poblaciones “bárbaras” antes de la conquista española. Según el Inca Garcilaso, la llegada de la civilización europea y cristiana al Perú sólo es posible

gracias al trabajo preparatorio hecho en el continente sudamericano por los incas templados del Cuzco.⁸ Refiriéndose a los indígenas no-incas como “esclavos perpetuos” (I, 53), invocando claramente el discurso de la teoría de las cinco zonas, el Inca Garcilaso constata la introducción de un gobierno justo y de avances tecnológicos en otras regiones del Perú, además de la eliminación de las costumbres “salvajes” de las poblaciones indígenas. Afirmar que “Nuestro Padre el Sol” ordenó que los primeros incas conquistaran a varios pueblos fuera de la ciudad privilegiada del Cuzco “para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad” (I, 38). Imparten, entre otras cosas, un conocimiento de la construcción de casas, del cultivo de la tierra y de la costura para la producción de ropa (I, 40). El Inca Garcilaso también recuerda al lector los españoles en la crónica de Gómara “quitándoles [a todos los indígenas del Perú] la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana” (Gómara 319). Con referencia a los incas en relación con otros indígenas peruanos (en vez de los españoles en relación con los incas), el Inca Garcilaso afirma que “en las provincias donde cuenta que sacrificaban hombres y comían carne humana y andaban desnudos y...adora[ban] cosas viles y sucias, siempre dice que con el señorío de los incas perdieron aquellas malas costumbres” (I, 82). Más significativamente, la actividad civilizadora de los incas se extiende a la religión, en la cual los incas participan en el orden divino de Dios y han logrado preparar a los indígenas peruanos para la evangelización. El Inca Garcilaso afirma que “más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los indios que los Reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron” (I, 36), gracias a la devoción de los incas a Dios bajo la forma de Pachacámac. De esta manera, como Margarita Zamora ha notado, el Inca Garcilaso “was able to attribute to Incas

⁸ José Luís Gastañaga Ponce de León ha comparado algunos aspectos de los textos de Acosta y el Inca Garcilaso. Encuentra que “si para Acosta los grupos más desarrollados son precisamente los que practican las religiones más crueles y demoníacas, para Garcilaso es todo lo contrario: al desarrollar una civilización más avanzada, los incas han preparado el terreno para la acción civilizadora de los españoles” (62).

and Spaniards analogous roles in the march of all peoples toward Salvation” (128). A mi parecer, el Inca Garcilaso logra esta unión de los incas con la tradición occidental y cristiana mediante la construcción de una jerarquía natural basada en las características ambientales del Perú. Atribuye la idolatría y la barbarie descritas por los cronistas españoles a otras poblaciones indígenas que habitan las regiones destempladas del Perú, privilegiando a los incas del Cuzco templado (y a sus descendientes mestizos) como agentes racionales, civilizados y morales dentro del marco de un imperio español y cristiano.

Los *Comentarios reales de los incas* nos proporcionan otro ejemplo más de la manera en que se manipulaba el discurso científico en la historiografía sobre el Nuevo Mundo para cumplir diversos objetivos políticos. Apropiándose del mismo discurso utilizado para justificar la autoridad de la corona española y la Iglesia Católica sobre los indígenas peruanos, el Inca Garcilaso de la Vega transforma la teoría de las cinco zonas para subvertir esta autoridad y construir otra jerarquía “natural” que legitima a los incas nobles del Cuzco. Por un lado, los incas se presentan como racionales, civilizados y morales por la altitud óptima de la ciudad que habitan, la cual les concede una función privilegiada dentro del proyecto civilizador y evangelizador del imperio español. Por otro, los indígenas no-incas de la costa y los Andes destemplados se presentan como esclavos por naturaleza, incapaces de gobernarse por los efectos perjudiciales de un medio ambiente destemplado y necesitados de la dirección política y espiritual de los incas. El resultado es una subversión de la jerarquía españoles-incas en la cual la nobleza incaica y sus descendientes gozan de la misma templanza (y, por consiguiente, los mismos derechos) que los conquistadores y misioneros españoles. En las palabras de Nicolás Wey Gómez, por lo tanto, “lo que [el Inca Garcilaso] está re-interpretando para la historia occidental no es la historia de los Incas, sino la misma escritura occidental en lo referente al

‘Nuevo Mundo’” (20). No sólo en el uso de una forma literaria occidental sino también en su apropiación del discurso de la teoría de las cinco zonas, el Inca Garcilaso entra en un diálogo con Gómara, Acosta y otros cronistas españoles en una manera que le permite contradecir a estos cronistas, legitimando sus derechos políticos como mestizo y descendiente de la nobleza incaica.

Capítulo 5 – La naturaleza, el temperamento “nacional” y la templanza criolla en la

Crónica moralizada de Antonio de la Calancha

Cuando se publicó la *Crónica moralizada* de fray Antonio de la Calancha (1584-1684) en 1639, la estabilidad de la estructura imperial española ya había empezado a flaquear frente a una de las cuestiones más polémicas de toda la historia colonial latinoamericana: los derechos por parte de los criollos y los peninsulares a gobernar en las Américas. Los peninsulares, debido únicamente a su estatus como originarios de España, gozaban del acceso casi exclusivo a los cargos administrativos y eclesiásticos más élites, además de un monopolio sobre el comercio transatlántico. En cambio, los criollos (de herencia española pero nacidos en las colonias americanas) se vieron restringidos a actividades económicas a pequeña escala y a puestos menores en el gobierno local y la Iglesia (Lockhart and Schwartz 155). Aparentemente, esta distinción entre dos clases de españoles sobre la base del lugar de nacimiento tiene sus raíces en los principios básicos de la teoría de las cinco zonas. Se pensaba que los criollos, por haber nacido en una región “extrema” y destemplada, carecían de la racionalidad necesaria para gobernar tan eficazmente como los españoles nacidos en la península ibérica templada (Cañizares Esguerra 37). Consciente de esta formulación científica de la dinámica de poder imperial, el criollo y religioso agustino Antonio de la Calancha entró en el debate con una manipulación del discurso de la teoría de las cinco zonas que reconceptualizó la influencia del medio ambiente sobre la naturaleza humana. Introduciendo el concepto del temperamento, una combinación única de los cuatro humores (Nutton 281) que Calancha asocia con razas (o “naciones”)¹ específicas como la base del comportamiento humano, Calancha propone que los

¹ Para una discusión de la intercambiabilidad de los términos “nación” y “raza” o “casta” en esta época, particularmente en el virreinato del Perú, véase “Palabras e ideas: ‘patria’ y ‘nación’ en el Virreinato del Perú” de Luís Monguió (462). Las “naciones” descritas por Calancha no son comunidades unidas por una ideología común sino grupos de personas que comparten las mismas características raciales (el mismo temperamento); por lo tanto,

efectos del medio ambiente sobre el cuerpo y la razón humanos difieren según la composición corporal del individuo. Mientras que el clima templado y moderadamente caliente del Perú provoca la flaqueza física, mental y espiritual en los indígenas peruanos, Calancha sugiere que mejora los aspectos físicos y cognoscitivos del temperamento español, dotando a los criollos de una inteligencia superior a la de los indígenas y a la de los peninsulares.² Mediante esta apropiación y reconstrucción del discurso de la teoría de las cinco zonas, Calancha legitima no sólo la autoridad política y religiosa del imperio español en el Perú sino también el derecho por parte de los criollos a ocupar un rol central en la administración de este imperio.

