

M^a Isabel Viforcós Marina

El olvido del indio en el teatro eclesiástico de González Dávila

Cuando a Gil González se le añade al título de cronista de los reinos de Castilla, obtenido en 1617, el de Mayor de Indias, allá por 1643, se hace con el preciso objetivo de hallar un continuador de la tarea encomendada a su antecesor Tamayo Vargas: la redacción de una historia de la iglesia indiana.

El cometido va a ser abordado de inmediato. En 1649 se daba ya a la impresión, en los talleres de Diego Díaz de la Carrera, el primer tomo del *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos y cosas memorables de sus sedes*, que abarcaba las iglesias del virreinato novohispano y en 1655, salía de la misma imprenta el segundo tomo, con el título *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al reyno del Pirv*, que es el que ahora nos ocupa.

El *Teatro peruano* va a ser abordado desde una óptica muy precisa: la exaltación de la tarea evangelizadora y civilizadora de la Iglesia en las tierras americanas, lo que implicaba, de hecho, una apología de la Corona española, dada la íntima relación que el patronato regio suponía. Así lo reconoce expresamente el cronista, en la dedicatoria que dirige a Felipe IV, en la que encomia la labor evangelizadora realizada en el Nuevo Mundo, *en mayor aumento, gloria y exaltación de nuestra madre la Santa Iglesia Romana y en mayor grandeza y admiración de los sacramentos y enseñanza de la doctrina cristiana*¹.

Lo concreto del objetivo no hay duda que condiciona el desarrollo de la obra, y justifica la postura de Dávila, que al principio del capítulo dedicado a Lima, manifiesta: *No doy lugar en mi Teatro a los ritos y ceremonias con que los sacerdotes de aquella gentilidad seruían y festejauan al*

¹ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, s. f.

engaño de sus dioses... Resta que yo por menor haga notorias las hazañas de la fe católica y de sus ministros y varones apostólicos, que plantaron los estandartes della en la tierra de aquella gentilidad, vnos conquistándola con sangre en el martirio y otros con predicación y milagros... Y de lo que en particular daré quenta, será de las vidas y hechos de sus arçobispos, padres y pastores desta espiritual familia². Deja pues claro, desde el principio que su historia se hará desde una perspectiva netamente española y que, en consecuencia, no habría cabida en ella para las creencias y costumbres indígenas.

Tal vez la condición de clérigo de Gil González Dávila y el hecho de que su único destino, antes de trasladarse a Madrid, hubiese sido el cabildo catedralicio de Salamanca, contribuyese al énfasis del enfoque diocesano que elige para su historia. Pero, seguramente más determinante que sus circunstancias personales, resultará el tiempo en el que acomete su *Teatro*, a mitad del siglo XVII, cuando los tiempos de la iglesia evangelizadora, en la que los regulares fueron vanguardia, habían ya quedado atrás, arrumbados por la propia dinámica colonizadora y los aires impuestos por Trento y asumidos por el III concilio de Lima. El trasplante al Nuevo Mundo de la tradicional organización territorial adoptada por la cristiandad europea fue muy temprano, como lo demuestra el establecimiento de la diócesis de Santo Domingo en 1511, a la que pronto se sumaría la de Santa María del Darién, aprobada en consistorio en 1513 y erigida en 1521, y la creación de la primera archidiócesis del Nuevo Mundo, ya en 1546. Pero, sería especialmente desde el reinado de Felipe II, cuando la estructura diocesana quedaría plenamente consolidada, y la Corona, aun dentro de un marco de ambigüedad, apostaría por el reforzamiento de la autoridad episcopal y el apoyo a los clérigos, que gracias a los primeros seminarios diocesanos fueron creciendo en número y mejorando en formación intelectual y moral. La iglesia misional, vería así, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, progresivamente reducido su protagonismo, en parte por la abierta contestación que suscitaban los privilegios a ellas otorgados por León X y Adriano VI, que los cánones tridentinos contradecían, y sobre todo por el hecho de que la actividad misionera quedo reducida a las áreas periféricas, aquellas que por la belicosidad indígena, la falta de atractivos económicos o su

² G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 11r.

temple y orografía resultaban poco o nada atractivas para los asentamiento de españoles. En consecuencia, la presencia de esta iglesia tendrá un desarrollo menor. Esto no significa que no se valore y pondere la tarea de las órdenes religiosas, a las que para empezar y sin trabazón lógica ninguna con el tema fundamental, dedica una serie de folios a exaltar su origen, dignidades y desarrollo general, sin referencias directas a América³, y a las que indefectiblemente hace referencia en cada sede, anotando los conventos existentes y, ocasionalmente su labor docente e intelectual, además de emplear profusamente a sus cronistas como fuente para su historia.

Esta particular perspectiva –española y diocesana– propiciará: primero, que las referencias directas a las culturas indígenas sean escasas y segundo, que la problemática surgida en torno a los métodos de evangelización y los derechos indígenas, sea aludida generalmente de forma tangencial y superficial, cuando no queda totalmente silenciada.

1. Las referencias al indígena prehispánico.

Que Dávila no está familiarizado con los distintos pueblos indígenas del virreinato, lo evidencian las pocas e inexactas menciones a ellos. Algunas veces alude a algunas de sus creencias o costumbres sin mencionarlos, como ocurre con los Muzos; otras, mentando su nombre, los sitúa de forma imprecisa como hace con los collaguas y los chocoes; y, en ocasiones llega a confusiones de bulto, como cuando habla de los chiriguano, dándoles el apelativo de chichimecas.

Su desinterés por sus creencias y ritos no sólo lo manifiesta de forma explícita al inicio de su obra, como hemos reflejado en la cita anteriormente recogida, sino que vuelve a ratificarlo al final del capítulo dedicado a la diócesis de Santa Marta, cuando refiriéndose indirectamente a lo Muzos, interrumpe casi bruscamente la referencia a sus creencias, porque *no son para la historia*⁴.

