

JUAN BAUTISTA AVALLE-ARCE*

PERFIL IDEOLOGICO DEL INCA GARCILASO

EN ESTOS años pródigos en centenarios se ha cumplido uno más, que por su escaso relieve y bulto ha pasado inadvertido. Hace poco se han cumplido los cuatrocientos años del viaje a España del Inca Garcilaso de la Vega. Acontecimiento en lo general casi cotidiano, este hecho en lo individual reveló y sustentó la vocación de una vida. En España el Inca se hizo humanista, en España escribió toda su obra, en España vivió más de medio siglo y en España murió. Alrededor de hechos tan evidentes se han enzarzado ingratas polémicas entre indianistas, americanistas e hispanistas, y en el entretanto, el sentido original de esos hechos se desdibuja.

Con todo, ha quedado un saldo sustancial a favor de nuestro conocimiento efectivo del Inca. La medida de nuestro avance nos la da la distancia que separa la siguiente cita de Menéndez Pelayo, de nuestras convicciones actuales, de cualquier bandería que sean. Dijo el polígrafo: "Por la ingenuidad del sentimiento y la extraordinaria credulidad, /Garcilaso/ conservaba mucho de indio... /Tenía/ un desenfrenado amor a todo lo extraordinario y maravilloso... /Era/una/

*El profesor Juan Bautista Avalle-Arce, del Departamento de Español del Smith College (Northampton, Massachusetts), presentó este estudio sobre Garcilaso el Inca como "ponencia" ante el Primer Congreso Internacional de Hispanistas, que se reunió en Oxford, entre los días 5 y 11 de septiembre. El profesor Avalle-Arce es un distinguido investigador argentino, a quien debemos muy valiosas obras; entre ellas, destacamos

especialmente *La novela pastoril española*, Madrid: Revista de Occidente, 1959; *Deslindes cervantinos*, Madrid: Edhigar, 1961; edición crítica, prologada y anotada de *La Galatea*, Madrid: Espasa-Calpe, Colección Clásicos Castellanos, volúmenes 154 y 155. Juan Bautista Avalle-Arce está terminando un libro sobre Garcilaso, que aparecerá con el sello editorial de Gredos. J. L.

mente semibárbara, semieducada... /de/ imaginación rica, pero siempre infantil... /y/ deficiente... sentido crítico”.

Uno de los adelantos más marcados se ha dado en el campo de la crítica biográfica. Nuevas y copiosas aportaciones documentales han iluminado considerablemente el medio siglo largo de su vida en España. Además, algunas de las nuevas formas de calibrar el hecho histórico que se han visto en nuestros días nos permiten ensayar nuevos enfoques apreciativos sobre hechos olvidados de puro sabidos.

Considérese, por ejemplo, una de las consecuencias más notables y menos notadas de su viaje a España. En el Perú el Inca se llamaba Gómez Suárez de Figueroa. Al poco tiempo de llegar a España se firmaba Garcilaso de la Vega, en fecha que podemos fijar documentalmente como el 22 de noviembre de 1563. Poco antes se le había negado la licencia para volver a Indias. El nuevo nombre reproduce, en cierta medida, el sacramento del bautismo. El nuevo nombre es el rótulo del hombre nuevo, como lo fue en el caso de Saulo de Tarso —San Pablo, o de Alonso Quijano—, Don Quijote. Se trata de un verdadero cambio de horizonte vital, y lo que el Inca divisa en la línea del suyo lo podemos columbrar por la ilustrísima prosapia literaria del nombre que se confiere en autobautismo: Garcilaso de la Vega. A mi juicio, el Inca ha hallado en ese momento su vocación y se cortan amarras con el hombre viejo. Su camino de Damasco y lo que será su nueva meta vital queda rotulado para siempre con su nuevo nombre.

