

LA LEYENDA DE SANTO TOMÁS EL APÓSTOL EN
LA AURORA EN COPACABANA Y SUS FUENTES

José Elías Gutiérrez Meza
Romanisches Seminar
Universität Heidelberg
69117 Heidelberg, Alemania
elias.gutierrez@uni-heidelberg.de

En *La aurora en Copacabana*, cuando el primer inca se presenta ante los habitantes del Perú, menciona a un Tomé o Tomás:

¡albricias, que ya ha llegado
el felice cumplimiento
de aquellas ya confundidas
noticias que dejó un tiempo
en la primitiva edad
de vuestros padres y abuelos
un Tomé o Tomás sembradas
en todo el Perú diciendo
que en los brazos de la aurora
más pura, el hijo heredero
del gran Dios había venido,
luz de luz, al universo! (vv. 1289-1300)

La aparición de santo Tomás en esta comedia calderoniana no debe extrañar a nadie, ya que, al ser una comedia que representa la evangelización del Perú, se trataba de un espacio ideal para este apóstol, a quien se

RECEPCIÓN: 01.09.16 / ACEPTACIÓN DEFINITIVA: 07.10.16

[*Anuario Calderoniano* (ISSN: 1888-8046), vol. extra, 2, 2017, pp. 175-191]

le atribuía la llegada del cristianismo a América. Aunque en *La aurora en Copacabana* el apóstol no se manifiesta como personaje, su sola mención conlleva, por lo menos, dos importantes cuestiones: la primera referida al tratamiento de dicha leyenda en las fuentes a las que Calderón recurrió para la composición de la comedia y la otra vinculada a la función que el apóstol tiene en la representación de la evangelización del Perú que dicha comedia propone. Antes de abordar tales cuestiones, es necesario referirme a los orígenes de la leyenda de santo Tomás en América.

SANTO TOMÁS EN AMÉRICA

La más antigua mención del apóstol en el continente americano no se encuentra en documentos españoles o portugueses, sino en un documento alemán titulado *Copie der Newen Zeitung auss Presillig Landt* (Copia de las más recientes noticias del País del Brasil). En este documento, que se refiere a una expedición por las costas del Brasil realizada en 1508 por unos navíos equipados por Nuño y Cristóbal de Haro, se menciona la presencia del apóstol en dichos lugares:

Sy haben auch auff der selbigen Costa oder landt gedechtnuß von sant Thamas. Sy haben auch den Portugalesern die schrit im landt dinnen wöllen zaygñ Zaygen auch an das Creütz im land diñen steen. Vñ wan sie von sant Thamas reden, so sagen sie er sey der klain got Doch es sey ain ander got d'grosser sey. Es ist wol zuglawben das sie gedechtnuß haben von sant Thamas haben, dañ wissentlich ist, das sant Thamas hynnter Malaqua leibhefftig leyt, auff Cost Siramatl jm Golfõ de Celon. Sy haissen auch im land jre kinder fast Thamas¹.

En esa misma costa o país [los habitantes] tienen también reminiscencias de santo Tomás. Querían mostrar también a los portugueses la huella de su pie y también una cruz plantada tierra adentro. Cuando hablan de santo Tomás, dicen que es un dios pequeño, pero que hay otro dios más grande. Es verosímil que tengan reminiscencias de santo Tomás, porque es conocido que el cuerpo de santo Tomás descansa más allá de Malabar, en la costa Siramatl, en el Golfo de Ceilán. También en el país llaman a sus hijos Tomás [traducción mía]².

¹ Anónimo, *Copie der Newen Zeitung*, p. 6.

² Alexander von Humboldt incluye una traducción al francés de los pasajes (a su parecer) más importantes en su *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent* (pp. 240-245). Una versión en español de la carta aparece en la selección de textos de *La fundación del Brasil* (pp. 84-86).

En esta primera aparición de santo Tomás se manifiestan los rasgos que se repetirán en sus siguientes manifestaciones en el Nuevo Mundo: primero, su paso quedó inscrito en la memoria de los habitantes autóctonos y dejó marcas materiales de su presencia (huella de su pie) y de su predicación (una cruz); segundo, se le atribuye un carácter divino, pero al nivel de una divinidad menor, pues existe un dios mayor, cuya fe este predicaba; tercero, su aparición en este territorio es verosímil desde la perspectiva europea. Al respecto, es necesario recordar que el apóstol habría evangelizado la India, donde había alcanzado el martirio; de ahí que no sorprendiese a los conquistadores europeos que también hubiese estado en este desconocido territorio, cuyo propio descubridor confundió con la India. En tal sentido, la presencia de santo Tomás obedecía a las profundas repercusiones que la aparición del Nuevo Mundo había provocado en la cosmovisión del hombre de aquella época, basada en la autoridad de los clásicos y, especialmente, la Biblia. Como señala Oyala Sanfuentes:

El hecho de encontrarse con nuevas tierras y nuevos hombres requería encontrarles un lugar concreto en los relatos bíblicos. Como decía en los evangelios y en san Pablo que los apóstoles habrían de predicar la palabra de Dios en todos los confines de la Tierra, esta región del orbe no podía quedar excluida porque desacreditaría puntos fundamentales sobre los que descansaba la cristiandad. Había, por tanto, que buscar signos que hablaran de una evangelización del territorio americano anterior al «descubrimiento» por parte de los españoles³.