En consecuencia, sólo hallaremos en su *Teatro* contadas y puntuales alusiones. La primera tiene a los sacerdotes incaicos como protagonistas; de ellos manifiesta haber reparado en que *vestían de blanco, y*

³ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 2- 4v.

⁴ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 65v.

siendo muchos en número, se dexavan ver de pocos y pocas vezes; no se casauan y ayunauan mucho, y estos ayunos eran en tiempo de sementera y cosecha. No dice de donde toma estas noticias, que pudieran proceder bien directamente o, más probablemente indirectamente, a través de la obra de Garcilaso, de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* del jesuita Blas Valera. De ser así estaríamos ante una muestra más de la peculiar forma de interpretar las fuentes que tiene Dávila, pues la imagen del sacerdocio incaico que ofrece, además de no ajustarse plenamente a la realidad, es la resultante de una síntesis entre el gran *vilahoma* y los *huancaquili*, perfectamente diferenciados en la obra de Valera⁵.

Acerca de las huacas y templos indígenas sólo hay dos citas expresas. Una a la laguna Guatavita, a la que llama *Gurtaritay*; de ella se limita a afirmar que *es fama que en ella está sepultada grande suma de oro y plata* y que era uno de los principales adoratorios de los incas, ignorando su pertenencia original al culto de los muiscas⁶. La otra, al *Coricancha* o templo del sol de Cuzco, del que únicamente apunta que era *el templo mayor donde la gentilidad honraua el engaño de sus dioses*, y, siguiendo a Cieza de León, que fue entregado a los hijos de Santo Domingo para su iglesia y convento⁷.

Al fin del capítulo dedicado a la iglesia de Panamá, incluye un comentario acerca de uno indios, cuya nación no concreta, que, cuando percibían un temblor en la tierra, de inmediato salían en su defensa, armados con arcos y flechas, con la firme convicción de que así la libraban de una maligna y destructiva deidad, que según González Dávila era conocida como *Noncomala*⁸. Sin cambiar de ámbito,

⁵ B. VALERA, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* en *Antigüedades del Perú* (ed. de H. URBANO Y A. SÁNCHEZ), Madrid, 1992, pp. 65-71 y 81-84.

⁶ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24r. El lago, situado al noreste de Bogotá, se relaciona con la leyenda de El Dorado, de la que tratan los cronistas Fernández de Oviedo, Cieza de León y Juan de Castellanos, además de algunos conquistadores como Gonzalo Pizarro, Jiménez de Quesada y Benalzázar. La convicción de que en ese lago se hallaba oculta una gran cantidad de riquezas llevó a diferentes intentos de drenaje ya desde el siglo XVI. En todo caso Guatavita no fue sino uno de los lagos sagrados de los muiscas del Nuevo Reino de Granada. J. HEMMING, *En busca de El Dorado*, Barcelona, 1984, pp. 134-143 y 255-259.

⁷ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 36r y P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, cap. CXXI (*Obras Completas*, ed. C. SAENZ DE SANTA MARÍA, 2 vols., Madrid, 1984, p. 144).

⁸ En realidad se trata del dios hacedor y supremo de los guaymíes, evangelizados por fr. Adrián de Santo Tomás. J. MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran provincia de San Ivan Bautista del Perú*, T. III, libro I, cap. I, p. 72 y ss.

unas líneas más abajo, al tiempo que se hace eco del gran fruto evangelizador del dominico fr. Adrián de Santo Tomás, comenta, de pasada, que: *los indios de esta provincia tenían conocimiento de vn dios, mas no del verdadero, qve gobernaua el mundo y crió el cielo y la tierra, y estas verdades las acompañauan con mil malicias y engaños y daños positiuos de su alma*⁹. Curiosamente, aunque, por tres veces recoge referencias a la creencia en un *hacedor*, superior a las deidades astrales, no establece relación alguna entre las naciones de indios que la profesan –chibchas, muzos e incas–, lo que no deja de ser una señal más del carácter inconexo de su obra, construida por suma y amalgama de materiales, sin más vinculación que su fin apologético ni más trabazón que su organización diocesana. La última noticia sobre creencias indígenas hace alusión a los naturales del Paraguay, cuyos *dioses principales eran el sol y la luna, y vna multitud de dioses pequenuelos, que tenían en diferentes adoratorios... para que intercediesen con el sol y la luna, fuesen propicios en sus demandas y súplicas*¹⁰.

Más esporádicas son todavía las referencias al carácter y talante de los indios. Sólo hay tres expresas: la primera, sobre los naturales de Nueva Granada, a los que pinta como *de ingenio prestante en aprender las artes liberales y mecánicas*¹¹; la segunda, sobre los de Panamá, a los que describe como *apersonados, grandes entalladores y pintores y muy deuotos del trabajo y enemigos de la ociosidad*¹²; la tercera, rompiendo con el positivo tono de las anteriores, se hace eco del cambio experimentado por los indios del área paraguaya, tras la evangelización jesuita, ya que *en su idolatría, amauan la ociosidad en sumo grado*¹³.

Como se ve, las muestras son tan pocas e imprecisas, que resultan insuficientes para sacar otra conclusión acerca del concepto que Dávila pudo tener de la cultura del indio prehispánico, que no sea su general desinterés. Esta impresión se refuerza al comprobar que en sus fuentes no hay más obras de interés indigenista que los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Es verdad que en el apartado dedicado a la ciudad de La Plata, hace memoria de una obra sobre los ritos y

⁹ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 60v-61r.

¹⁰ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 94r.

¹¹ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24r.