También podemos observar desde otros puntos de vista un hecho evidentiísimo: en sus obras, Garcilaso se prodiga a manos llenas el apelativo Inca, y a menudo indio. La explicación más directa y evidente de este hecho es la que lo atribuye a su orgullo de indio noble americano. Esto me parece inobjetable, y nada tendría que añadir a ello si no creyese en lo que dijo Dilthey, que la vida es precisamente multilateral, *mehrseitig*. Y al rondar por los lados del hecho empírico todo él se irisa en perspectivas. Porque ese apelativo individualista lo coloca a nuestro autor al margen de la sociedad española en que le toca actuar, y al singularizarlo lo identifica con el hombre natural, ese tipo humano añorado por la mente renacentista y que desde los escritos de Colón y Américo Vespucio se había creído hallar en el indio americano. Y ese hombre natural, por su estado de inocencia, era moralmente superior al hombre europeo, como lo dijeron fray Antonio de Guevara y Montaigne, y lo siguieron diciendo, cuando menos, hasta la época de Chateaubriand. El Inca se coloca así al margen y por encima de la sociedad europea.

Ahora le podemos dar la vuelta por el otro lado al mismo hecho empírico, y creo que llegaremos a los mismos resultados. Esa sociedad en que se desempeña el Inca estaba corroída por la obsesión suicida de la limpieza de sangre. Del rey abajo todo el mundo era susceptible a una mácula en la sangre que anularía la vida. Pero esa misma sociedad no terminaba de aceptar en un pie de igualdad a este recién llegado. En tales circunstancias, la identificación constante de nuestro autor con los Incas y los indios lo colocaba *ipso facto* más allá de la candente cuestión vital de su época, de la limpieza de sangre. El apelativo se torna así en una suerte de mecanismo de defensa, con el que el incómodo y nuevo huésped crea a su alrededor la asepsia anhelada por todos y negada a muchos. También por este lado el Inca se marginaliza y coloca por encima de su sociedad. Y estas circunstancias contribuyen a definir esa actitud de abstracción voluntaria, inducida por un sentimiento de superioridad moral, que es el que distingue a los espectadores críticos, desde Steele y Addison hasta Ortega y Gasset.

Si el vivir sustenta tales actitudes, la obra, que da finalidad objetiva a esa vida, nos debería proporcionar indicios de actitudes consecuentes o equivalentes. Con tal recaudo pasaré revista a su obra original, dejando de lado su traducción de los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, que si bien nos evidencian al humanista empapado de neoplatonismo y avezado al trajín ideológico, nos niegan la originalidad del pensamiento.

La Florida se convierte así en su primera obra en el tiempo. Al escribirla, el Inca nos hace presente en toda oportunidad favorable la concepción que él tiene de la Historia como programa de acción. Que la Historia tiene un fin ejemplar y eminentemente ético es idea viejísima, al punto que para la época de Polibio ya constituía una convención literaria. Con apoyo en esta convención, pero soslayando las implicaciones éticas, Maquiavelo construyó el gran edificio de sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en los que la ejemplaridad de la Historia sirve para fundamentar un programa de acción política. El Inca asimila todo esto a su caudal de lecturas y experiencias, y volviendo a poner en primer plano las implicaciones éticas, nos da una historia programática y ejemplar. *La Florida* puntualiza en toda ocasión el *cómo* y el *por qué* ese territorio se debe atraer al seno católico, a la "república cristiana", como él la llama, con lo que evidencia ese universalismo dinámico de la historia que anima al Cristianismo. Pero para el Inca hay un instrumento elegido para esa universalización, y es el imperio español. Y por aquí venimos a des-

embocar en esa característica forma de vida y pensamiento que sustenta en vilo al siglo xvi español: el providencialismo mesiánico. La idea de la acción diaria de Dios en el quehacer del hombre estaba arraigadísima en la Edad Media. Frente a esto, España se distingue por permanecer fiel a esa idea hasta mucho más acá de los siglos medios, y por darle un giro personalista: Dios interviene directamente en la historia española y señala así a esta nación como el instrumento de su Providencia. Imperialismo y Providencialismo se convierten así en las dos caras de la medalla. El Inca acepta esto implícitamente, y el universalismo consiguiente se realiza en su concepción de la Historia como programa de acción política, idea reforzada, desde un punto de vista laico, por historiadores como Maquiavelo y Guicciardini, tan admirado este último por él.

