

La filosofía colonial en el Perú*

El trasplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica

María Luisa Rivara de Tuesta
Profesora Emérita UNMSM

El tratar la filosofía colonial en el Perú y Bolivia obliga a remontarnos a los inicios del encuentro de la cultura occidental con las culturas americanas. Y es que la filosofía en nuestra América nace planteando intrincados temas al filosofar europeo. Problemas de orden científico y antropológico, suscitados justamente por el hallazgo que duplicó la esfera terrestre y que hizo remecer hasta sus más profundos cimientos los tradicionales conceptos europeos, que debieron verse sometidos a un adecuado reajuste para integrar dentro de sí la realidad del Nuevo Mundo y del natural americano. Los planteamientos y los logros, que a este respecto realizan los filósofos europeos, constituyen el primer aporte de América a la reflexión universal.

Con el encuentro del Nuevo Mundo se realiza en Occidente un cambio fundamental en la concepción del mundo; se amplía fundamentalmente el conocimiento experimental, es decir, las investigaciones cobran bríos y la mente del sabio de la época está alerta a las informaciones que elaboran desde América los primeros investigadores de la naturaleza americana. El intelectual recrea su ánimo ante estas informaciones que hablan de América como de lo contrario, de lo antitético, frente a lo conocido. Éstos son, por ejemplo, los términos con que Pedro Mártir de Anglería se dirige a su amigo Pomponio Leto:

“Por tus cartas supe, mi queridísimo Pomponio, que las noticias que te dí del descubrimiento del mundo de los antípodas, hasta ahora oculto, causaron en tí tal gozo, que te embargaron la voz y te arrancaron casi lágrimas de alegría; y bien muestras en tus palabras el efecto que este suceso ha hecho en tí, propio de tu mucho saber y profundos estudios. Porque ciertamente, ¿qué mejor manjar puede presentarse a los grandes ingenios? ¿Qué convite más agradable? De mí sé decir que cuando hablo con las personas discretas que han viajado por aquellas regiones, siento al oírlas un deleite inefable. Gócese los miserables con la idea de acumular inmensos tesoros; los viciosos con los placeres; mientras nosotros, elevando nuestra mente a la contemplación divina, admiramos su inagotable poder, y recreamos nuestros ánimos con la noticia y conocimiento de cosas tan inauditas y singulares”¹.

Se trae aquí esta interesante visión del intelectual de la época que recrea su ánimo con la “noticia y conocimientos de cosas tan inauditas y singulares” que proceden de fuentes de información dignas de todo respeto y que se opone al gozo de los miserables que sólo piensan en obtener riquezas y placeres.

Desde la esfera del conocimiento físico del globo dice Alejandro von Humboldt (Alemania 1767-1835) en su famosa obra *Cosmos*:

“El fundamento de lo que se llama hoy física del globo, dejando aparte las consideraciones matemáticas, está contenido en la obra del jesuita José Acosta, intitulada *Historia Natural y*

* Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995. En *La filosofía en la América colonial*. Santafé de Bogotá, Ed. El Buho, 1996, pp. 219-274. Y en *Logos Latinoamericano*, bajo el título “La filosofía colonial en el Perú y Bolivia” (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas), año 3, no. 3, 1998, pp. 13-81.

¹ *Historiadores primitivos de Indias*. Madrid, Ed. Atlas, 1946, Tom. I, Preliminares, p. VI. (Biblioteca de Autores Españoles Nº 22).

Moral de las Indias, así como en la de Gonzalo Fernández de Oviedo, que apareció veinte años solamente después de la muerte de Colón. En ninguna otra época, desde la fundación de las sociedades, se había ensanchado tan prodigiosa y súbitamente el círculo de las ideas, en lo tocante al mundo exterior y a las relaciones del espacio. Nunca se había sentido tan vivamente la necesidad de observar la naturaleza en latitudes diferentes y a diversos grados de altura sobre el nivel del mar, ni de multiplicar los medios con los cuales se puede forzar a la revelación de sus secretos”².