¹² G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f.. 56r

¹³ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 94r.

ceremonias de los indios del Perú que atribuye al obispo fray Tomás de San Martín, aunque tal vez se refiera a la *Relación de Antigüedades* compuesta por fray Domingo de Santo Tomás, al que confunde con el citado prelado, y que sirvió de fuente a Cieza de León y Bartolomé de Las Casas, pero en ningún momento afirma haberla consultado¹⁴. Lo mismo ocurre con la obra de fray Tomás de Ortiz, *Relación curiosa de la vida, leyes, costumbres y ritos, que los indios observan en su policía, religión y guerras*, que recoge, sin dar título exacto, al tratar el episcopado de Santa Marta¹⁵. Naturalmente que en algunas de las fuentes eclesiásticas usadas por Gil González, se contienen, como no podía ser de otra manera, noticias sobre los indígenas, pero de ellas se limita a tomar algunos datos puntuales y a asumir el tono laudatorio de la acción civilizadora de los religiosos, que al cristianizar al indio lo pone en trance de alcanzar su plena dimensión de hombre, inexorablemente identificada con la occidentalización o hispanización de costumbres y creencias. Así de Calancha y su *Coronica moralizadora del Orden de San Agustín*, se vale para hablar del martirio de Domingo Ortiz y de Antonio Ruiz y su *Conquista Espiritual*, para referir la tradición de la predicación apostólica de Santo Tomás o la transformación experimentada por los indios del Paraguay tras la acción evangelizadora de la Compañía.

2. El indio tras la conquista.

El olvido del indio se hace más clamoroso si, dejando a un lado el número de menciones a su estadio prehispánico, analizamos la cuestión desde la perspectiva colonial.

La primera cuestión a ponderar es la constatación de que ni en el repertorio de preguntas que acompañaba a la cédula de 1635, enviada para recavar información para la historia eclesiástica que tenía encomendada Tamayo de Vargas, ni en el que en 1648 realizó nuestro cronista, como complemento a la cédula que ese mismo año se despachó al Nuevo Mundo con idéntico propósito, se incluye pregunta alguna sobre los naturales, salvo la undécima del primero de ellos, en la que se inquiriere sobre la cantidad de seminarios existentes para su formación. El vacío pudiera ser imputable a la voluntad de conferir

¹⁴ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 32.

¹⁵ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 63v.

un carácter monotemático a ambos interrogatorios, pero tal explicación se revela insuficiente tan pronto como constatamos la presencia en el de Dávila de diferentes preguntas sobre el clima, temple, producción, mercados y fisonomía urbana de las diferentes sedes, cuestiones que se nos antojan más propias de la historia natural y, desde luego, menos ligadas a la historia eclesiástica indiana, que la suerte y situación de los indios, cuya evangelización se reconocía como la primera y principal justificación del dominio español sobre el Nuevo Mundo¹⁶. Cuando Gil González recibe el encargo de componer su *Teatro* existía ya una cumplida información sobre diferentes temas relativos a los indígenas, lo que tal vez haría considerar innecesarias, nuevas averiguaciones en torno a los naturales. En efecto, en los cuestionarios para las relaciones elaboradas en 1530, 1533, 1572 y 1604, se incluyen preguntas referentes tanto al periodo prehispánico, como al colonial, en torno a su demografía, a su régimen político y tributario, a sus creencias y supersticiones, a las encomiendas y trato que reciben de los encomenderos, y a la situación de las doctrinas¹⁷. Además desde las primeras denuncias de Montesinos y Las Casas, se multiplicaron los memoriales e informes, realizados por misioneros, gobernadores, visitadores y oidores “en descargo de su propia conciencia y de la real”, y con la situación del indio como temática principal. Para más abundamiento, en el ámbito geográfico que nos ocupa, es obligado recordar los esfuerzos realizados, desde 1569, por el virrey Toledo, para conocer el vasto territorio de su jurisdicción, que se concretarían en una visita general que se prolongaría por espacio de cuatro años¹⁸; de ella serían fruto, total o parcial, los memoriales de Pedro Sarmiento de Gamboa (*Segunda parte de la historia general llamada Índica*, 1572) y de Molina El Cuzqueño (*Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 1575), amén de la magna obra de Acosta, *Historia natural y*

¹⁶ F. SOLANO (ed.), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias. Siglos XVI/XIX*, Madrid, 1988, pp. 112-119.

¹⁷ F. SOLANO, “Significación y tipología de los cuestionarios de Indias”, *Cuestionarios para la formación de las relaciones...*, pp. XXXVII-L y en la misma obra P. PONCE LEIVA, “Los cuestionarios oficiales: ¿Un sistema de control de espacio?”, pp. XXIX-XXXV.

¹⁸ De la amplitud y profundidad de la visita dada idea “La instrucción general para los visitadores”, dada por el Virrey Toledo en Lima en 1569, que se halla transcrita en J. SARABIA VIEJO (ed.), *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1569-1574*, Sevilla, 1986, pp. 1-39.

moral de las Indias, impresa en Sevilla en 1590¹⁹. Pero, si los escritos aludidos son prueba fehaciente del amplio conocimiento que las autoridades hispanas, particularmente el Consejo de Indias, tenían de la cuestión indígena, no lo es de que nuestro clérigo conociese esa realidad, con lo que la conclusión a la que llegamos vuelve a incidir en su manifiesto desinterés por la realidad indígena.

Es verdad que, las grandes cuestiones en torno a los justos títulos de la conquista, la naturaleza del indio, la licitud de la encomienda y el servicio personal, que habían llenado los dos primeros tercios del siglo XVI, se podían considerar ya superadas por el proceso, abierto con las Leyes Nuevas (1542), en las que el concepto de conquista es sustituido por el de descubrimiento, continuado por la Junta de Valladolid (1550/51), con su condena de las guerras ofensivas y la derrota de las tesis de Sepúlveda, y cerrado con la promulgación, en 1573, de las ordenanzas ovandinas, que expresamente ponían fin a las expediciones ofensivas y expansivas. En el territorio peruano, los hitos de ese proceso estuvieron marcados, por un lado, por la tarea organizadora y pacificadora de Vaca de Castro, primero, la Gasca, después, y finalmente por la ingente labor administrativa del Virrey Toledo; por otro lado, por la actividad realizada en pro de la dignificación del indio por los concilios limenses, y, especialmente, por el tercero, presidido por Toribio de Mogrovejo (1582). Como resultado, la polémica había perdido actualidad, relegándose a áreas muy concretas, como la araucana, donde la controversia en torno a la guerra defensiva u ofensiva, la mantendría candente hasta bien entrado el siglo XVII, o a cuestiones puntuales como la equidad de la tributación indígena. Pero no debe olvidarse que la historia de nuestro cronista, aunque hija del momento en que se elabora, debería ser fedataria de unos acontecimientos que se desarrollan desde los tiempos de la conquista hasta 1655 y, por tanto, en ningún caso la falta de actualidad de estos temas sería causa suficiente para la su marginación y olvido.