Aunque la bibliografía existente sobre la obra de Calancha es relativamente escasa, el rol de la *Crónica moralizada* en la construcción de una conciencia criolla temprana ha generado bastante interés para los que la han estudiado. Santa Arias, por ejemplo, ha descrito las contribuciones de Calancha al desarrollo de un “criollismo eclesiástico” (197), sugiriendo que sus descripciones de varios milagros y las procesiones comunitarias sirven como el fundamento de una identificación local única con la doctrina cristiana. A pesar de su énfasis en la legitimación de la orden agustina en la obra, Arias también nota que “se trasluce un tono de orgullo por lo propio, lo local, que va más allá de una defensa de los miembros de la Orden” (204). Curiosamente, tanto Arias como S.G. MacCormack han interpretado la negación de la teoría de las cinco zonas por parte de Calancha como un movimiento hacia una mayor igualdad étnica en el contexto de esta conciencia local. Arias, por ejemplo, afirma que la reinterpretación del derecho “natural” a gobernar señala “una nueva identidad colonial donde todas las razas y etnias participan” (203), y MacCormack concuerda en que Calancha “dejó de lado la cuestión de

los criollos y los peninsulares pertenecen a la misma “nación”, en contraste con la “nación” de indígenas (467).

² Como nota Cañizares Esguerra, el uso de una teoría de los humores para legitimar a los criollos aparece con frecuencia en los tratados científicos escritos en esta época, sobre todo en la Nueva España (México). Cita a Juan de Cárdenas, Diego Cisneros y Diego Rodríguez, entre otros.

cualquier posible graduación moral en las civilizaciones y en la competencia política de las mismas” (68) mediante esta transformación de la teoría aristotélica. En cambio, Jorge Cañizares Esguerra ha útilmente investigado el surgimiento de una “patriotic astrology” (37) en varias obras criollas del siglo XVII, incluyendo la de Calancha. En su breve análisis de las referencias a ciertas influencias cósmicas benévolas en la *Crónica moralizada*, Cañizares Esguerra sugiere que no se trata de un rechazo total del pensamiento geopolítico aristotélico; en cambio, Calancha invoca una teoría de la raza en relación con este paradigma que sirve para afirmar la supremacía de los criollos sobre los indígenas peruanos y también sobre los peninsulares (58-60). En este capítulo, intentaré desarrollar estas propuestas intrigantes mediante un análisis más profundo de las representaciones de las tierras y poblaciones indígenas del Perú en la obra de Calancha. Enmarcando la *Crónica moralizada* dentro de una discusión más larga al nivel del imperio, espero demostrar la manera en que Calancha explota el discurso científico utilizado por Gómara, Acosta y el Inca Garcilaso para legitimar su propia subversión de la jerarquía colonial y defender los intereses políticos y económicos de la población criolla peruana.

Antonio de la Calancha tenía varios motivos para preocuparse por la representación de los criollos en la historiografía sobre el Nuevo Mundo. El hijo de un encomendero de Andalucía, Calancha nació en 1584 en la provincia de Charcas (hoy Bolivia) y estudió la teología en la Universidad de San Marcos en Lima. Sirviendo en una variedad de puestos eclesiásticos en la orden agustina (más notablemente, fue nombrado prior de Trujillo), Calancha experimentó de primera mano las limitaciones impuestas sobre los criollos por la corona española. Los peninsulares dominaban no sólo la administración política del imperio sino también la administración de las órdenes religiosas, recibiendo la mayoría de los puestos en el clero regular. A causa del conflicto provocado por esta práctica, la corona se vio obligada a instituir la

alternativa, en la cual el control de las órdenes religiosas locales alternaba anualmente entre los criollos y los peninsulares a pesar de los méritos y experiencia (o la falta de méritos y experiencia) de los individuos que recibieron estos cargos (Arias 196). El primer libro de la *Crónica moralizada*, publicada en 1639, parece responder directamente a esta práctica que muchos criollos consideraron injusta y dañina al cumplimiento de los objetivos de la conquista.³ Además del objetivo de ofrecer una glorificación de la orden agustina como una “mina rica de espirituales vetas” (36) en las Américas, Calancha afirma que ha compuesto la obra porque “[le] espolea el ser nacido en esta tierra” (63). Habiendo observado los problemas potenciales de una preferencia por el lugar del nacimiento a expensas del mérito (una preferencia que irónicamente surge de la idea del mérito natural), Calancha sugiere la necesidad de corregir los “yerros” de otros historiadores para que “se desvanezca la confusión” (3) en cuanto a la naturaleza de los criollos. De ahí surge otra vez el discurso de la teoría de las cinco zonas como la herramienta ideal para una defensa de los derechos políticos de los criollos, dotando el argumento de Calancha de la autoridad científica necesaria para subvertir las bases ideológicas que mantenían la hegemonía de los peninsulares en el virreinato del Perú.