Así, pues, en lo tocante al mundo exterior y a las relaciones del espacio, se realiza una verdadera renovación gnoscitiva para el pensamiento europeo. La observación directa de la naturaleza desde latitudes diferentes condujo a la búsqueda de leyes universales y este fue el clima intelectual en que empezó a desarrollarse la ciencia moderna.

La presencia de América suscita en el hombre europeo problemas no sólo de orden gnoseológico sino también antropológico. En lo que respecta a los problemas de orden antropológico –de lo que se trataba era, fundamentalmente, de incorporar al natural americano a la humanidad cristiana y a la cultura occidental– para lo cual se dio un largo debate enmarcado en la ideología humanista y en la filosofía escolástica imperantes en la España del siglo XVI.

El aspecto ideológico humanista se evidencia en la controversia teórica acerca de la naturaleza esencialmente humana del aborígen americano, pero la *praxis* de la penetración y su análisis, a la luz de una concepción humanista, originaría una ideología o concepción teórica que respondería a importantes formulaciones: ¿España tenía derecho a penetrar y dominar el Nuevo Mundo?, ¿era justa la guerra contra los naturales?, ¿eran los naturales hombres libres con plenas facultades racionales?

Capítulo I

La ideología humanista

1. La controversia teórica acerca del natural americano

Erasmus de Rotterdam, representante máximo del humanismo, fue leído, gustado, traducido y asimilado en la España de Carlos V, y llega a América como una extensión del movimiento español. Era natural que por ser América una proyección de la cultura española se sintieran los efectos de la simpatía por los ideales de Erasmo; pero estos ideales erasmianos prenden con mayor fuerza en su aspecto reformador cristiano debido a necesidades de carácter histórico. Y es que las tierras recién incorporadas a la corona suscitaron una serie de problemas de profundo contenido, entre los cuales podríamos mencionar: el determinar la naturaleza humana del indígena americano para poderlo aceptar como miembro de la religión cristiana y de la corona española, el afán de los conquistadores de obtener nombradía y enormes fortunas en corto tiempo y, por último, el hecho de que muchos sacerdotes se vieran envueltos en intereses ajenos a su ministerio.

Estos problemas, unidos a la licencia moral que reinó en los primeros tiempos de la conquista, trajeron como consecuencia muchos atropellos e injusticias. No interesa aquí juzgar a los hombres que vivieron esta etapa de choque de ideas debido a la superposición de la cultura conquistadora sobre la nativa, pero, lo que se quiere es indicar que todos estos factores, de sobra conocidos, crearon el ambiente apropiado para la propagación de ideas erasmianas y reformistas.

² Larroyo, Francisco. *La filosofía americana su razón y su sinrazón de ser*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, cap. II, p. 62.

Tampoco se quiere decir con esto que todo movimiento de ordenamiento o reforma en América tenía que ser necesariamente erasmiano, pues sería desconocer la larga tradición escolástica y tomista que poseyó España. Lo que interesa es señalar cómo surge un nuevo movimiento ideológico humanista que alentaba un cristianismo más prístino y auténtico aplicable a la realidad americana, y que en el caso concreto de la cultura del Tahuantinsuyo, por su ancestral y compleja organización religiosa, social y política, ofrecía una fuerte resistencia a la superposición cultural y a la adopción de la nueva religión, situación que obligaría a los doctos y evangelizadores al conocimiento del cuerpo de doctrina que debían erradicar creando nuevos sistemas y métodos para tal propósito, aplicables a cada caso concreto, con el fin de lograr la asimilación del indígena al credo cristiano.

En realidad, el clima histórico de América reclamaba una reforma y ésta es la tarea que se proponen realizar algunos religiosos de verdadero temple apostólico. En España, los frailes ya han conseguido detener el movimiento reformista erasmiano. La inquisición, al mismo tiempo, trata de sofocar toda idea nueva de tipo religioso, y el dogmatismo vuelve a imperar en el mundo cristiano.