Así, las reminiscencias de predicadores indígenas precolombinos se convirtieron, a los ojos de los conquistadores, en vestigios de la evangelización realizada por el apóstol, vestigios que, al igual que el apóstol Santiago en la Península Ibérica, formaban un camino (el Camino de santo Tomás) que llevaba desde Brasil, pasando por Paraguay, hasta el Perú⁴.

Esta leyenda tuvo también una dimensión política. Para Sanfuentes, la búsqueda por los españoles de tales huellas justificaba su presencia y dominio sobre los nuevos territorios en calidad de renovadores de la fe sembrada por santo Tomás, la que, debido al gran lapso de tiempo

³ Sanfuentes, 2003, p. 188.

⁴ Sanfuentes, 2003, pp. 190-191.

transcurrido había degenerado⁵. En cambio, para Enrique de Gandía, la presencia del apóstol cuestionaba los derechos de los españoles sobre tales territorios, pues al haber llegado uno de los apóstoles de Cristo antes que estos al Nuevo Mundo, el papa podía alegar más derechos sobre dichos territorios que el rey español⁶. Asimismo, los jesuitas emplearon esta leyenda para conservar sus reducciones, como lo delata el capítulo que dedica al respecto Pedro Lozano en su *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (1755): «Tradicción hallada entre los indios de haber profetizado el apóstol Santo Tomé vendrían los de la Compañía de Jesús a predicar el evangelio en las provincias del Guairá; sirve mucho para que sean bien recibidos de los gentiles y se conserven las reducciones» (énfasis mío)⁷; de ahí que Gandía considere que los jesuitas crearon y difundieron la leyenda del apóstol para provecho propio⁸. Aunque Rubén Vargas Ugarte califica tal afirmación de antojadiza, ya que, entre otros argumentos, la *Copie der Newen Zeitung auss Presillig Landt* demuestra que la leyenda existía antes de la llegada de los jesuitas⁹; de acuerdo con Pierre Duvoils, se trata de un argumento con peso, pero para el caso de Paraguay. En el caso del Perú, el desarrollo de la leyenda fue diferente, pues esta aparece por lo menos en 1548 (mucho antes de la llegada de los jesuitas en 1569) y, asimismo, son relativamente pocas las referencias a esta preevangelización en la historiografía de la Compañía en el Perú¹⁰.

Evidentemente a la corona española le preocupó la difusión de esta tradición. Autores como Juan de Solórzano Pereira la cuestionaran en su *Política indiana* (1647), donde si bien no se atreve a negarla abiertamente debido a «la gran aseveración que de ello hacen algunos modernos», como los agustinos Alonso Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha, esto no le impide restarle crédito a «tales relaciones de indios» que «pudo el diablo sugerirlas a estos bárbaros». Como remate para estos argumentos, Solórzano transcribe el capítulo de la carta que el emperador Carlos V dirigió a los infieles que, aunque menciona la posibilidad de tal preevangelización, no la considera viva en la memoria de dichos

⁵ Sanfuentes, 2003, p. 188.

⁶ Gandía, 1929, p. 228.

⁷ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, pp. 386-390.

⁸ Gandía, 1929, pp. 231-232.

⁹ Vargas Ugarte, 1953, pp. 64-66.

¹⁰ Duvoils, 1977, p. 70.

pueblos (como aparece en la *Copie der Newen Zeitung auss Presillig Landt* o en los testimonios recopilados por los jesuitas), sino olvidada y perdida: «o por ventura, por la flaqueza y negligencia de vuestros antecesores se ha perdido la memoria de la predicación de su nombre y fe, que en ellos se hizo en tiempos pasados» (énfasis mío)¹¹.

Agustinos como los citados Ramos Gavilán y Calancha se encargaron de la expansión de la leyenda del apóstol en el Perú y forman parte de los «cronistas de convento», un grupo de frailes eruditos que a inicios del siglo XVII «se apoderan de la leyenda del apóstol con un espíritu apologético»¹². Siguiendo a san Agustín en *La ciudad de Dios*, estos monjes equipararon, al igual que se había hecho antes con el paganismo grecolatino, la mitología indígena con la religión cristiana¹³, de modo que la incluyeron en la relación de los orígenes del culto mariano de Copacabana, tanto en la *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* del primero como en la *Crónica moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú* del segundo. Así, las noticias de la presencia del apóstol de Cristo cerca de Copacabana fueron vinculadas a la historia de la Virgen del Lago¹⁴.