En línea con lo expuesto, resulta ciertamente llamativa la limitada referencia a Bartolomé de Las Casas²⁰. Sólo se registra una mención

¹⁹ Sobre la importancia del virrey Toledo en la elaboración de las crónicas peruanas: F. PEASE, *Las crónicas y los Andes*, Lima, 1995, particularmente pp. 35-39.

²⁰ Si se ocupa de él como prelado de Chiapas en el Tomo I del *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, dedicado a Nueva España y dado a la imprenta en
(cont.)

en todo el tomo y ésta gira en torno a la disputa mantenida ante el Emperador, por el dominico y el obispo panameño Juan de Quevedo, en la sesión celebrada en Barcelona el 12 de diciembre de 1519. Obviando cualquier tipo de posicionamiento, Dávila sólo apunta que verso sobre *la libertad de los indios, en que el obispo quedó convencido y el Casas con la victoria*²¹. En cabal coherencia con el limitado espacio concedido a las tesis lascasianas, la sistemática campaña desatada contra las expediciones de conquista en el Perú, no le merece más comentario que una velada crítica *a la sed de oro y plata* con que los españoles habían entrado en Cuzco; crítica que rápidamente neutraliza con un relato, tomado de Garcilaso²², en el que refiere como un soldado que se había hallado en la conquista desde el tiempo de Cajamarca y que había regresado a España con una considerable fortuna, después de haber contribuido a la conversión del indio que le acogió en Cuzco, por escrúpulo de conciencia, se dirigió al Emperador, como *señor de aquel poderoso imperio*, para que aceptase la restitución, ante el temor de que no hubiesen sido *bien ganados*²³.

De las *Leyes Nuevas*, a pesar de su gran trascendencia tanto por los temas regulados por ellas -fin de las encomiendas, nacimiento del virreinato peruano y de la Audiencia de Lima- como por el hecho de haber sido causa directa del recrudecimiento de las guerras civiles, se conforma con apuntar: *El 8 de noviembre de 1542 se dieron leyes a los del Pirú, que llamaron ordenanças*. Contrasta tan sucinta alusión con la amplitud concedida a la tarea y personalidad de la Gasca, como vencedor de Gonzalo de Pizarro, a cuya ambición imputa los desórdenes peruanos²⁴, lo que no hace sino abundar en la perspectiva exclusivamente hispana de la historia eclesiástica de Dávila.

Para no extendernos demasiado en la casuística de las omisiones y subestimaciones de González Dávila, centraremos éstas en dos aspectos que consideramos de especial interés en el marco la historia eclesiástica:

1649, dedicándole de la p. 190 a la 193.

²¹ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 57v.

²² GARCILASO, EL INCA, *Comentarios Reales*, Segunda parte, Libro II, cap. VIII, pp. 90-92.

²³ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 39

²⁴ A la Gasca dedica los ff. 8 y 9r de su *Teatro...*

1) La escasa relevancia concedida a las reuniones conciliares, pieza clave en la tarea episcopal, que cuando no silencia absolutamente, como ocurre con los concilios IV y V de Lima, reduce a una vaga alusión, como hace con el I y II de Lima, presididos por Jerónimo de Loaysa, y con los convocados por Arias Ugarte en Santa Fe de Bogotá en 1625 y en Charcas en 1629²⁵. Esta actitud resulta difícil de comprender incluso desde la óptica diocesana e hispana de su historia, sobre todo por lo que se refiere al III Concilio de Lima (1582), al que alude, al tratar de la actividad pastoral del arzobispo Mogrovejo, con un lacónico *celebró un concilio*²⁶, ignorando absolutamente su ingente labor doctrinal y disciplinar. Desde luego que Dávila no gozaba todavía de perspectiva suficiente como para comprender totalmente la trascendencia del mismo, pero su condición clerical le hubiera permitido ser más certero con su valoración, de haber tenido la inquietud de consultar sus constituciones²⁷.

Si tal es el tratamiento de la única reunión conciliar del virreinato que alcanzó el reconocimiento regio y pontificio, ¿qué podemos esperar de los numerosos sínodos celebrados en el periodo que abarca su historia?. Efectivamente, no recoge referencia alguna a la intensa tarea sinodal del arzobispo D. Toribio²⁸, ni a la desarrollada por Hernando de Trejo y Sanabria en Tucumán²⁹, ni al importante sínodo que en Santa Fe presidiría fray Juan de Barrios en 1556, en el que llegaron a plantearse temas tan comprometidos como la conveniencia de acudir directamente a Trento para instar a Roma a que se definiese sobre la legitimidad de la conquista y la obligatoriedad de la restitución³⁰; el silencio se cierne igualmente sobre los sínodos presididos

²⁵ Sobre estas reuniones conciliares: F. MATEOS, "Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa", *Missionalia Hispanica* 4 (1947), C.E. MESA, "El arzobispado de Santa Fe de Bogotá (1562-1625)", *Missionalia hispanica*, 120 (1984), pp. 249-291 y B. VELASCO BAYÓN, "El concilio provincial de Charcas", *Missionalia Hispanica* 21 (1962), pp. 1-56.

²⁶ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 14v.

²⁷ P., *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1970 y F. TINEO LEONARDO LISI, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990.

²⁸ J. TORRES, *Sínodos diocesanos de Santo Toribio 1582-1604*, CIDOC, 1970.

²⁹ J. ARANCIBAY y N. DELLAFERRERA, *Los sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, Buenos Aires, 1979.