Emulando a Acosta y al Inca Garcilaso, Calancha empieza por desmentir el determinismo de la latitud y afirma que algunas regiones dentro de la zona tórrida son templadas gracias a la presencia de ciertos factores climáticos mitigadores. En primer lugar, declara que todas las cinco zonas son habitables y habitadas y racionaliza la invalidez de la teoría de las cinco zonas como parte de un diseño divino (78). En el caso de los trópicos, Calancha sugiere que “proveyó Dios

³ Aunque la *Crónica moralizada* consta de cuatro libros en total, mi análisis se concentra exclusivamente en el primero. Los últimos tres tomos describen en mucho detalle las obras específicas de los misioneros agustinos en varios pueblos del Perú, sirviendo como una glorificación de esta orden religiosa y su rol privilegiado en la evangelización del Nuevo Mundo. En cambio, el primer libro se parece más a una crónica de Indias en el sentido de que ofrece un análisis sistemático de varios aspectos de la geografía, las poblaciones indígenas y la historia de la conquista y colonización de este territorio. Por lo tanto, es el libro más útil para un análisis del uso de la teoría de las cinco zonas por parte de Calancha.

cordilleras de nieve, que atraviesan la torrida,...templando el frío la malicia del fuego i mitigando la cordillera lo encendido de la zona” (79). Además de la influencia moderadora de la altitud, Calancha atribuye esta templanza a la naturaleza de los vientos y a la duración cotidiana de las horas de luz y oscuridad. Aunque los vientos que vienen del sur típicamente tienen un efecto nocivo sobre el medio ambiente en otras regiones por su sequedad y aspereza, Calancha afirma que “la zona corrige la maleza de los vientos, y quedan fríos i úmedos sin exceso, i ellos refrescan lo ardiente de sus rayos” (111). Gracias a este viento que entra consistentemente en la zona tórrida, “no se conoce en la redondez del mundo verano más fresco, ni invierno más templado” (112). Calancha aún declara explícitamente que la región de los trópicos es más adecuada para la vida humana que la zona supuestamente templada a la cual la España pertenece. Al describir el efecto de la latitud sobre las horas de luz, por ejemplo, Calancha afirma que “debajo de la Tórrida zona...jamás eceden los días de las noches,...i así...ni son acá tan elados los inviernos como en España, ni tan ardientes los veranos” (111). Armándose de este razonamiento científico que privilegia el clima de los trópicos sobre el de España, Calancha establece la base teórica inicial para una legitimación de los criollos que habitan esta región templada.

Este trabajo preparatorio para la defensa de los criollos continúa en las descripciones que Calancha ofrece del Perú en particular. Rompiendo con el privilegio exclusivo otorgado a las sierras por Acosta y Gómara, Calancha caracteriza el medio ambiente de casi todo el virreinato como templado, incluyendo la región costera del Perú. Puesto que la mayoría de la actividad política, económica y religiosa del virreinato estaba concentrada al lado del mar en la ciudad capital de Lima, la afirmación de la templanza de esta región es esencial para una defensa de los criollos y su derecho a cargos administrativos más altos. Calancha mantiene la división del

territorio peruano en llanos, sierras y Andes; repite la descripción de los Andes como extremadamente fríos a causa de una altitud excesiva, caracterizándolos como “tierra lluviosa, úmeda i enferma” (148). Aunque sugiere que las sierras no constituyen la región uniformemente templada descrita por Acosta y el Inca Garcilaso, puesto que “en invierno nieva, i suelen ser muy ásperos los fríos” (148), también afirma que “[hacen] en unas partes valles muy fértiles i tenplados” (148). Sin embargo, a diferencia de los cronistas anteriores, Calancha señala que la costa goza de una templanza casi permanente gracias a las especificidades de la topografía peruana. Afirma que “la causa eficiente es, que la altura ecesiva de la sierra, que corre por toda la costa, abriga los llanos de suerte” (149), protegiéndolos de vientos dañinos y templando el aire alrededor de la costa. Por lo tanto, el clima de la ciudad de Lima “es tan moderado y tan ermoso, que no se conoce temple i cielo en el mundo de sus circunstancias” (552). En suma, Calancha sugiere que la mayoría de la tierra habitada del Perú se puede caracterizar como un “guerto de los deleytes,...donde ni el frío aflige,...donde el calor no abrasa” (153). Afirma que “en todo el Perú no ay...aguas (en que es abundantísimo) de nociva calidad” (119), y describe una abundancia de recursos naturales que existe en un estado de oferta constante, llegando a afirmar que es “más fecunda esta tierra, que la de España i Europa” (132). De esta manera, Calancha solidifica la invalidez del discurso de la teoría de las cinco zonas en su análisis de la geografía del Perú, alterando ligeramente las descripciones ofrecidas por Acosta y el Inca Garcilaso para asignar a casi todas las regiones del Perú el privilegio de un clima templado.

Al establecer la superioridad climática del Perú, Calancha invoca explícitamente la correlación entre el clima y la naturaleza humana para proponer que los originarios del Perú son inherentemente inteligentes y racionales. Con la intención de corregir otras representaciones de los habitantes del Perú “porque no se piense, que cría este cielo i tierra cuerpos sin almas, o

almas, sin entendimientos” (154), Calancha intenta demostrar que el medio ambiente ameno del Perú produce la salud física, la razón y la moralidad en los habitantes de la región. Calancha razona que “si el Perú es la tierra en que más igualdad tienen los días, más templança los tiempos, más benignidad los ayres i las aguas, el suelo fértil, i el cielo amigable; luego criará las cosas más ermosas, i las gentes más benignas i afables, que Asia i Europa” (155). De hecho, hace una referencia directa al pensamiento de Hipócrates y Aristóteles (155) para justificar esta interpretación; resumiendo la conceptualización geopolítica del mundo ofrecida por estos dos filósofos, Calancha señala que “los que son criados, o abitan en regiones i tierras más calientes que frías, son generalmente de mejores ingenios i de entendimientos más agudos, que los que se crían, o abitan en tierras i regiones muy frías” (155-6). Esto ciertamente sería el caso en el Perú (particularmente en la costa), donde el invierno es menos áspero que en España y una variedad de fuerzas climáticas disminuye el calor extremo. Calancha afirma que “cría en general este nuevo mundo buenos talles, ermosos rostros, afables condiciones i personas ayrosas” (154); en el caso específico del Perú, afirma que “cría el Perú magnánimos coraçones” (154) y que “sobran habilidades i letras” (155), enfatizando la virtud y la capacidad racional de los habitantes del Perú como el resultado directo de las influencias climáticas. Aunque reconoce la presencia de varias enfermedades en el Perú, aclara que “no proceden de los ayres, de las aguas, ni de la tierra, sino de la cantidad de negros, que cada año traen de Africa y de Guinea” (115); en otras palabras, cualquier desviación de la templanza en los habitantes del Perú es una consecuencia accidental del contacto con otra población y no de la naturaleza de este sitio. Dentro de esta legitimación científica, por lo tanto, Calancha logra presentar a los individuos nacidos en el Perú como sanos, templados y capaces de gobernar gracias al clima favorable de esta zona.