SANTO TOMÁS EN LAS CRÓNICAS DE RAMOS GAVILÁN Y CALANCHA

Las fuentes de *La aurora en Copacabana* no son desconocidas; sin embargo, existe cierto olvido sobre el trabajo que se encargó de descartar un gran número de obras que, sin mayor examen, se habían propuesto como tales. Me refiero al artículo de César García Álvarez¹⁵ que, mediante un cotejo de los textos, comprobó la filiación de *La aurora en Copacabana* con la *Historia* de Ramos Gavilán y los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. García Álvarez, sin embargo, se equivocó al proponer la *Crónica del Perú* de Cieza de León como tercera fuente¹⁶.

¹¹ Solórzano, *Política indiana*, p. 17.

¹² Duvoils, 1977, p. 63.

¹³ Gisbert, 1984, p. 32.

¹⁴ Sobre la presencia de la leyenda no solo en Perú, ver Vargas Ugarte, 1953, pp. 66-75; Sanfuentes, 2003, pp. 190-199.

¹⁵ No lo menciona Engling en el estudio de las fuentes en su edición crítica de la comedia (pp. 53-61).

¹⁶ Entre otros argumentos, García Álvarez sostiene que Calderón tomó de Cieza el episodio de Pedro de Candía y las fieras (1980-1981, p. 211). Cuando el conquistador explora las playas de Tumbes, los indios sueltan un tigre y un león, los cuales son amansados por la cruz que el griego porta. Sin embargo, Cieza menciona rápidamente dicho

Al comparar las crónicas de Ramos Gavilán y de Calancha, no se observa mayor variación en la historia de la Virgen de Copacabana, pues el segundo, dentro de un proyecto mayor (escribir la historia de los agustinos en el Perú), tomó como fuente al primero en lo que se refiere a la historia de esta advocación mariana: «Lo que en su libro [la *Historia* de Ramos Gavilán] yo hallare averiguado, lo pondré en este, o abreviado lo que parece dilatado, o añadiendo lo que por faltarle noticias quedó breve»¹⁷. Por ello, para la composición de *La aurora en Copacabana*, Calderón no necesariamente habría seguido la *Historia* de Ramos Gavilán; cabe la posibilidad de que tomase como base la *Crónica moralizadora* de Calancha.

Ramos Gavilán se refiere al predicador de Copacabana como «santo discípulo», «santo varón», «santo mártir» y como «Tunupa» (su nombre indígena «que es lo mismo que decir gran sabio y señor»¹⁸), pero no lo llama «apóstol» ni lo identifica con santo Tomás. De acuerdo con el fraile, este discípulo cumplió su ministerio a pesar de las dificultades que le imponía el Demonio:

Por casi inmemorial tradición tienen los naturales de este Pirú, en especial los serranos, que anduvo en él un hombre jamás visto otra vez, predicando al verdadero Dios. Y no pondría yo en duda que pasase en estas partes alguno de los discípulos del Maestro de la vida, pues todas las del orbe gozaron de este bien. [...] Creer es que el santo discípulo trabajó en el ministerio de su predicación lo posible; y que vista la mucha mies, los pocos obreros y el menos fruto que hacía, traería quebrantadísimo el corazón; y haciendo por instantes mensajeros al cielo de ardientes suspiros, pediría la conversión de aquella descreída, bárbara y dura gente¹⁹.

La no identificación del predicador con el apóstol obedecía a una cuestión de coherencia. Como señalé, uno de los nombres con los que

episodio, pues anuncia que lo tratará en la siguiente parte de su crónica (*Crónica del Perú*, p. 154), la cual permaneció inédita hasta el siglo xx. Asimismo, en su escueta referencia de este episodio, el cronista no alude a su milagroso final. En cambio, el Inca Garcilaso lo recoge ampliamente en sus *Comentarios* y, además, desarrolla su aspecto milagroso. Ausente en la crónica de Cieza, dicho aspecto interesaba especialmente al dramaturgo para dramatizar la superioridad de la religión cristiana (Strosetzki, 1998, p. 245).

¹⁷ Calancha y Torres, *Crónicas agustinianas*, p. 108.

¹⁸ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 56.

¹⁹ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 57.

el fraile se refiere al predicador es «santo mártir», pues este fue cruelmente empalado en una chonta o estaca de palma por los indios:

Pusieron, pues, al santo discípulo después de muerto en una balsa y echáronle en la grande laguna de Titicaca a la providencia, no de los vientos ni de las ondas, sino del cielo. Refieren, pues, los antiguos que un recio viento sopló en la popa de la balsa y la llevó, como si fuera a vela y remo, con tanta velocidad que ponía admiración; y así tocó en tierra de Chacamarca, donde ahora es el desaguadero que antes de este suceso no le había, y la abrió con la proa de la balsa, dando suficiente lugar para que las aguas corriesen; y sobre ellas fue navegando hasta los Aullagas, donde [...] se hunden las aguas por las entrañas de la tierra, y allí se dice quedó el santo cuerpo, y que cada año en una de las Pascuas o por aquel tiempo, se veía allí una muy fresca y verde palma²⁰.

Por ello, Ramos Gavilán no podía identificar a santo Tomás con el hombre santo del Titicaca, porque los restos de este descansaban milagrosamente en dicha zona, mientras que los del apóstol se hallaban en la India. Entonces, Tunupa no podía ser el apóstol, sino algún otro discípulo que había llegado hasta el Perú.