³⁰ Acerca de este prelado: J. RESTREPO POSADA, "El Ilmo. Señor D. Fr. Juan de los Barrios", *Boletín de Historia y Antigüedades*, 42 (1955), pp. 457-473; M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, 1960; y E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, 1979, pp. 259-262.

por Juan de Valle en Popayán, sobre el realizado por Carlos Marcelo Corne en Trujillo, en 1623, y sobre el chileno, reunido en 1626 por Francisco González de Salcedo en Santiago³¹. Los olvidos son muchos, porque la relación podría extenderse a algunos ejemplos más, pero todavía más llamativo es el laconismo con que se citan, cuando se recoge su realización, como ocurre con los sínodos quiteños de Luis López de Solís³² o al reunido por Francisco de Verdugo en Huamanga. La escasa relevancia concedida a estas reuniones eclesiales choca con el carácter eminentemente diocesano del *Teatro* y, desde luego, desatiende una de las principales vías de promoción del indio³³.

2) El otro tema al que nos referíamos, es la preocupación indigenista de los prelados, que no tiene más presencia que las vagas alusiones al amor que los indios profesaban al obispo o al bien que éste hizo a sus ovejas³⁴. En algunos casos la falta de referencias resulta especialmente estridente, como sucede con el arzobispo Jerónimo de Loaysa, del que nada se dice de sus explícitas condenas a la violencia de las conquistas y al servicio personal del indio, y muy poco de su contribución a la tasa de tributos llevada a cabo por comisión de La Gasca, a pesar de reconocer que con ella Perú *començó a vivir con ley y rey, y cesso el abuso y gusto de cada vno*³⁵. Lo mismo ocurre con el obispo de Popayán Juan del Valle, impulsor con sus denuncias de la visita de Tomás López Medel para garantizar la equidad del tributo indígena³⁶; con el obispo de Charcas fray Domingo de Santo Tomás, cuya oposición a la encomienda le llevo a un abierto enfrentamiento con los encomenderos de su diócesis y especialmente con Francisco Hernández Girón³⁷; con el agustino Luis López de Solís, cuya preocupación

³¹ C. OVIEDO CAVADA, "Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo", *Historia* 3, 1964.

³² La labor sinodal de este mitrado ha sido estudiada por F. CAMPO DEL POZO y F. CARMONA MORENO, *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por fray Luis López de Solís*, Madrid, 1996 y "Los sínodos de fray Luis López de Solís y el clero indígena", *Archivo agustiniano* 193 (1991), pp. 87-114.

³³ J. A. BENITO, "La promoción del indio en los concilios y sínodos americanos (1551-1622)", *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, II, Salamanca, 1990, pp. 785-822.

³⁴ Sobre esta labor episcopal: E. DUSSEL *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, 1979. .

³⁵ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 12-13.

³⁶ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de los indios*, Popayán, 1961.

³⁷ T. HAMPE MARTÍNEZ, "Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de los
(cont.)

por la dignidad de los naturales se convirtió en guía de conducta en todos sus destinos³⁸; con Agustín de la Coruña, reconocido como uno de los grandes prelados indigenistas y del que sólo menciona sus diferencias con las autoridades civiles, achacándolas a su celo por salvaguardar la independencia de la jurisdicción eclesiástica³⁹; con fray Antonio de San Miguel, que en su diócesis de Santiago, impulsó la visita extraordinaria del oidor Egas Venegas, en un intento de acabar con los abusos sobre los indios y con las nocivas ordenanzas de Santillana, y con el también chileno Diego de Medellín que lograría una nueva tasación, la de Martín Ruiz de Gamboa⁴⁰; y ya en el siglo XVII, con D. Fernando Arias Ugarte y su participación en pro de la abolición del servicio personal del indio en el Nuevo Reino de Granada⁴¹.

Pero si es clamorosa la ausencia de menciones a la tarea proindigenista de estos prelados, aún lo es más su tendencia a silenciar la tibieza demostrada por el jerónimo Martín de Calatayud a la hora de imponer las Leyes Nuevas y acabar con las pesquerías de perlas, en su obispado de Santa Marta, o la ambigua postura de don Juan de Quevedo, que parece no tuvo demasiado escrúpulo en traficar con esclavos y permitir que los indios fuesen herrados y llevados a las Antillas, mientras estuvo en su diócesis panameña, aunque una vez en España condenara la conquista y denunciara las opresiones a las que eran sometidos los naturales de Tierra Firme⁴².

indios en el Perú (1540-1570)", *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, II, Salamanca, 1990, pp. 355-379.

³⁸ F. CARMONA MORENO, *Fray Luis López de Solís, OSA, figura estelar de la evangelización en América*, Madrid, 1993, y "Fray Luis López de Solís, OSA. Actitud indigenista de un obispo evangelizador en América", *La ciudad de Dios*, CCV, 2-3 (1992), pp. 549-584 y S. FOLGADO FLÓREZ, "Fray Luis López de Solís o la lógica de un quehacer evangelizador", *Evangelización en América. Los agustinos*, Salamanca, 1988, pp. 61-102.

³⁹ Sobre este prelado: C. ALONSO, *Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán (+ 1589)*, Valladolid, 1993.

⁴⁰ Acerca de estos mitrado: M. BARRIO VALDÉS, "Antonio de San Miguel" en C. OVIEDO CAVADA, *Episcopologio chileno 1561-1815*, III, Santiago de Chile, 1992, pp. 329-361; A. HUNNEUS, *Fisonomía del pastor. Semblanza histórica del tercer obispo de Santiago y organizador de esta diócesis: Fr. Diego de Medellín (1496-1593)*, Santiago, 1990 y A. REHBEIN PESCE, "Diego de Medellín" en C. OVIEDO CAVADA, *Episcopologio chileno 1561-1815*, I, Santiago de Chile, 1992, pp. 129-150.

⁴¹ E. RESTREPO POSADA, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados 1564-1819*, I, Bogotá, 1961, pp. 50-54 y E. DUSSEL, *El episcopado...*, pp. 244-245.

⁴² A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio Sur*, Madrid, 1966, pp. 18-20 y E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano...*, pp. 38 y 42-43.