Pero el universalismo del Inca llevará el claro rótulo de la idea imperial hispana, ya que como dice en ésta, su primera obra: "Pudiera ser que [la Florida] hubiera dado principio a un imperio que fuera posible competir hoy con la Nueva España y con el Perú... Por lo cual muchas y muchas veces suplicaré al rey nuestro señor y a la nación española no permitan que tierra tan buena, y hollada por los suyos, y tomada posesión de ella, esté fuera de su imperio y señorío, sino que se esfuercen a conquistar y poblar para plantar en ella la fe católica que profesan... Para que se aumente y extienda la santa fe católica y la corona de España, que son mi primera y segunda intención" (libro vi, cap. xxi). Universalismo católico y universalismo imperial van de la mano, como es propio, pero dentro de la imagen tradicional uno se lo imagina al Inca viéndose a sí mismo como el estratega que conducirá esta idea a través de la época de los primeros Felipes a nuevas órbitas y nuevos logros.

Dentro de este gran cuadro ocurren, sin embargo, extrañas reticencias y supresiones en el relato de los acontecimientos históricos, que van contra todos los tópicos acumulados en el tiempo y que tratan de definir la misión de la Historia. Estas supresiones son frequentísimas e ilustraré sólo dos de los tipos principales. Al narrar las andanzas de Pánfilo de Narváez, escribe el Inca: "Pánfilo de Narváez le había hecho ciertos agravios, que por ser odiosos no se cuentan" (libro ii, parte i, cap. i). Y más adelante, al hablar de la deshonrosa acción de dos militares, dice: "Los dos capitanes, que por su honra callamos sus nombres..." (libro ii, parte ii, cap. xii). Estas supresiones por prurito ético caracterizan toda la obra histórica del Inca, sin excepción. Las reticencias se hacen tan consustanciales a su forma de relatar la historia, que se ha creído ver en ellas la influen-

cia de los analistas quechuas, los *quipucamayocs*, que suprimían en sus cuentas los reinados de los malos soberanos. Pero en un historiador que, como el Inca, participa tan plenamente de la concepción ética y ejemplar de la Historia, que caracteriza a Europa al menos desde la época de Polibio, en un historiador con tales preocupaciones, ese tipo de reticencias me parece natural. Otro gran moralista español, Juan Luis Vives, a quien el Inca cita con respeto, escribió largamente en su *De Disciplinis* acerca del sentido y la forma de la Historia, y se lamentaba allí de que la Historia perpetuase las infamias. La obra de Garcilaso cae de lleno dentro de esta concepción moralista (que, por lo demás, para su época se ve secundada por el pirronismo), y él extiende dicha concepción a sus consecuencias lógicas al escribir mucho más tarde en la *Historia general del Perú*, su última obra: "Los cuales pudiéramos nombrar, pero es justo que guardemos la reputación y honor de todos" (libro VIII, cap. IV). O sea que se concibe al historiador como depositario del honor de la colectividad, ya que él es el que lo preserva y transmite a través del tiempo, con lo que volvemos al tema recurrente de la obra del Inca: la responsabilidad moral del historiador.

En esta ocasión quiero destacar un último aspecto de *La Florida*, esa obra primeriza, pero que forma infragmentable unidad ideológica con los *Comentarios reales*. Me refiero a un supuesto que está insito en toda la obra del Inca, y que se refiere a la fundamental uniformidad psicológica del hombre, y que en *La Florida* se evidencia en una continua serie de paralelos y comparaciones entre el indio de Florida, el hombre clásico, el indio de México y el del Perú, y el propio español, y que se puede resumir en la frase ponderativa que el Inca pone en boca de Hernando de Soto al hacerle exclamar: "¿No miráis cómo todo el mundo es uno?" (libro V, parte I, cap. V). Esto, repito, es un supuesto ideológico que en ninguna ocasión es analizado en forma explícita, pero que alienta y fundamenta toda su obra.

Esta forma de concebir al hombre histórico como dotado de una esencial uniformidad psicológica constituye lo que Lovejoy ha llamado *uniformitarianism*, palabreja que sonará mejor si la dejo en *uniformismo*. Este es el supuesto cardinal del deísmo seiscentista, y es herencia, a su vez, del racionalismo y teísmo quinientistas. Si la razón es la misma en todos los hombres, como se supone, los efectos de su desempeño serán uniformes.