En cambio, Calancha sí afirma la presencia de santo Tomás en el Perú, cuyo camino hasta Perú desde Brasil reconstruye. Sin embargo, el fraile se refiere a un apóstol (santo Tomás) y un discípulo. Cita la *Historia* de Ramos Gavilán, pero adecuándola a su idea de una pareja de predicadores. Así, mientras Ramos Gavilán señala que el discípulo recibió el nombre de Tunupa y Taapac, «que quiere decir hijo del Criador»²¹; Calancha apunta:

Al uno llamaron Tunupa que quiere decir gran sabio, señor y criador; y al otro Taapac, que significa el hijo del Criador, así lo testifica el padre fray Alonso Ramos en su *Copacabana*; y este nombrado así fue de quien quedaron más memorias de hechos en su vida y de portentos en su muerte en las provincias del Collao, Chucuito y los Charcas. Al apóstol llamarían el señor, el sabio y el criador; y al discípulo darían nombre de hijo suyo, y en la fuerza de la lengua suya no quiere decir hijo engendrado, sino hijo adoptivo, criado a sus mañas, y enseñándole sus costumbres. Que estos nombres así se deben explicar, pues al que hacía oficio de maestro y superior le deben atribuir el nombre de padre y de mayor majestad; y al que se mostraba discípulo

²⁰ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 62.

²¹ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 60.

inferior, el título de hijo con subordinación. Con estos nombres honraron los indios del Perú a estos dos predicadores de la fe²².

De este modo, Calancha explica la muerte del predicador en el Titicaca, quien no fue el mismo apóstol Tomás, sino un discípulo suyo.

Ya que la identificación del predicador altiplánico con el apóstol proviene de Calancha y no de Ramos Gavilán, esto podría llevar a pensar que, al componer *La aurora en Copacabana*, Calderón siguió la *Crónica moralizadora* y no la *Historia*, pues, al igual que Calancha, el dramaturgo sigue tal identificación. A esto debemos añadir otra similitud más. Calderón llama al predicador «un Tomé o Tomás» (v. 1295), lo que parece otro eco de la *Crónica moralizadora*, en la que, al referirse a las distintas noticias sobre la aparición del apóstol en América, el fraile menciona frecuentemente la forma «Tome», al señalar la pervivencia y transformación de su nombre por las lenguas indígenas:

En esta y en otras provincias que veremos se conserva el nombre de *Tome* [...].

[...] y le nombran hasta hoy Paycume. Pay es el nombre que daban a lo que ellos tenían por divino, poderoso o sabio, como a Dios y a sus encantadores, y lo juntaron al nombre de *Tome*, aunque el sonido de su pronunciación es Cume, uso entre ellos pronunciar la «t» con «c» y así era llamarle [...].

Pero no habiendo nombres en los indios chilenos, sino de los valles donde nacieron Tucapel, Arauco y otros, había familia de cacique que se llamaba el varón *Tome*, y así se llamó el de la batalla de Tucapel de 1553. Como dice Arscla, Pacume es lo mismo que padre *Tome*.

En todas las provincias pasado el Brasil donde llamaban *Tome*, desde el Paraguay hasta Tarija 500 leguas le llamaron Tume y Tunume como veremos.

[En las inmediaciones de Tarija] se confirmaron en que era cruz del apóstol *Tome*, que ellos llamaban Tume [énfasis mío]²³.

A pesar de estas sugerentes coincidencias, lo cierto es que Calderón, sin haber recurrido a la *Crónica moralizadora* de Calancha y siguiendo solo la *Historia* de Ramos Gavilán, pudo haber identificado a Tunupa con santo Tomás, pues, como vimos en la anterior parte, la leyenda sobre

²² Calancha, *Crónica moralizadora*, p. 320.

²³ Calancha, *Crónica moralizadora*, pp. 317, 318, 319-320, 320 y 322.

el paso del apóstol por América fue muy difundida en la época, por lo que probablemente el dramaturgo la conoció antes que cualquiera de estas crónicas agustinas. En todo caso, lo que no deja lugar a dudas de que Calderón siguió a Ramos Gavilán es que ambos vinculan la leyendaria evangelización del Perú con el surgimiento del culto mariano de Copacabana y el origen mítico de los incas.