Obviamente, como Jorge Cañizares Esguerra ya ha apuntado, esta interpretación de las

tierras y los habitantes del Perú presenta un problema. Aunque una defensa de la templanza superior del Perú legitima a los criollos como racionales y morales, también sugiere que los indígenas nacidos en el Perú gozan de esta misma templanza y del derecho a la autonomía política y espiritual, invalidando el derecho de los criollos a gobernar sobre ellos (53). Por eso, Calancha complementa este discurso con una teoría científica de la raza basada en la noción de una composición corporal única a cada etnia o “nación”. Utilizando el concepto galénico del temperamento, Calancha explica la posibilidad de diferencias físicas y morales entre los habitantes de una misma región en términos de la influencia del medio ambiente sobre diversos equilibrios entre los cuatro humores. Esta idea ya había sido articulada en 1606 por el intelectual alemán Heinrich Martin (llamado “Enrico Martínez” por Calancha) en su *Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España* (Cañizares Esguerra 60), en el cual Martin caracteriza a los indígenas de México como inferiores a los españoles a causa de esta diferencia de temperamento.⁴ Según Martin, “las causas generales que en este Reyno ocurren, no pueden producir iguales efectos en todos, sino en cada uno según su temperamento” (176); por lo tanto, a pesar de la templanza de la región, la población indígena de la Nueva España es “en habilidad muy inferior a los Españoles” (176) porque el medio ambiente tibio refuerza la predominancia de la flema (la causa de la pereza) en el temperamento indígena. En cambio, los criollos (españoles), en quienes no domina la flema sino la bilis amarilla, “son de espíritu... reflexivo y técnico” como los habitantes de regiones calientes descritos por Aristóteles (*Política* 289), pero no sufren la pereza presente en los indígenas por la influencia contrarrestante de la bilis amarilla en relación con la flema (Cañizares Esguerra 62). Según esta teoría, la jerarquía colonial

⁴ Cañizares Esguerra describe a Heinrich Martin como un “émigré German physician-polymath” (60) que encabezó un esfuerzo por desaguar la valle en la Ciudad de México en 1606. Era también cosmógrafo y médico, de ahí su interés por la supuesta influencia del medio ambiente y de los astros sobre la naturaleza de los varios grupos étnicos de la Nueva España.

quedaría intacta, y el derecho por parte de los españoles (incluyendo a los criollos) a gobernar sobre los indígenas sería completamente legítimo.

Calancha, citando a Martínez palabra por palabra en el décimo capítulo de la obra, adapta esta visión al contexto peruano para legitimar su defensa de los criollos mediante un análisis de “la diversidad de ingenios, que se alla en las referidas naciones” (156). El primer paso en el cumplimiento de este objetivo es una presentación de los indígenas del Perú que se alinea con la templanza climática del virreinato a la vez que legitima la presencia española y católica en el Nuevo Mundo. En primer lugar, para demostrar la templanza de la región que también asegura la racionalidad de los criollos, Calancha afirma definitivamente que los indígenas peruanos no son esclavos por naturaleza y que exhiben una inteligencia natural. Conforme al medio ambiente templado del Perú, Calancha sugiere que “conocen los Indios tanto, que son libres por naturaleza” (90) y ofrece como prueba de esta templanza las instituciones políticas y costumbres indígenas que existían antes de la conquista española. Calancha repite gran parte de las caracterizaciones de los incas ofrecidas por Acosta y el Inca Garcilaso; afirma que era “gente muy capaz i de mucho gobierno” (222), introduciendo leyes justas y una organización urbana en el territorio peruano. Nota que los incas “se fueron congregando en pueblos” (108) conectados por caminos bien contruidos (224) y que lograron desarrollar sistemas de gobierno, comercio, peso y medida y cultivación, permitiendo que “asta lo más menudo [tuviera] su orden i concierto” (222). Sugiere además que la falta de escritura alfabética entre los indígenas no señala la barbarie, como habían declarado Sepúlveda y Gómara; siguiendo a Acosta y al Inca Garcilaso, afirma que los quipus “fueron las escrituras, archivos i memoriales destos Indios” (204) y que los incas utilizaron esta “escritura” alternativa para “compon[er] versos breves i conpendiosos” y preservar la “memoria local” (205). En suma, Calancha alaba a los incas como

la civilización pagana más templada de la historia humana, afirmando que produjeron “leyes políticas con castigos i premios...i más conformes a la ley natural de quantas (ecepto las de la Iglesia Católica, i las de nuestros Reyes) an ordenado todas las naciones más políticas” (216). Esta interpretación de la sociedad indígena prehispánica refuerza la noción fundamental de la influencia positiva del clima templado del Perú, imposibilitando una categorización de las personas nacidas en esta región como esclavos por naturaleza.

Sin embargo, Calancha mantiene la legitimidad de la presencia española en el Perú sobre la base de la debilidad y la obediencia al demonio provocadas en los indígenas por el efecto del medio ambiente sobre su temperamento. Calancha propone que los indígenas, aunque no son esclavos por naturaleza, deben estar sujetos al imperio español como vasallos por su temperamento “inferior”. A pesar de la evidencia que ofrece de la racionalidad de los indígenas, Calancha repite la interpretación de Martínez de su disposición, afirmando que “si alguno arguyere, que...los Indios destos llanos avían de ser de más agudos ingenios, que las naciones que pasan acá i son nacidos,...no siendo esto así, faltará la razón de Aristóteles i de los Filósofos en las tierras calientes del Perú” (156). Calancha sugiere que, por “ser su natural flemático” (147), los indígenas “no se saben defender” (99) y creen fácilmente en la falsa religión del demonio. Aunque afirma que los incas eliminaron la mayoría de los ídolos en el Perú (216), nota la persistencia de los sacrificios humanos; también sugiere que eran “obedientísimos” al demonio (108), quien “engañava a la curiosidad con enseñarles echizerías” y seguía “engañando con título de adoración a los inorantes” hasta que “entró el Evangelio, que dio forma a la verdadera virtud” (109). Por lo tanto, según Calancha, estos indígenas inteligentes y templados desgraciadamente no pueden escaparse de la debilidad moral inevitable provocada en ellos por la influencia del clima sobre su temperamento natural.