Las consecuencias de este supuesto mental uniformista se abultan en los *Comentarios reales*, donde adquieren un ceñido desarrollo ló-

gico que lleva sorprendentes conclusiones. Pero debo insistir en que el Inca nunca discurre en forma conceptual acerca de estos principios, sino que ellos van implícitos, y son como las raíces de su pensamiento historiográfico explícito. Sabido es que en los *Comentarios*, Garcilaso dedica espacio preferente a tratar de la religión de los Incas. Lo que pueda haber de verdad arqueológica en sus afirmaciones no me concierne, sino sólo el sentido que adquieren sus reconstrucciones a la luz de ciertos complejos ideológicos europeos.

Ahora bien, ese uniformismo impuesto por la universalidad de la razón halla su campo preferido para las investigaciones en lo que se refiere a la religión. Porque si los logros de la razón son uniformes, la religión ofrecerá las mismas características comunes, ya que el hombre llega a ella guiado por una misma e inalterable "lumbre natural", como la llama el Inca cuando dice: "Los reyes incas y sus *amautas*, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero Dios y Señor Nuestro" (*Comentarios*, libro II, cap. II).

La consecuencia lógica de todo esto es que las religiones a su vez son uniformes, al punto que resulta más propio hablar de *la* religión, con un singular de aplicación colectiva. A la comprobación de este aserto el Inca dedica sus mejores esfuerzos, aunque el tono está siempre dado con sordina, por un recelo muy natural a la censura del estado-iglesia español. Los ejemplos de ello se pueden recoger en cada capítulo, en cada página casi, de los *Comentarios*. Me limitaré a escoger algunos pocos de los que mejor ilustran el tema. Al hablar de una leyenda india sobre el Diluvio, establece de inmediato el paralelo con la de Pirra y Deucalión, para concluir: "También se pueden cotejar las de una gentilidad con las de la otra, que en muchos pedazos se remedan" (libro I, cap. XVIII). La orientación uniformista de su pensamiento lleva al Inca a trazar un denominador común entre el mito griego y la fábula quechua. Pero la buena lógica obliga a apurar los paralelos, lo que Garcilaso hace con osadía ideológica sólo refrenada al final, pues la cita anterior continúa: "Y asimismo tienen algo semejante a la historia de Noé, como algunos españoles han querido decir". Y remata la cuestión con este pasaje, en el que no sé qué admirar más, si la intrepidez de las ideas o la recatada forma de solapar el pensamiento: "Algunos españoles curiosos quieren decir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticia de la historia de Noé, de sus tres hijos, mujer y nueras, que fueron cuatro hombres y cuatro mujeres que Dios reservó del diluvio, que son los que dicen en la fábula, y que por la ventana del arca de Noé dijeron los indios la de Paucartampu, y que el hombre poderoso que la pri-

mera fábula dice que se apareció en Tiahanacu, que dicen repartió el mundo en aquellos cuatro hombres, quieren los curiosos que sea Dios que mandó a Noé y a sus tres hijos que poblasen el mundo. Otros pasos de la una fábula y de la otra quieren semejar a los de la santa historia, que les parece que se semejan. Yo no me entremeto en cosas tan hondas, digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos, tómelas cada uno como quisiere, y déles el alegoría que más le cuadrare”.

Y al final del capítulo siguiente se insiste sobre todo esto y se remacha el clavo: “Demás de esto, en todo lo que de esta república, antes destruida que conocida, dijere, será contando llanamente lo que en su antigüedad tuvo de su idolatría, ritos, sacrificios y ceremonias, y en su gobierno, leyes y costumbres, en paz y en guerra, sin comparar cosa alguna de éstas a otras semejantes que en las historias divinas y humanas se hallan, ni al gobierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa. El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la santa escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua” (libro I, cap. XIX).

Me apresuro a aceptar la invitación del Inca a cotejar y formar juicios propios a base de la documentación que nos pone en las manos. Algunos de los resultados de tal tarea son los siguientes: primero, el Inca parte del uniformismo como supuesto ideológico, vale decir que el proceder del hombre guiado por “lumbre natural” logra siempre resultados uniformes, ya que esa lumbre por ser natural es siempre la misma. Segundo, como corolario de lo anterior, podemos decir que el Inca propugna un individualismo racionalista, ya que la búsqueda de la verdad es tarea individual con la guía de naturaleza. Tercero, como lo natural es común a todos, las creencias y valores comunes de la humanidad, o sea, el *consensus gentium*, son buenos, de ahí el continuo trazar de denominadores comunes por parte del Inca a base del método comparativo. Cuarto, como todo lo bueno de naturaleza es común al hombre, se tiende naturalmente hacia un universalismo ideológico, que complementa al individualismo racionalista, y que se halla respaldado en el caso del Inca por la tradición imperial española. Si afinamos este último punto acerca del universalismo un poco más, llegamos a la conclusión, bien atestiguada en el pensamiento quinientista, de que *natura* y *natio* son términos anti-téticos, y por aquí podemos llegar a una nueva y complementaria explicación de la desasosegada actitud del Inca, que se sentía indio entre españoles, y español entre indios.