3. El indio como objeto de evangelización.

A la luz de lo hasta aquí comentado, parece claro que Dávila nunca pensó en el indio como sujeto y protagonista de su historia eclesiástica, tal vez sería más exacto decir, por fuerte que pueda parecer, que nunca pensó en el indio. Desconocedor del Nuevo Mundo, al que nunca estuvo vinculado hasta su nombramiento como cronista de Indias, elabora la historia eclesiástica de aquellas latitudes desde la misma óptica de sus otros teatros eclesiásticos, los destinados a historiar la iglesia de las dos Castillas. Por esa razón su interés se dirige esencialmente a los aspectos biográficos de los preladados, a su talla cultural, sus donaciones y limosnas, o a los aspectos organizativos y sacramentales de su tarea pastoral. En el ámbito de la historia de una iglesia tridentina e hispana, el indio se recupera, no como sujeto, sino como objeto-trofeo de evangelización.

Este peculiar enfoque vincula a Dávila a un concepto de evangelización no sólo diametralmente opuesto al de Bartolomé de Las Casas –un tanto periclitado ya desde el giro de la monarquía filipina–, sino alejado incluso de los planteamientos del iusnaturalismo de Vitoria y de las concepciones expresadas por Acosta en su *De procuranda indorum salute*. Poco parece haber calado en el clérigo abulense las tesis de la escuela salmantina, a pesar de su prolongada estancia en la ciudad del Tormes, en la que se instala en 1592 y en la que permanece hasta 1618, y poco, igualmente, la formación recibida en las aulas jesuíticas durante su estancia en Roma..

Partiendo de la plena aceptación del principio *extra Ecclesia nulla salus*, expone lo que considera más significativo de la gran hazaña realizada por la Corona en orden a implantar el catolicismo y extender la Iglesia. Desde esa óptica no hay cabida, en efecto, para los aspectos etnográficos, ni para las tareas de dignificación humana de los naturales del Nuevo Mundo. El verdadero centro de la historia ha de girar en torno al triunfo de la Iglesia, manifestado en sus catedrales, sus poblados conventos, sus obras benéfico- asistenciales, sus colegios y universidades, y el creciente empuje de la iglesia clerical. Por eso, apenas hay lugar para la América marginal, la iglesia de misión, que salvo excepciones, como las referencias a las reducciones jesuitas del Paraguay, queda totalmente relegada, frente a la América nuclear, hispanizada y cristianizada. Sin ánimo de establecer un paralelismo directo, nos parece sintomático que la archidiócesis de Lima, por su

condición de sede virreinal, ocupe el 21% del total de la obra.

La consolidación de la presencia de la iglesia fue desde luego el resultado de un proceso no exento de peligros y graves obstáculos y como prueba de ellos, Dávila incluye en su obra una relación de *varones ilustres que han padecido martirio por la fe católica en el reyno del Perú*, lista en la que son mayoría los jesuitas muertos en el ámbito paraguayo⁴³; además, sin cargar excesivamente las tintas, ni en número ni en tono narrativo, salpica su historia con noticias sobre algunos otros mártires como el agustino Diego Ortiz, que perdió la vida en Vilcabamba, su compañero fray Marcos de Niza, ahogado en Chuquisaca, el mercedario Francisco Ruiz, muerto a manos de unos indios en Santa Cruz de la Sierra, fray Juan Salazar, martirizado por los chiriguano o fray Martín Abad, asesinado por los indios del Choco⁴⁴. A estos ataques sacrílegos contra los misioneros, añade una única alusión a profanaciones de objetos sagrados, la de un indio que murió reventado por haber bebido chicha en un cáliz robado del convento de la Merced de Santiago de Chile⁴⁵.

Relativamente más abundantes son las alusiones a intervenciones milagrosas. La mayoría son de carácter genérico y se limitan a ponderar los milagros realizados por fray Ponce de León en la conversión de los indios del Marañón, por fray Francisco Solano, fray Luis Beltrán o el arzobispo Toribio Mogrovejo⁴⁶. Pero algunos de ellos se narran con verdadero por menor. Así, por ejemplo la intencionada embestida de un toro a un excomulgado, por pretender participar, sin haber solicitado la absolución, en los actos religiosos que se desarrollaban, en el convento cuzqueño de Santo Domingo, en honor de San Marcos, para general admiración de indios y españoles⁴⁷; el obrado con el pozo del claustro del convento de las Bernardas de la Santísima

⁴³ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 104.

⁴⁴ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 29, 52 y 104r. T. APARICIO LÓPEZ, *Fray Diego Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid, 1989.

⁴⁵ La historia, tomada de fr. Marcos Salmerón, se recoge en G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 84r.

⁴⁶ Noticias de algunas de estas figuras: GALDUF BLASCO, V.: *San Luis Beltrán, el santo de los contrastes*, Barcelona, 1961; V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sudamérica* 1-2, Madrid, 1957; J. GARCÍA ORO, *San Francisco Solano*, Madrid, 1988.

⁴⁷ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 38v-39r.

Trinidad de Lima, que rebosó agua para consuelo *de todos los estados*⁴⁸; o el obrado por San Agustín, devolviendo la salud a un cacique de Nueva Granada, por intercesión de fray Alonso de la Cruz, que fue ocasión para que se bautizase él *y a su semejanza muchos de sus vasallos y súbditos*⁴⁹.