En la primera parte de la *Crónica moralizadora* de Calancha, en la que la presencia de santo Tomás en América es tratada con detenimiento, no se propone una conexión de esta con la historia de la Virgen de Copacabana. En la continuación de la *Crónica*, en la que se recoge la historia del culto mariano, no se vincula la misma con la evangelización del apóstol. En cambio, el primer libro de la *Historia* de Ramos Gavilán relata la predicación de Tunupa, la cual vincula con el mito sobre el origen de los incas que dicho fraile recoge:

Pasó adelante el santo varón, y saliendo a tierra del Collao, traía inquieto el pecho de un celoso deseo de ver aquel famoso altar y adoratorio que los collas tienen en la isla Titicaca y destruirle si pudiese. Y por reparar aquel daño grande, pidió a Dios determinase en aquel caso, lo que más era en su orden a su servicio. [...] Pues como estos naturales dicen, *estando los indios moradores de Titicaca con otros que de la provincia habían acudido a una gran fiesta y solemnidad del adoratorio del Sol, vieron, como que bajara del cielo, un hombre blanco y zarzo*, casi en el traje y vestido de que ellos usan; el cual por algunos días vivió allí y en este tiempo les predicó la creencia y culto debido a un solo Dios universal, creador y causa primera de todas las cosas. Y visto el poco fruto que con esta verdad hacía y la dura obstinación en que se estaban, determinó echar por otro rumbo [énfasis mío]²⁴.

Tunupa aparece como un hombre blanco que desciende ante una multitud, como bajando del cielo. Del mismo modo aparece el primer inca en la versión del mito que Ramos Gavilán consigna en su *Historia*. En dicha versión (realmente una versión desmitificadora), Manco Cápac es un cacique que, al tener un hijo «tan rubio y blanco»²⁵, en complicidad con un hechicero lo cría en secreto. Cuando este cumple veinte años, se presenta en la cima de un cerro disfrazado del dios Sol (con una camiseta de oro y plata que lo hace resplandecer), para así anunciar a los habitantes que días después recibirían a su hijo, enviado por él para

²⁴ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, pp. 58–69.

²⁵ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 28.

gobernarles. El supuesto hijo del Sol no es otro que el mismo hijo del cacique:

Corrió la voz de suerte que al octavo día *concurrió infinita gente* a recibir al hijo del Sol por su rey y al punto señalado *lo vieron resplandecer en lo alto y bajar callando*. Recibiéronle con grandes bailes y canciones, *habiendo vestido todos ricamente como lo quería la fiesta*. Comenzó a despachar por mano del ayo [el hechicero] con tanta prudencia que confirmó el engaño [énfasis mío]²⁶.

Así, Ramos Gavilán vincula la historia de la Virgen de Copacabana con la leyenda de santo Tomás y, a su vez, con el origen de los incas. En la versión de este fraile se desmitifica el origen de los incas al mostrarlo como resultado de una maquinación interesada del cacique Manco Cápac, quien falsificó el origen divino de su hijo no solo haciendo que este se presentase como hijo del Sol, sino también haciendo que su aparición imitase la llegada del santo discípulo. Esta versión será la que Calderón dramatice en *La aurora en Copacabana*, en la que el cacique Manco Cápac urde, en complicidad con Idolatría, una treta para convertir a su hijo en «dueño / del imperio del Perú» (vv. 1335-1336). Tras ser criado en secreto en el interior de un peñasco, el hijo del cacique se presenta en lo alto a los habitantes del Perú como «el hijo heredero / del gran Dios» (vv. 1298-1299) anunciado por «un Tomé o Tomás» (v. 1295).

En la *Crónica moralizadora* aparece una versión diferente sobre el origen de los incas, según la cual un sobreviviente del diluvio pobló dichas tierras y las repartió entre sus hijos. De dicho ser legendario Manco Cápac fingió ser descendiente. Si bien Calancha recoge también una versión alternativa, proveniente de los habitantes de las provincias del Cuzco, de acuerdo con la cual: «el que había salido de las aguas [el sobreviviente del diluvio] era su padre, su progenitor y su dios, y que se apareció en Tambo, pueblo junto al Cuzco, y que salió por una ventana y se convirtió en piedra, a la cual hacían gran adoración»²⁷, dicha versión aparece en la primera parte de su *Crónica moralizadora*; es decir, fuera de y sin conexión con la historia del culto mariano de Copacabana.

²⁶ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, pp. 30-31.

²⁷ Calancha, *Crónica moralizadora*, p. 93.

SANTO TOMÁS EN EL INCA GARCILASO

En sus *Comentarios reales*, Garcilaso no menciona la leyenda del apóstol y renuncia a reflexionar sobre las fábulas respecto al origen de los incas, lo cual incluye sus supuestas relaciones con la Santa Historia: «Algunos españoles curiosos quieren decir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticias de la historia de Noé [...]. Otros pasos de la una fábula y de la otra quieren semejar a los de la Sancta Historia, que les parece que se semejan. Yo no me entremeto en cosas tan hondas»²⁸. Sin embargo, en los *Comentarios reales* la evangelización del Perú antes de la llegada de los españoles no está ausente. Esta se realiza mediante un elemento común a la tradición cristiana y la incaica: el Sol. Divinidad principal de la mitología incaica, en la tradición cristiana (donde tiene una amplia presencia) por su significado de iluminación es símbolo de Cristo, quien libera al hombre de las tinieblas del pecado²⁹. De acuerdo con Garcilaso, el dios Sol cumple un papel civilizador similar en la mitología incaica; de ahí que atribuyese a los incas, como hijos suyos, el papel apostólico de santo Tomás:

permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero de alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana [...] *que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más prontos y ágiles estaban para recibir el evangelio los indios que los reyes incas sujetaron, gobernaron y enseñaron*, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los incas [énfasis mío]³⁰.