Al llegar a este punto me detendré un momento, porque conviene advertir que al ir trazando este aspecto del perfil ideológico del Inca, hemos estado trazando, al mismo tiempo, el esquema de la *religio generis humani*, de Jean Bodin, a quien el Inca cita con aprobación. Pero lo que en Bodin a veces peca por un exceso de teoría, en la obra del Inca se ha enraizado con tesón en una realidad histórica de evidencia inmediata, como que es el imperio de sus antepasados. Y para ultimar este aspecto de mi esbozo, recordaré que el concepto de Bodin de una *religio generis humani* adquiere en su desarrollo a través del tiempo las proporciones del deísmo de Lord Herbert de Cherbury. Ahora bien, el padre del deísmo inglés leyó con provecho y aplauso los *Comentarios* de nuestro Inca, y en su libro *De religione gentilium* lo cita repetidas veces con el fin de fundamentar sus ideas sobre el uniformismo de las religiones. Por eso me atrevo a postular en esta universidad donde estudió Lord Herbert de Cherbury, que el padre del deísmo inglés tenía un antepasado espiritual mestizo.

Pero el Inca no llegó a tales audacias. Su puesto propio está a la cabeza del teísmo que distingue al siglo xvi europeo. Cuando el humanista alemán Conrad Muth (o sea, Muciano Rufo), escribió a principios de ese siglo esta declaración de fe teísta: "Hay un solo dios y una sola diosa, pero sus poderes y nombres son muchos: Júpiter, Sol, Apolo, Moisés, Cristo, Luna, Ceres, Proserpina, Tierra, María", cuando se escribieron estas palabras, digo, nadie podría haber sospechado la elegante y recatada demostración que recibirían en los *Comentarios reales del Inca Garcilaso*.

Todo este complejo ideológico, que según por dónde se lo mire se puede llamar uniformismo, teísmo o religión natural, que se halla ya en Bodin y en otros muchos autores, Garcilaso lo modera con el Providencialismo, aspecto de su ideología que evidencia tanto el arraigo de su fe como el de los hábitos mentales hispanos. Porque para él la acción civilizadora del imperio incaico es la preparación providencial para la evangelización y el imperio español. Pero esto implica una idea de progreso en la Historia, aunque un poco distinta a la idea cristiana de progreso, ya que para el Inca se trata de un lento proceso de perfeccionamiento a partir de unos comienzos de salvajismo total, que niegan en redondo la posibilidad de una Edad de Oro allá en los orígenes del hombre. Y con esto volvemos a las ideas de Bodin en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

Hay mucho de Bodin en el Inca, como también lo hay de Juan Luis Vives y algunos otros. Hay mucho en el Inca de la más avanzada historiografía que se conocía en su tiempo. Porque al lanzarse en los

Comentarios a la reconstrucción histórica del imperio incaico que él no conoció, lo hace con los elementos más modernos de la historiografía, algunos de los cuales existían sólo en estado de teoría. Allí se entrelazan para recrear el pasado histórico los datos de la economía política con los problemas de cronología, las consideraciones de lingüística con el método comparativo de la historia de las religiones, y todo esto ordenado por un sabio manejo de la geografía y la climatología, y realizado por la continua criba y concordancia de fuentes, tanto escritas como orales. Más aún: no hay que negar que en la obra del Inca casan bien los primores de forma de la historiografía humanista con el rigor metódico de la historiografía anticuaria, y con los desvelos textuales de clasicistas y escriturarios.