Calancha utiliza el temperamento flemático de los indígenas como la base de una justificación de la presencia española en el Perú.⁵ Interpreta la bula papal de 1493 como un otorgamiento del dominio espiritual a los españoles en el Nuevo Mundo además de “la posesión, i el verdadero dominio” (226), siempre y cuando los indígenas no sean tratados como esclavos sino como vasallos de la corona. Por ejemplo, afirma que los indígenas “sustentan el comercio” (90) y que “su modo de servidumbre se usa, i es necesaria..., sirviendo los pobres a los ricos, los plebeyos a los señores, i los viles a los onbres nobles, sin que el señorío sugete la libertad” (89). Esta caracterización de la organización social y política del imperio coloca a los indígenas en una jerarquía teóricamente justa, legitimando su subordinación a los españoles como parte de una relación política y económica natural entre reyes y súbditos. Calancha sugiere además la necesidad de “poner en orden la predicación del Evangelio, enseñando virtudes, desterrando idolatrías y congregando familias” (298), justificando la autoridad religiosa de los españoles (y, en particular, de los agustinos) en el virreinato. Según Calancha, por lo tanto, aunque los indígenas del Perú no sean esclavos por naturaleza, deben estar sujetos al gobierno español y formar parte de una comunidad política y espiritual que beneficia a todos. En este sentido, como Jorge Cañizares Esguerra ha sugerido, la introducción del temperamento en la descripción de la influencia del medio ambiente sobre la naturaleza humana presenta al indígena como “a psychologically arrested child, whose innate natural rights had to be administered by proxy” (66). Mediante esta caracterización de los indígenas como los vasallos del imperio español sobre la base de su temperamento (y no como esclavos sobre la base del medio ambiente), Calancha mantiene simultáneamente la validez de su descripción de la templanza del Perú y la jerarquía en

⁵ S.G. McCormack ha notado la paradoja de una descripción mayormente positiva de los indígenas peruanos, por una parte, y la justificación del dominio español sobre ellos, por otro. Ella la atribuye simplemente a una interpretación cristiana de la historia humana, sugiriendo que “todo dominio surge de la promesa de Dios,...y todo dominio tiende a la violencia y al conflicto. Si el gobierno de los incas era bueno o malo, por lo tanto, no importaba a su legitimidad, y resultaba irrelevante para el mantenimiento del poder español” (72).

la cual los miembros de la “nación” española tienen el derecho a gobernar sobre este territorio.

Habiendo establecido la superioridad de los españoles respecto a los indígenas peruanos, Calancha emplea el mismo concepto del temperamento para afirmar el derecho de los criollos a ascender a los cargos administrativos éliticos en el Perú reservados para los peninsulares. Sugiere que, aunque los criollos y los peninsulares tienen la misma composición corporal, la presencia de un clima más templado en el Perú que en España aumenta los atributos cognoscitivos y morales positivos del temperamento español. Además de la alabanza general de los habitantes del Perú ya mencionada, Calancha otorga explícitamente a los criollos un estatus privilegiado dentro de la jerarquía del imperio en cuanto a sus capacidades racionales y morales. Afirmando que “abitan este Perú sangres nobles, sabios letrados i conocidos santos” y que “el comercio es de grandes i ricas mercancías, las limosnas más que en todo el mundo, i el culto divino de lo mejor i más ostentoso de la Cristiandad” (157), Calancha presenta estos logros por parte de los criollos en términos de la influencia del medio ambiente sobre la composición humoral de las personas de herencia española. Inmediatamente después de sugerir que “cría el Perú magnánimos coraçones” (154), afirma que “los criollos deste Perú son de agudos entendimientos i de felices memorias” (155) y que, por lo tanto, están dotados de la razón requerida para gobernar eficazmente. Calancha aún sugiere que “acelerase en los niños el uso de la razón, i alcanza más uno de doce años, que en otros Reynos uno de quarenta” (155). Calancha aclara muy pronto que estos “otros Reynos” incluyen la península ibérica, caracterizando a los criollos como superiores a los peninsulares por este efecto provechoso del medio ambiente del Perú sobre el temperamento español. Declara que “los que vienen de España son acá más agudos i áviles, que quando estaban en España” (156), asemejando la diferencia entre un español en España y un español en el Perú a la entre un gañán y un noble, o entre un pechero y un hidalgo (155). De esta evidencia

(que “acá vemos con la experiencia”), Calancha deduce que “los criollos que nacen en tierras templadas son de más agudos ingenios, que los que nacen en tierras más frías” (157), sugiriendo que son más aptos para gobernar (o por lo menos igualmente aptos para gobernar) en comparación con los peninsulares. De esta manera, Calancha enfatiza la templanza suprema de los criollos peruanos como la consecuencia de un temperamento naturalmente templado que se ve perfeccionado por el medio ambiente ideal del Perú, sugiriendo la invalidez de una distinción entre criollos y peninsulares sobre la base de la latitud. Esta reconceptualización de la naturaleza de los criollos peruanos deja sin fundamento la preferencia dada a los peninsulares en la administración del imperio y legitima su derecho a tener cargos políticos y eclesiásticos de rango superior en el virreinato peruano.

La intervención por parte de Calancha en el debate sobre la organización administrativa del imperio español representa en muchos sentidos la culminación de una larga tradición historiográfica en la cual se apropiaba continuamente de la teoría de las cinco zonas como un discurso legitimador en las “polemics of possession”. Aunque la descripción del Perú como un sitio sumamente templado no era novedosa cuando se publicó la *Crónica moralizada*, Calancha amplía esta reinterpretación de la teoría de las cinco zonas para invocar una nueva jerarquía “natural” que privilegia el derecho de los criollos a gobernar en el Nuevo Mundo. Por un lado, presenta a todos los originarios del Perú como inteligentes, racionales y templados, refutando la caracterización de los criollos como degenerados e indignos de los cargos administrativos más importantes a causa de un medio ambiente supuestamente destemplado. Por otro, al introducir el concepto del temperamento, Calancha logra justificar la posición subordinada de los indígenas en relación con los españoles a la vez que concede una superioridad intelectual y moral a los criollos en relación con los peninsulares. Sugiriendo que el calor moderado del Perú mejora y

aumenta la capacidad racional inherente al temperamento español, Calancha redefine el concepto del derecho “natural” no sólo como una consecuencia de la influencia del medio ambiente sobre la naturaleza humana, sino como una consecuencia de la influencia del medio ambiente sobre una “naturaleza humana” específica a cada “nación”. De esta manera, Calancha adopta y transforma el discurso científico utilizado inicialmente para legitimar exclusivamente a los españoles peninsulares, derrumbando esta legitimación desde su interior e imaginando un imperio español en el cual los criollos del Perú pueden aspirar a una plena participación en la posesión española de las Américas.