Si bien el cronista desmitifica la divinidad de la pareja fundadora de Manco Cápac y Mama Ocllo, lo hace ensalzando simultáneamente sus diversas cualidades:

²⁸ Garcilaso, *Comentarios reales*, p. 44.

²⁹ Arellano, 2001, s. v. «Sol, sol de justicia».

³⁰ Garcilaso, *Comentarios reales*, p. 36.

[Manco Cápac] *debió de ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo*, y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural, y *con astucia y sagacidad*, para ser estimado, *fingió aquella fábula*, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen y hiciesen bien a aquellas gentes. Y para hacerse creer debió de ponerse en la figura y hábito que trajo³¹.

Según Garcilaso, los incas enseñaron la ley natural a los hombres del Perú y, a pesar de su idolatría, su acción civilizatoria tuvo también una dimensión religiosa, pues ellos desengañaron a los habitantes del Perú de «la bajeza y vileza de sus muchos dioses» y les enseñaron «que las yerbas, plantas y árboles y las demás cosas que adoraban las criaba el Sol para servicio de los hombres y sustento de las bestias». Así, el culto idolátrico al Sol que imponen los incas supone la introducción del monoteísmo: «fue la principal idolatría de los incas y la que enseñaron a sus vasallos, y aunque tuvieron muchos sacrificios [...] y muchas supersticiones [...] no tuvieron más dioses que el Sol»³². Como Mercedes Serna anota en su edición de los *Comentarios reales*: «el Sol es visto como representación cristiana física de Dios»³³.

De acuerdo con Garcilaso, los incas incluso fueron más allá: «rastrear con lumbré natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra». Así, creyeron en un dios más espiritual, al que llamaron Pachacámac: «el que da ánimo al mundo universo», a quien, como nunca habían visto, los indios «adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido»³⁴. En tal sentido, la preevangelización del Perú, de la que el Inca supuestamente se deslinda, sin embargo, es la columna vertebral de la primera parte de sus *Comentarios reales*. Garcilaso se sirve de ella para construir una representación de los incas como «expresión de las virtudes cristianas y cortesanas», cuya labor fue preparar a su pueblo para recibir el cristianismo³⁵.

³¹ Garcilaso, *Comentarios reales*, p. 56.

³² Garcilaso, *Comentarios reales*, p. 60. El Inca refuta su supuesto politeísmo en: «De muchos dioses que los historiadores españoles impropriamente aplican a los indios» (pp. 66-70).

³³ Garcilaso, *Comentarios reales*, ed. Mercedes Serna, p. 267.

³⁴ Garcilaso, *Comentarios reales*, pp. 61-62.

³⁵ Serna, 2000, pp. 64-66.

Distinta es la perspectiva de Ramos Gavilán, para quien el panteón inca, a pesar de la preeminencia del Sol, estaba conformado por varias divinidades: «Cosa fue muy usada en el Pirú adorar cerros, piedras, peñascos, árboles, manantiales y lagunas y cualquier cosa notable que en los caminos encontraban»³⁶. Asimismo, para el fraile, los incas no suponen una instancia civilizatoria y menos llevaron a cabo una preevangelización en el Perú; al contrario, los templos incaicos son representados en la *Historia* como tofets indianos en los que se sacrificaban niños al Demonio³⁷. De dicho politeísmo, Calderón hace eco en su comedia: «no hay flor, hoja, arista o piedra / en quien algún inferior / dios no dé al Sol obediencia» (vv. 88-90), mas se distancia de la atribución de sacrificios humanos a los incas³⁸.

SANTO TOMÁS EN *LA AURORA EN COPACABANA*

Al igual que Stephan Leopold considero que hay que tomar en serio la mención de santo Tomás en *La aurora en Copacabana*; pero disiento completamente de su interpretación: «Una América desde siempre evangelizada altera la teleología de la Conquista y disminuye considerablemente su legitimación»³⁹. Leopold llama la atención sobre el carácter problemático de la leyenda y, apoyándose en Enrique Eguiarte⁴⁰, sostiene que fue oficialmente prohibida en el Tercer Concilio Limense de 1555; sin embargo, tal prohibición no tuvo mucho éxito, ya que el apóstol aparece en la *Historia de las Indias de la Nueva España* de fray Diego Durán y en la *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* de Juan Santa Cruz Pachacuti, textos que, por dicha razón, como Leopold sugiere, no habrían sido publicados. En cambio, si la *Historia* de Ramos Gavilán, que dedica «cinco largos capítulos» al tema, consiguió llegar a la imprenta, esto se debió a que el fraile «es más prudente y evita demostrativamente darle nombre al que llama el “glorioso santo” o “el santo discípulo del Redentor”»⁴¹.

³⁶ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 130.

³⁷ Gutiérrez Meza, 2014, pp. 296-298.

³⁸ Gutiérrez Meza, en prensa.

³⁹ Leopold, 2008, p. 332.