Martirios y milagros aparecen como los instrumentos que permitieron transformar en *hijos de la gracia a los que poco antes eran de la muerte y de la ira*, y Dávila lo subraya insistente e intencionadamente en su historia, porque son el principal fundamento de legitimación moral y jurídica de la presencia hispana en Indias. Pero la prueba fehaciente del éxito de la tarea evangelizadora sólo cabe medirla a través del acceso a los sacramentos. González Dávila centra su atención fundamentalmente en el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Los dos primeros sólo aparecen desde una óptica cuantitativa, de manera que las alusiones genéricas a la muchedumbre de indios bautizados, se alternan con cifras concretas de sacramentados, como verdadero ranking de eficacia pastoral. Así el resultado de la predicación jesuítica en Paraguay, Tucumán y Buenos Aires se reafirma a partir de los 94.990 nativos bautizados hasta 1636, y la eficiente labor doctrinal desarrollada por el episcopado en Cuzco, con los 97.478 *indios de confesión* y los 73.365 confirmados que había en tiempos de D. Juan Alonso de Ocón⁵⁰. La confirmación no despertó más problemas que los derivados de la escasez de vicarios y crismas por la extensión de la diócesis o lo espaciadísimo de las visitas pastorales. Respecto al bautismo sí fue centro de discusión y objeto de detenida atención de los concilios limenses⁵¹. La conquista dio paso a dos posturas contrapuestas: 1) la “bautismalista”, con la que tienden a identificarse los franciscanos, que se decantan por una sumaria instrucción y un ritual bautismal simplificado al máximo, en aras a abrir la puerta al mayor número de naturales en el menor tiempo posible, para que, hechos miembros de la iglesia, hallasen expedito el camino de la salvación. 2)

⁴⁸ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f.13r.

⁴⁹ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24v.

⁵⁰ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 34r, 53v.

⁵¹ Sobre la controversia que rodeó a la práctica sacramental de los indios: D. BORBIO GARCÍA: “Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI” y F. R. AZNAR GIL, “La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI”, ambos en *Evangelización en América*, Salamanca, 1988, pp. 7-165 y 167-240.

la “evangelizadora”, en torno a la que se alinean agustinos, dominicos y jesuitas, partidarios de que la administración de las aguas bautismales fuera el resultado de un proceso catecumenal que permitiera garantizar la consciente aceptación de Dios y de los principales artículos de fe, y la conversión a unas pautas de comportamiento acordes con las propuestas por la Iglesia. Los teólogos salmantinos intervinieron en la polémica decantándose por la segunda postura y los concilios limenses, en línea con las juntas eclesiásticas mexicanas, se encargaron de adaptar a la realidad peruana las exigencias teológicas. Dávila, sin embargo, no se ocupa en ningún momento de la cuestión, aunque sí incluye referencias, no siempre exactas, a los esfuerzos por elaborar catecismos que garantizaran la eficacia y la homogeneidad doctrinal. Entre las referencias inexactas hemos de incluir la *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en Nuestra Santa Fe*, que atribuye a Toribio de Mogrovejo⁵². Consecuencia del III Concilio Límense, la versión castellana fue obra del jesuita Acosta, que la redactó tomando como base el de Pío V, y en la traducción al quechua y al aymará intervendría el también jesuita P. Bárcena, se publicó, en Lima en 1584⁵³. En tono un tanto ambiguo alude al *Catecismo doctrinal para los indios*, que dice compuesto en quechua por fray Tomás de San Martín, aunque en realidad fuera resultado de la experiencia evangelizadora de varios dominicos⁵⁴. Sin embargo no recoge nada del elaborado por Zapata de Cárdenas en 1576, ni del de fray Dionisio de Sanctis o el de Agustín de Coruña⁵⁵.

Mayor atención presta a la Eucaristía y al problema de si los indios debían de ser o no admitidos a la comunión. Trata el tema en la diócesis de Lima, en concreto en el obispado de Gonzalo del Campo, ponderando lo mucho que el prelado se preocupó de dejar estableci-

⁵² G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 14v.

⁵³ P. TINEO, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1990, pp. 380-412.

⁵⁴ L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, 1992, p. 206.

⁵⁵ Sobre estos catecismos: C. ALONSO, *Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid, 1993, pp. 42-63; J. SÁNCHEZ HERRERO, “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVII”, *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, 1990; J.I. SARANYANA, “Estudio Histórico doctrinal del catecismo de fray Luis de Zapata de Cárdenas (1576)”, *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*, Madrid, 1990, pp. 343-354.

dos, en las diferentes parroquias sagrarios, donde se pudiese tener dignamente reservado el pan eucarístico, y de poner remedio a la escasa preparación de los indígenas para acercarse a la comunión, siempre impulsado por la inquietud manifestada por Clemente VIII, del que Campo había sido camarero, acerca de *que no tendría satisfacción de que los indios fuesen verdaderos católicos hasta que comulgasen en la Pascua*⁵⁶. Con más detenimiento y por menor, refiere cómo en la archidiócesis de Nueva Granada, siendo prelado fray Cristóbal Torres, en el marco de la solemne celebración de la octava del Corpus, el jesuita encargado del sermón, instó al arzobispo, con argumentos evangélicos y citas de San Ambrosio, a convertirse en auténtico *christoforo*, dejando a los más de 24.000 indios de la zona, dispuestos para la comunión⁵⁷. Como es norma a lo largo de su obra, ni se implica con juicio alguno, ni plantea el tema en los términos teológicos y generales en los que realmente se desarrolló, en consecuencia nada expresa sobre la evolución experimentada por la iglesia peruana, que desde la prohibición de la recepción generalizada de la eucaristía a los indios adultos, aprobada en el I Concilio de Lima (1551-52), irá suavizando su postura, al compás de la creciente instrucción de los nativos, como muestran las disposiciones del II Concilio limense que admite a la comunión a todo aquel que conste *estar legítimamente confesado*, hasta llegar, con el tercer concilio, al pleno reconocimiento de la capacidad, el derecho y hasta el deber de los nativos, de frecuentar la comunión⁵⁸. Lo tardío de las referencias ofrecidas por Dávila evidencia la distancia que media entre teoría y praxis: la norma fijada en 1582, todavía no se aplicaba de forma general cincuenta años más tarde. Por otro lado, es obligado puntualizar que no fueron los jesuitas los únicos religiosos que mostraron una actitud abierta, basándose en la concepción de la eucaristía como alimento de los débiles e imperfectos, pues con este argumento coinciden también agustinos y franciscanos. De la sensibilidad mostrada hacia la recepción de la comunión por el obispo

⁵⁶ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 16v-17r. P. CASTAÑEDA DELGADO: "Don Gonzalo del Campo. Canónigo de Sevilla y arzobispo de Lima", *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, II, La Rábida, 1981 y R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, pp. 329-335.