Conclusión – Los trópicos exóticos y explotados: Nuevas manifestaciones del orden mundial “natural”

La ciencia ha sido considerada desde tiempos inmemoriales un camino hacia la verdad absoluta, ese conjunto elusivo de principios fundamentales que extrae un orden armonioso del mundo caótico que nos rodea. Sin embargo, al estudiar el uso de la “ciencia” en la historiografía del Nuevo Mundo, tenemos la impresión de que la única ley discernible de nuestra existencia es que la verdad depende de quién la escriba – y *cómo* la escriba. Francisco López de Gómara, José de Acosta, el Inca Garcilaso de la Vega y Antonio de la Calancha navegan esta contradicción interna en sus obras mediante sus apropiaciones y transformaciones de la teoría de las cinco zonas. Aprovechándose de la autoridad otorgada por el discurso científico para reconfigurar la “verdad” que este discurso presenta, adaptan sus descripciones de las tierras y las poblaciones indígenas del Perú de acuerdo con sus intereses políticos y se apropian de la ciencia del lugar para sostener y/o cuestionar la legitimidad del orden imperial. Para afirmar los derechos de la corona española, la orden jesuita, la nobleza incaica o los criollos, los autores de estos textos manipulan la teoría de las cinco zonas como una manera de insertarse en un diálogo y ser escuchados, aunque la posición subalterna de algunos de estos autores no permitiera este reconocimiento en sus vidas cotidianas. De esta manera, la ciencia se transforma en un arma eficaz en las guerras discursivas – las “polémicas de la posesión” – que acompañaron los siglos de opresión y resistencia en los territorios colonizados por la España.

Mi estudio termina con una obra publicada en 1638; sin embargo, estas polémicas no se extinguieron en el siglo XVII, y se podría argumentar que continúan hoy en día detrás de máscaras diferentes pero igualmente amenazadoras. Aunque las colonias españolas formalmente ganaron su independencia de España a principios del siglo XIX, existe cierta continuidad con la

jerarquía “natural” establecida por la teoría de las cinco zonas y encarnada por el imperialismo español. En primer lugar, si se considera el hecho de que la élite criolla emprendió las revoluciones de esta época y encabezaron las nuevas naciones que resultaron (Lockhart and Schwartz 409), la jerarquía imperial no desapareció con la independencia del poder imperial.¹ Aunque se cambiaron los nombres de los territorios y se alteró su administración política y económica, las mismas desigualdades sociales y exclusiones persistieron y siguen persistiendo hoy en día, como se puede ver en la marginación de los grupos indígenas en muchos países de Sudamérica y de la América Central. Fuera de las fronteras de estas reproducciones en miniatura de la jerarquía colonial, sin embargo, se percibe además un mantenimiento de esta dinámica de poder entre las naciones modernas. Mary Louise Pratt, quien prefiere denominar los países latinoamericanos “neocolonias”, ha notado que esta continuidad se originó en los mismos movimientos de independencia, apoyados por los ejércitos de la Gran Bretaña y de Francia por su propio beneficio económico. Pratt sugiere que, “from a north European point of view, ‘independence’ and ‘decolonization’ in Spanish America meant nothing more or less than access for French and British capital, commodities, and technology to Spanish American markets, raw materials, and financial collaborators” (463). Varios críticos han apuntado que los Estados Unidos han ocupado esta misma posición explotadora desde mediados del siglo XX, convirtiéndose en un poder neoimperial tras la caída de los grandes imperios europeos en los años después de la Segunda Guerra Mundial. Anne McClintock comenta que “while Latin America hand-picked bananas for the United States, the United States hand-picked dictators for Latin America” (89), y Rolena Adorno sugiere que el entusiasmo estadounidense por introducir

¹ Peter Hulme ha útilmente notado en “Postcolonial Theory and the Representation of Culture in the Americas” que “from the indigenous perspective colonialism is not over when a particular state becomes in that formal sense ‘postcolonial’” (391-2).

la “democracia” en todas partes del mundo reproduce las suposiciones básicas de los conquistadores españoles cuando tomaron posesión del Nuevo Mundo:

In our day the program to democratize the globe is as zealously advocated and defended as was the desire to Christianize it in the sixteenth century. The notion that some peoples and nations today need tutelage in perfecting their civil orders replays the arguments and efforts made in the sixteenth century to tutor those peoples in the Western hemisphere who, it was supposed, would thereby achieve a civil order for the first time. (19)

Todavía más interesante es el hecho de que esta dinámica de poder sigue relacionada con la ubicación geográfica; la llamada división Norte/Sur describe la concentración de poder y capital en los países “desarrollados” del Norte (los Estados Unidos y las naciones de la Europa occidental) en comparación con los países “menos desarrollados” del Sur (la mayoría de las naciones de Latinoamérica y África y algunas naciones de Asia).² Aunque nadie invocaría la teoría de las cinco zonas hoy en día para explicar esta división como parte de un orden natural, parece que la jerarquía establecida por esta visión científica del mundo ha mantenido un fuerte apretón sobre la ideología occidental y las prácticas políticas y económicas contemporáneas.

Las nociones preconcebidas de que algunas personas son menos aptas para gobernar que otras perviven también en un sistema intrincado de representaciones que presentan frecuentemente al Otro latinoamericano como románticamente “primitivo”. Sólo hay que mirar las imágenes de los paisajes y los habitantes de las naciones latinoamericanas que circulan en la cultura popular norteamericana y europea para entender que una correlación sutil entre el medio ambiente y la

² Para una discusión interesante sobre el rol de instituciones como el Banco Mundial en el refuerzo de una jerarquía neoimperial, véase el artículo “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Post-Colonialism’” de Anne McClintock. McClintock afirma que “despite the hauling down of colonial flags in the 1950’s, revamped economic imperialism has ensured that America and the former European colonial powers have become richer, while, with a tiny scattering of exceptions, their ex-colonies have become poorer” (94).

naturaleza humana ha quedado arraigada en el subconsciente occidental. Las publicidades para estas regiones en la industria turística, por ejemplo, rebosan de imágenes de selvas y playas exóticas, o completamente aisladas de la civilización humana o pobladas por figuras “misteriosas” y seductoras.³ Mientras que una publicidad semejante para Nueva York, Roma o París tendería a incluir imágenes de obras de arte, orquestas, arquitecturas grandiosas y otras alusiones a los logros intelectuales de estas culturas, “Latinoamérica” se distingue por sus tradiciones folclóricas (entendidas en oposición a la “alta cultura”) y las oportunidades que presenta para la diversión y el ocio del turista occidental. En este sentido, los territorios y las personas se convierten en mercancías dentro del mercado global, y las identidades nacionales y regionales se colapsan bajo una imagen monolítica del “Sur” que se define como lo opuesto del “Norte” intelectual y poderoso. Han pasado más de 500 años desde el momento en que Colón describió por primera vez a los habitantes de las Américas como una “gente my pobre de todo” (64), y los principios de la teoría de las cinco zonas que justificó su subordinación como parte de una jerarquía natural se han desintegrado frente a los nuevos avances científicos. Sin embargo, hay que preguntarnos cuánto ha realmente cambiado con respecto a la distribución mundial del capital en sus varias formas y la codificación de esta distribución dentro de la producción cultural. Al enfrentarnos con las conexiones mutuamente reforzantes entre el “conocimiento”, el poder y la representación, tan elegantemente reveladas en la historiografía colonial hispanoamericana, quizás se pueda comenzar a imaginar y reconocer un esfuerzo por reconfigurar las “verdades” que gobiernan nuestro mundo moderno.