⁴⁰ Eguiarte Bendímez, 2002, p. 187. Leopold se equivoca al indicar la nota, que no es la 13, sino la 12.

⁴¹ Leopold, 2008, pp. 332-333.

El Tercer Concilio Limense tuvo lugar entre 1582 y 1583 (no en 1555) y fue convocado por iniciativa de Toribio de Mogrovejo⁴², a quien Antonio de Montalvo en *El sol del Nuevo Mundo* vincula con la leyenda del apóstol, pues el santo español reconoció las huellas de los pies, las rodillas y el báculo que santo Tomás dejó en una piedra en Calinapo (Chachapoyas), donde ordenó la construcción de una iglesia para los peregrinos⁴³. Asimismo, la única mención del apóstol en los decretos de dicho concilio aparece entre las fiestas de guardar⁴⁴. Fue en el prólogo del Primer Concilio Limense (1551-1552) donde se negó la preevangelización: «en nuestros tiempos ha sido Dios Nuestro Señor servido que se descubriesen estas provincias que de inmensurable tiempo están pobladas de gentes, de quien no leemos ni se ha podido entender tuviesen conocimiento de la verdad ni se les haya predicado el evangelio»⁴⁵. Esta negación oficial de la leyenda tuvo razones teológicas que Duviols bien ha explicado:

El arzobispo Loayza, que presidió los dos primeros concilios con un espíritu abierto y generoso, por lo menos en el plan teológico, sostenía que los indios no debían ser acusados de haber traicionado una fe que habrían recibido. Esto hubiera significado trabar gravemente el celo y las buenas disposiciones evangélicas de los misioneros. Durante el siglo XVI peruano, hasta la llegada de Toledo (1569), se tiene confianza en los indios, a quienes se considera como menores y no como culpables. Desde ese punto de vista, el problema del apóstol está ligado al de la Inquisición para los indios. Es evidente que los dos grupos en pugna tuvieron posiciones precisas y coherentes sobre esta cuestión. No fue casualidad que en 1572, después de un largo silencio, resurgiera el mito del apóstol, bajo la pluma de un turiferario de Toledo [Sarmiento de Gamboa], quien, como se sabe, reclamó la Inquisición para los indios con una constancia e insistencia excepcionales⁴⁶.

A esto hay que añadir, como arriba mencioné, que esta tradición mantuvo su vigencia durante la primera parte del siglo XVII gracias a los cronistas de conventos, por lo que no se trataba de una materia prohibida sino polémica, es decir, inscrita dentro de una discusión entre

⁴² Vargas Ugarte, 1959.

⁴³ Montalvo, *El sol del Nuevo Mundo*, pp. 326-327.

⁴⁴ *Tercer Concilio Limense*, pp. 114-115.

⁴⁵ Vargas Ugarte, 1951, p. 5.

⁴⁶ Duviols, 1977, pp. 68-69.

detractores (Solorzano Pereira) y defensores (Calancha). En todo caso, estos últimos no buscaban deslegitimar la conquista, sino utilizar esta tradición para la extirpación de idolatrías, como fue el caso de Francisco de Ávila y el mismo Ramos Gavilán. El primero, siguiendo el manuscrito de Santa Cruz Pachacuti, la empleó en sus sermones en 1648⁴⁷. Por su parte, Ramos Gavilán convirtió a Tunupa en prefiguración del mártir agustino Diego Ortiz:

los indios se irritaron de suerte que [al discípulo] le empalaron cruelmente, atravesándole por todo el cuerpo una estaca [...] forma de martirio que han usado otras veces, como se ve en el que hicieron al santo fray Diego Ortiz, del Orden de nuestro Padre San Agustín, que con fervoroso ánimo y santo celo de la propagación del evangelio se entregó a aquella bárbara gentilidad⁴⁸.

Así se actualizaba en el fraile martirizado la figura ejemplar de Tunupa como primer evangelizador y, por ende, extirpador de la idolatría en el Perú. Si Ramos Gavilán no lo asocia con el apóstol, sino con un discípulo de este, no es por prudencia, como Leopold quiere, sino por una cuestión de básica coherencia con la historia de santo Tomás, martirizado en las Indias Orientales.

Por ello, la mención del apóstol en el Perú no buscaba deslegitimar la conquista y este ciertamente no fue uno de los objetivos de Calderón. Lo que el dramaturgo buscaba era deslegitimar el papel apostólico atribuido a los incas por Garcilaso. En esa polémica «muda» entre las dos fuentes (Ramos Gavilán y el Inca) que consultó, Calderón toma de una y de otra los elementos que más se adecúan a dicho fin; de ahí que recupere la preevangelización del apóstol, silenciada por Garcilaso, con la que niega a los incas cualquier función preparadora para la llegada del evangelio entre los habitantes del Perú. En *La aurora en Copacabana*, los incas, en complicidad con Idolatría, no solo falsificaron conscientemente su divinidad, sino además pretendieron hacerse pasar por el hijo de Dios anunciado por santo Tomás. Por ello, la religión incaica no es una forma corrompida del cristianismo, como Leopold postula⁴⁹, sino pura idolatría que debía ser extirpada y que, en efecto, en la comedia es extirpada, primero, por los conquistadores (segunda jornada) y, después, por la administración virreinal (tercera jornada).