A pesar de este arsenal de disciplinas puestas al servicio de la causa histórica, se ha acusado al Inca, y seguramente con razón, de idealizar el pasado. Pero esto lo veo yo como una veta más, y la más profunda, de su mentalidad renacentista y española. Porque el inveterado utopismo del Renacimiento, desde Tomás Moro a Tomás Campanella, había condicionado al hombre a aceptar la realidad subjetiva de una sociedad ideal. Lo que el Inca se lanza a hacer, con ayuda de los más modernos métodos historiográficos, es a dar objetividad a esa imagen subjetiva, a crear una utopía localizable y concreta, que disfraza a la realidad empírica con las galas del ideal. Y aquí el Inca nos revela, una vez más, la tenaz urdimbre hispánica de sus hábitos mentales, ya que ésta es la necesidad de siempre de realizar Dulcineas que tan hondo cala en el pensamiento hispano.

La segunda parte de los *Comentarios reales*, que llamaré la *Historia general del Perú*, nos propone otro tipo de ejemplaridad. Queda dicho que en esta última obra el Inca Garcilaso completa la demostración de su teoría providencialista de que el imperio incaico fue la preparación del imperio hispano. Desde las primeras páginas la conquista del Perú se coloca en la cumbre señera de la hipérbole humanista: los hechos de los españoles están por encima de los de Alejandro y César, con lo que podemos entrever ese aspecto poco visitado del ideario renacentista, que repetidamente da la palma a los modernos sobre los antiguos. Esto sólo justificaría el escribir la historia de la conquista, pero el Inca puntualiza que él escribe, además, "para ejemplo e imitación de la posteridad" ("Prólogo"). Desde el principio Garcilaso da una tajante respuesta afirmativa al problema de la ejemplaridad de la Historia, negada tenazmente por escépticos del cuño de Francisco Sánchez.

Esta fuerte coloración ética, que caracteriza toda la labor histórica

de Garcilaso, lo lleva a poner punto final a su obra con la muerte del último Inca, donde escribe: "Ejecutada la sentencia en el buen príncipe, ejecutaron el destierro de sus hijos y parientes a la ciudad de los Reyes, y el de los mestizos a diversas partes del Nuevo Mundo y Viejo, como atrás se dijo, que lo antepusimos de su lugar por contar a lo último de nuestra obra y trabajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, porque en todo sea tragedia, como lo demuestran los finales de los libros de esta segunda parte de nuestros *Comentarios*. Sea Dios loado por todo" (libro VIII, cap. XIX).

La palabra *tragedia* nos franquea una doble entrada a la concepción histórica del Inca. En su sentido retórico la voz evidencia el concepto artístico de la historia que tenía Garcilaso, propio de historiadores humanistas como Leonardo Bruni y que en España defendió tenazmente Juan Luis Vives. Al calificar a su obra de tragedia, el Inca admite tácitamente todo lo que de artístico ha entrado en su composición, desde la sabia distribución de la materia hasta los mínimos artificios estilísticos, que en ocasiones lo acercan más a la subjetividad de la novela que a la objetividad de la historia. Pero la palabra *tragedia* nos abre otro portillo de ingreso a la intimidad del pensamiento del Inca. Tragedia es la ordenación providencial de los hechos, con abstracción de la voluntad humana. Y con esto, al poner punto final a su obra, Garcilaso la cierra con armónica trabazón, en la misma forma en que la había empezado con su *Florida*: con el gran tema del Providencialismo como sentido primordial de la Historia. Y esto lo rubrica el Inca al decir: "Sea Dios loado por todo".

Al tratar ahora de reunir en haz algunas de las apreciaciones de estas páginas, veo que he hecho del Inca un nuevo Jano casi. Pero quizás esto se pueda justificar si se observa la vigilancia que el Inca ejerce por igual sobre el pasado de sus hermanos indios y sobre el futuro de sus hermanos españoles; cuando lo vemos desde Europa pensando en Indias, y a la vez haciendo del Cuzco una nueva Roma; cuando a su intrépido racionalismo y teísmo vemos aunado un concepto providencialista de la Historia, de viejo cuño cristiano; en fin, cuando el imperialismo español desfila de la mano de un universalismo humanista y racionalista. Pero todo esto, y mucho más, cabe, desde luego, en ese desconcertante juego de dualidades que caracteriza, sustenta y define al siglo XVI español, que se debate hasta desangrarse entre la realidad y el ideal.

Smith College,
Estados Unidos.