³ Michael L. Blakey ha apuntado que “in the Anglophone West...nature denotes the pre-cultural, primitive, uncultivated or uncivilized in humankind” (16) y que las imágenes de la naturaleza han sido utilizadas (particularmente en los museos norteamericanos) para “align Third World and people of color with natural resources, which ‘man’ ordinarily (or naturally) exploits, without consideration of oppression” (16). Véase “Man and Nature, White and Other”.

Obras citadas

- Abbott, Don Paul. *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina Press, 1996. Print.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940. Print.
- Adorno, Rolena. *Colonial Latin American Literature: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011. Print.
- . *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007. Print.
- Arias, Santa. "Escritura disidente: Agencia criolla, vidas y milagros en la *Corónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* de Antonio de la Calancha". *Colonial Latin American Review* 10.2 (2001): 189-208. Print.
- Aristóteles. *Política*. Eds. y trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Giménez. Madrid: Editora Nacional, 1977. Print.
- . *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1988. Print.
- Beasley-Murray, Jon. "Beyond Hispanic Studies? Interdisciplinary approaches to Spain and Latin America". *The Companion to Hispanic Studies*. Ed. Catherine Davies. New York: Oxford University Press, 2002. 164-181. Print.
- Blakey, Michael L. "Man and Nature, White and Other". *Decolonizing Anthropology*. Ed. F.V. Harrison. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1991. 15-23. Print.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York:

- Columbia University Press, 1993. Print.
- . "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Ed. J. Richardson. Trans. Richard Nice. New York: Greenwood, 1986. 46-58. Print.
- Butzer, Karl W. "From Columbus to Acosta: Science, Geography, and the New World". *Annals of the Association of American Geographers* 82.3 (1992): 543-565. *JSTOR*. Web. 12 de enero 2013.
- Calancha, Antonio de la. *Crónica moralizada*. Vols. 1 y 2. Lima: Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974. Print.
- Camayd-Freixas, Erik. "Enunciating space, locating identity: Garcilaso de la Vega's *Comentarios reales de los incas*". *Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*. Eds. Santa Arias and Mariselle Meléndez. Lewisburg: Bucknell University Press, 2002. 102-120. Print.
- Cañizares Esguerra, Jorge. "New World, New Stars : Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650". *The American Historical Review* 104.1 (1999): 33-68. *JSTOR*. Web. 21 de septiembre 2012.
- Carman, Glen. *Rhetorical Conquests: Cortés, Gómara and Renaissance Imperialism*. West Lafayette : Purdue University Press, 2006. Print.
- Coello de la Rosa, Alexandre. "Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)". *Colonial Latin American Review* 14.1 (2010): 55-81. *JSTOR*. Web. 12 de enero 2013.
- Dunn, Oliver and James E. Kelley, eds. *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America: 1492-1493*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989. Print.
- Durand, José. "López de Gómara: Encrucijada". *Historia Mexicana* 2. México: Fondo de

- Cultura Económica, 1952. 210-222. Print.
- Ford, Thayne R. "Stranger in a Foreign Land: Acosta's Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru". *The Sixteenth Century Journal* 29.1 (1998): 19-33. *JSTOR*. Web. 12 de enero 2013.
- Gastañaga Ponce de León, José Luís. "El Inca Garcilaso, José de Acosta, la injuria y el sarcasmo". *Hispanic Journal* 31.2 (2010): 53-65. Print.
- González Echevarría, Roberto. "The law of the letter: Garcilaso's *Comentarios*". *Myth and archive: A theory of Latin American narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 43-92. Print.
- Heid, Patricia. "Una lección sobre como no conquistar: 'Exempla' irónicos en los *Comentarios reales de los incas*". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25.49 (1999): 11-26. *JSTOR*. Web. 8 July 2012.
- Hipócrates. *Tratado de los ayres, aguas y lugares*. Trad. Francisco Bonafon. Madrid: Imprenta de la Calle de la Greda, 1808. Print.
- Hulme, Peter. "Postcolonial Theory and the Representation of Culture in the Americas". *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña et al. Durham: Duke University Press, 2008. 388-395. Print.
- Jiménez, Nora Edith. *Francisco López de Gómara : Escribir historias en tiempos de Carlos V*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2001. Print.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias. Obras completas* vol. 3. Eds. Isacio Pérez Fernández et al. Madrid: Alianza Editorial, 1994. Print.
- Lockhart, James and Stuart Schwartz. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1983. Print.

- Loesberg, Jonathan. "Narratives of Authority: Cortés, Gómara, Díaz". *Prose Studies* 6.3 (1983): 239-263. Print.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix. México: Biblioteca Ayacucho, 1979. Print.
- MacCormack, S.G. "Antonio de la Calancha: un agustino del siglo XVI en el Nuevo Mundo". *Bulletin Hispanique* 84.1-2 (1982): 60-94. Print.
- Macrobius. *In somnium scipionis*. Lyon: Apud Seb. Gryphium, 1556. Print.
- Martínez, Enrico. *Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España*. México, 1606. Print.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. "'Ni indio ni latín': Textual Ruptures in the *Comentarios reales*". *From Lack to Excess: 'Minor' Readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2008. 101-141. Print.
- Mazzotti, José Antonio. "Garcilaso and the Origins of Garcilacism: The Role of the *Royal Commentaries* in the Development of a Peruvian National *Imaginaire*". *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand*. Ed. José Anadón. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998. 90-109. Print.
- McClintock, Anne. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'". *Social Text* 31/32 (1992): 84-98. JSTOR. Web. 26 August 2012.
- Miró Quesada, Antonio. "Prólogo". *Comentarios reales de los incas*. Prólogo, edición y cronología de Antonio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print.
- Monguió, Luís. "Palabras e ideas: 'patria' y 'nación' en el Virreinato del Perú". *Revista Iberoamericana* 44.174-175 (1978): 451-470. Print.
- Mustapha, Monique. "Géographie et humanisme: note sur la structure de la *Historia general de*