⁴⁷ Duvoils, 1977, p. 67.

⁴⁸ Ramos Gavilán, *Historia del Santuario*, p. 60.

⁴⁹ Leopold, 2008, p. 332.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, *Copie der Newen Zeitung auss Presillig Landt, en Die ersten deutschen Zeitungen*, ed. Emil Weller, Tübingen, von H. Laupp, 1872, pp. 5-8.
- ARELLANO, Ignacio, *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón*, Kassel / Pamplona, Reichenberger / Universidad de Navarra, 2001.
- CALANCHA, Antonio de la, *Crónica moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, Pedro Lacavallería, 1638.
- CALANCHA, Antonio de la y Bernardo DE TORRES, *Crónicas agustinianas del Perú*, vol. 1, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La aurora en Copacabana*, ed. Ezra Engling, London, Tamesis Books, 1994.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La aurora en Copacabana*, ed. José Elías Gutiérrez Meza, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2018.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Crónica del Perú. El señorío de los incas*, ed. Franklin Pease, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005.
- DUVOILS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas*, trad. Albor Maruenda, México, UNAM, 1977.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, «América dentro de la obra de Calderón de la Barca: *La aurora en Copacabana*», en *Calderón 2000. Actas del Congreso Internacional, IV Centenario del nacimiento de Calderón*, ed. Ignacio Arellano, Kassel, Reichenberger, 2002, pp. 181-196.
- GANDÍA, Enrique de, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Buenos Aires/Madrid, Juan Roldán y compañía, 1929.
- GARCÍA ÁLVAREZ, César, «Las fuentes de *La aurora en Copacabana* de Calderón de la Barca», *Revista Chilena de Literatura*, 16-17, 1980-1981, pp. 179-213.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios reales de los incas*, ed. Aurelio Miró Quesada, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios reales*, ed. Mercedes Serna, Madrid, Castalia, 2000.
- GUTIÉRREZ MEZA, José Elías, «Algunos aspectos de la representación de Idolatría en *La aurora en Copacabana*», en *La violencia en el teatro de Calderón. XVI Coloquio Anglogermano sobre Calderón*, ed. Manfred Tietz y Gero Arnscheidt, Vigo, Academia del Hispanismo, 2014, pp. 293-302.
- GUTIÉRREZ MEZA, José Elías, «Incas (in)cruentos e (ir)racionales en *La aurora en Copacabana de Calderón*», en *Figuras del bien y del mal. La construcción cultural de la masculinidad y de la feminidad en el teatro calderoniano. XVII Coloquio Anglogermano sobre Calderón*, ed. Manfred Tietz y Gero Arnscheidt, en prensa.
- HUMBOLDT, Alexander von, *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent*, vol. 5, Paris, Librairie de Gide, 1839.

- LEOPOLD, Stephan, «La victoria del *telos* o la ironía de la representación: tipología, legitimación y mestizaje en *La aurora en Copacabana*», en *Calderón y el pensamiento ideológico y cultural de su época. XIV Coloquio Anglogermánico sobre Calderón*, ed. Manfred Tietz y Gero Arnscheidt, Stuttgart, Steiner, 2008, pp. 317-336.
- LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, vol. 2, Madrid, Viuda de Manuel Fernández y Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.
- MONTALVO, Antonio, *El sol del Nuevo Mundo*, Roma, Ángel Bernavo, 1683.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, ed. Ignacio Prado, Lima, Talleres Gráficos P. L. Villanueva, 1988.
- RIBEIRO, Darcy y Carlos DE ARAUJO MOREIRA NETO (ed.), *La fundación de Brasil (Testimonios: 1500-1700)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- SANFUENTES, Olaya, «La leyenda de santo Tomás en América», en *Barroco andino. Memoria del I Encuentro Internacional*, ed. Norma Campos Vera, La Paz, Vice-ministerio de Cultura de Bolivia / Unión Latina, 2003, pp. 185-201.
- SERNA, Mercedes, «Introducción biográfica y crítica», en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, ed. Mercedes Serna, Madrid, Castalia, 2000, pp. 9-81.
- SOLÓRZANO Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648.
- STROSETZKI, Christoph, «El milagro en Calderón», en *Texto e imagen en Calderón. XI Coloquio Anglogermánico sobre Calderón*, ed. Manfred Tietz, Stuttgart, Franz Steiner, 1998, pp. 240-253.
- Tercer Concilio Limense (1582-1583)*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.
- VARGAS UGARTE, Rubén, «La venida del apóstol», en *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*, Lima, Imprenta Santa María, 1953, pp. 32-36.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, Tipografía Peruana, 1954.
- VARGAS UGARTE, Rubén, «Santo Toribio y el Tercer Concilio Limense», *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 2, Burgos, Aldecoa, 1959, pp. 42-76.