⁵⁷ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 28. J. RESTREPO POSADA: *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados 1564-1819*, Bogotá, 1961.

⁵⁸ P. TINEO, *Los concilios limenses...* y A. GARCÍA GARCÍA, "Salamanca y los concilios de Lima", *Evangelización en América*, Salamanca, 1988, pp. 241-348.

Cristóbal de Torres, a pesar de su condición de dominico y de ser esta Orden la que mantuvo una postura más restrictiva al respecto, surgiría la misión encomendada a los PP. Coluccini y Dadey, *que hicieron maravillosos efectos en la disposición de las almas de los indios para llegar... a la mesa del gran Padre de familias*, de la que Dávila se hace eco, y la *Lengua Eucarística del hombre bueno* que publicó el doctor Cristóbal de Areque y Ponce de León en Madrid, en 1665, diez años después de la impresión del *Teatro* que nos ocupa⁵⁹.

Finalmente, por su estrecha vinculación con la autenticidad de la conversión del indígena, también incluye alguna alusión a las campañas contra las prácticas idolátricas, aún muy lejos de ser erradicadas. El cronista encomia las destrucciones de adoratorios emprendidas en el arzobispado limeño en tiempos de Jerónimo de Loaysa y en Popayán durante la prelatura de Agustín de Coruña, así como la labor desarrollada por el franciscano Jerónimo de Oré en su etapa de misionero en Collaguas, en cuyo partido *descubrió muchos adoratorios de ídolos y vna sala de bronce del tiempo de los reyes ingas, de que se fundieron campanas para diferentes iglesias*⁶⁰. Tampoco en este ámbito aventura juicio alguno sobre el problema, limitándose a reflejarlo como prueba del incansable celo doctrinal de obispos y curas doctrineros.

4. Conclusiones.

Dado que sólo se ha abordado el análisis del tratamiento de indio en un marco concreto, el del *Teatro peruano*, las conclusiones a las que hemos llegado están sometidas a cierta provisionalidad. El estado en que González Dávila se hallaba cuando abordó esta obra, era ya muy precario, a su avanzada edad –en torno a 85 años– se unía su débil estado de salud y ciertas dificultades de audición y de visión. Estas deficiencias no hay duda de que redundaron en una menor calidad de su obra, detectable ya no sólo en su contenido, sino incluso en su impresión. Por eso, es posible que el análisis –hoy en proceso– del teatro novohispano publicado seis años antes, nos obligue a matizar la generalizada impresión de desafección hacia el indio y hacia las tareas indigenistas de la Iglesia, que hemos extraído de este segundo tomo.

⁵⁹ Sobre esta problemática: C. BAYLE, “La comunión entre los indios americanos”, *Missionalia Hispanica* 1 (1944), pp. 13-72.

⁶⁰ G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 13, 76r, 88v.

- Dávila es sin duda un cronista idóneo para una historia eclesiástica apologética, al servicio de la Corona como impulsora de la obra civilizadora en el Nuevo Mundo, por eso en sus páginas no hay lugar para el indio como sujeto de su vida y sus creencias. Su presencia tiende a esconderse tras las millaradas de bautismos y confirmaciones. No le denigra, ni le niega su plena condición humana, simplemente le ignora, desentendiéndose de la problemática de su dignificación. Sólo vuelve a él esporádicamente, como protagonista puntual de martirios o milagros o como niño crédulo arrastrado por sus idolatrías.
- La opción evangelizadora con la que parece identificarse resulta un tanto anacrónica y algo sorprendente en un prebendado catedralicio que comparte tiempo y espacio con la tercera generación de la escuela salmantina y que, a pesar de manifestar una rendida admiración por la Compañía, no da muestra de conocer la obra de José de Acosta, sobre el que pesa el más clamoroso silencio, incluso sobre el destacado papel desempeñado en el III Concilio de Lima y en la consolidación de la presencia jesuítica en el virreinato.
- El carácter historiográfico de su obra le aleja claramente de las corrientes humanistas, vinculándole estrechamente al barroco. Aparentemente comparte con el humanismo la visión de la historia como maestra de la vida y de hecho así lo manifiesta en la cita de Casiodoro que preside su obra y especialmente en la glosa de la misma en la que Dávila manifiesta: *Nemo potest praesentia recte disponere, nemo providere futuris, nisi, qui de praeteritis multa cognoverit*. Pero del desarrollo de la obra que nos ocupa se infiere con claridad su fin panegirista y apologético a cuya consecución sacrifica todo lo que pueda servir de desdoro a la gran hazaña épica de la conquista espiritual y temporal del Nuevo Mundo.
- Su peculiar concepción historiográfica resulta perfectamente acorde con la concepción de “iglesia nacional”, que se había comenzado a gestar desde la época de Felipe II, fortaleciéndose en los reinados siguientes a través de signos especiales de identidad, tales como el immaculismo o los plomos del Sacromonte⁶¹. Dávila asume la mentalidad de su tiempo y compone una

⁶¹ A la conformación de esta mentalidad se ha acercado G. MOROCHO GAYO con
(cont.)

historia barroca al servicio de una idea igualmente barroca: *España, pueblo dilecto de Dios*. La glosa que nuestro cronista hace al comienzo de su obra, a propósito de una cita de Gilberto Genebrardo en la que enfatiza el papel reservado por Dios a los españoles *para consumir y acabar infieles y paganos*, viene a reafirmarnos en tal opinión⁶².

En definitiva, el *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales... en lo que pertenece al reyno del Perú*, es la historia de una iglesia diocesana, hispana, tridentina, que de indiana sólo tiene su escenario referencial. Lo que resulta difícil de precisar es hasta qué punto esta concepción es reflejo de la postura personal de Dávila o reverberación de un ambiente y resultado de un oficio, el de Cronista Mayor, creado por la Corona para garantizarse una historia oficial, que a mitad del XVII, sólo podía concebirse como instrumento de gloria de la monarquía católica.