- las Indias* de Francisco López de Gómara”. *Les cultures ibériques en devenir : essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon, 1895-1977*. Paris : Fondation Singer-Polignac, 1979. 431-442. Print.
- Nutton, Vivian. “Humoralism”. *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* vol. 1. London: Routledge, 1993. 281-291. Print.
- Ortega, Francisco A. “Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso’s ‘Comentarios reales’ (1609-1616)”. *MLN* 118.2 (2003): 393-426. *JSTOR*. Web. 8 July 2012.
- Padrón, Ricardo. *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Print.
- Pino-Díaz, Fermín del. “La Renaissance et le Nouveau Monde : José d’Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)”. *L’Homme* 32.122/124 (1992) : 309-326. *JSTOR*. Web. El 12 de enero 2013.
- Pratt, Mary Louise. “In the Neocolony: Destiny, Destination and the Traffic in Meaning”. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña et al. Durham: Duke University Press, 2008. 459-475. Print.
- Roa-de-la-Carrera, Cristián Andrés. *Histories of Infamy: Francisco López de Gómara and the Ethics of Spanish Imperialism*. Colorado: University of Colorado Press, 2006. Print.
- Rodríguez Garrido, José A. “Las citas de los cronistas españoles como recurso argumentativo en la segunda parte de los *Comentarios reales*”. *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura* 17.1 (1993): 93-114. *JSTOR*. Web. 29 October 2012.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*. Trad. Ángel Losada. Salamanca: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997. Print.

- . *Del reino y los deberes del rey*. En *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Ed. Ángel Losada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. 29-125.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, 1988. 278-313. Print.
- Suárez, Silvia. "Perspectives on *Mestizaje* in the Early Baroque: Inca Garcilaso and Cervantes". *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Context*. Eds. Luís Martín-Estudillo and Nicholas Spadaccini. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005. 187-204. Print.
- Todorov, Tzvetan. "Colon et les Indiens". *La conquête de l'Amérique : la question de l'Autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1982. 40-55. Print..
- Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas*. Prólogo, edición y cronología de Antonio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print.
- Wey Gómez, Nicolás. "¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17.34 (1991): 7-31. *JSTOR*. Web. 29 October 2012.
- . *The Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies*. Cambridge: MIT Press, 2008. Print.
- Zamora, Margarita. *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*. New York: Cambridge University Press, 1988. Print.

Agradecimientos

If I may be forgiven the use of a slightly corny extended metaphor, I think of my experience in writing this thesis as, in many ways, an academic analogue of the transatlantic voyages of exploration which preceded the events I have analyzed herein. A work of this length in Spanish was certainly uncharted territory for me when I embarked on this journey early last fall, and I wasn't always entirely sure as to what I would find while assessing these texts. However, as I found myself before the daunting task of navigating various appropriations and transformations of imperial discourse, attempting to determine the borders of their meaning and locate them within a wider conceptual whole, I am fortunate to have enjoyed the assistance and support of a large group of incredible people. It is an honor and joy to be able to thank the following individuals, who have provided me with the various maps and compasses I needed to complete a project which I consider to be among the most rewarding experiences of my undergraduate career.

First and foremost, I would like to thank my advisor and one of the co-directors of this thesis, Professor Jorge Terukina. I would need the length of a second thesis in order to even begin to thank him adequately for the enormous amount of guidance he has provided me over the past four years; not only did he introduce me to colonial Spanish American and Early Modern peninsular literature as well as the five-zone theory, but he has also advised me on other research projects, graduate school, symposium presentations, and everything in between. Most invaluable, he has always been a voice of wisdom, reason, and encouragement, consistently putting things into perspective and believing in me every step of the way. I can't thank him enough for contributing so positively to my undergraduate experience, and his insights, sense of humor, and exciting approaches to Hispanic Studies will stay with me as I take my next steps to

graduate school and beyond.

I would also like to thank Professor Francie Cate-Arries for fearlessly agreeing to co-direct this thesis and for providing such useful feedback throughout the writing process. Her comments and suggestions pushed me to strive for constant improvement, and I feel that I have grown as a writer and begun to find my own voice as a result of her guidance. She has also been, in every context in which I have known her, a genuinely kind and inspiring individual. Her enthusiasm is contagious, and I thank her for helping me through this process with her remarkable insights and a warm smile.

Next I would like to thank Professor Lu Ann Homza, not only for serving on my thesis committee but also for playing a fundamental role in my overall academic development. I am indebted to her for providing me with a thorough background in Spanish history, training in Spanish language paleography, and a deep love and appreciation for archival research. Professor Homza's generosity and engaging presence are truly unique, and my research experience in Spain with her and the rest of the "Pamplona 5" in 2012 is one I will always treasure and value.

I would also like to thank Professor Robert Sanchez for agreeing to serve on the committee for this thesis, and for bringing his unique perspective and expertise to the subject at hand. I am certain that his contributions will greatly enhance this project.

On a more general level, I owe a huge amount of thanks to the Department of Modern Languages & Literatures at the College of William & Mary, and particularly to the past and present faculty members of the Hispanic Studies section. I consider it a great privilege to have had the opportunity to take courses with so many brilliant professors, who have exposed me to a variety of theoretical approaches and historical/cultural contexts within the field. Their expertise has afforded me a uniquely rich and broad academic training, and their enthusiasm has made

every moment an absolute joy. The same can be said for all of the other professors I have had over the past four years. Each of them has challenged me to think in different ways and to engage with a variety of issues and ideas, and I thank them for providing me with such an enriching and meaningful undergraduate experience.

I am also indebted to the Roy R. Charles Center for providing me with the opportunity to participate in undergraduate research throughout my four years at William & Mary. Whether through helping me fund a research trip to Peru or to spend a summer reading colonial Spanish American chronicles, their support has been instrumental in allowing me to develop the skills necessary to even be capable of writing this thesis.

Last, but certainly not least, I would like to thank my friends and family for the encouragement and perspective they have provided over the years. I thank my friends, both at William & Mary and elsewhere, for reminding me (or at least attempting to remind me) that there are other things in life besides books and essays and grades, and for generally bringing much happiness and laughter into my life. I also thank my incredibly supportive family for instilling in me a lifelong love of learning and for always encouraging me to pursue my dreams. I would not be where I am today without their love, guidance, and support.