En América, se repite el mismo cuadro ideológico. Los que traen un nuevo ideal de vida cristiana deben luchar con los intereses de las órdenes monásticas y de los malos cristianos. Pero hay un factor nuevo que agregar: el natural de estas tierras demanda atención especial. Hay que luchar para devolverle su humanidad y para proporcionarle el trato cristiano que le ha sido negado.

En lo que concierne a la mudanza en las ideas antropológicas que ha de producirse en Occidente con motivo del encuentro con otros hombres, se trataba fundamentalmente de comprender, a la luz de los conceptos clásicos, un modo de vida y de conducta, el de los naturales americanos, desemejante al del europeo. Desde este punto de vista, la controversia suscitada vino a caer en la vertiente antropológica. Toca la racionalidad y aptitud del indígena para asimilarse a la nueva cultura, así como también la justificación teórica del hecho de la conquista, pero lo fundamental estriba en el planteamiento ideológico que permitió que hombres extraños al proceso histórico occidental, que habían vivido y hecho otra historia, pudieran ser introducidos en ella.

Por primera vez en la historia del pensamiento, resuelve un país, España, hacer a fondo y con imparcialidad la crítica de su propia actuación y por medio de sus inteligencias más preclaras, escolásticos y humanistas, se esfuerza con buena voluntad en buscar razones de tipo teológico y jurídico para justificar de un modo teórico una penetración que, sin reserva, era admitida en el mundo occidental. Este esfuerzo dialéctico alcanzará su mejor logro al llegar a establecer las bases del derecho internacional, por generalización del caso español a toda relación entre los pueblos, sobre fundamentos de la ideología cristiana que en boca de un Bartolomé de las Casas y otros frailes ha sido llamada por Lewis Hanke "la lucha española por la justicia en la conquista de América"³.

La crítica al dominio de Indias, su justificación, así como el debate en torno a la naturaleza del natural americano, es el punto de partida de la actitud ideológica, más que estrictamente filosófica, que se inicia y se proyecta en la historia de nuestro pensamiento con el trasplante de la cultura occidental.

³ Hanke Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Ed. Aguilar, 1959.

A. Las ideas sobre el derecho de España al dominio y sobre la guerra justa⁴

Colón llevaba el encargo de no navegar por el espacio reservado por bulas y tratados a los portugueses. Tal vez esta fue la razón que llevó a los Reyes Católicos a buscar el medio de fortalecer sus derechos inspirándose en la ley de las *Partidas*, la ley 9 del título I de la Partida II, que consideraba los casos por los cuales podía obtenerse el señorío del reino. No podía ser por herencia, ni era fácil alegar el libre consentimiento de los naturales, ni por supuesto obtener el poder por matrimonio; en cambio, la cuarta forma de adquisición de dominio era perfectamente viable, es decir, 'por otorgamiento del Papa o del Emperador quando alguno dellos fase Reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer'⁵. Había, pues, que recurrir al Emperador o al Papa, ya que los Papas se las habían concedido a los portugueses para sus empresas de descubrimiento.

Así fue como Alejandro VI hizo lo posible por complacer a los Reyes y el 3 de mayo de 1493, meses después del viaje de Colón, otorgaba la primera bula *Inter cetera*, que significaba la donación del Papa de las tierras descubiertas a los monarcas españoles. En la indicada bula se justificaba la adjudicación en estos términos:

"Entre todas las obras agradables a Dios, es la principal la exaltación y la ampliación de la fe católica a las naciones bárbaras; y habiendo demostrado los reyes su celo católico en la conquista de Granada, era justo facilitarles los medios con objeto de que pudieran seguir su propósito para honra de Dios y propagación del Imperio cristiano 'por el mar donde hasta ahora no se había navegado' 'Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los reyes de Castilla y León ... donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas, tanto las que todavía permanecen desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos señores cristianos...' "⁶

Al mismo tiempo el Papa ordenaba enviasen 'varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas'⁷, y por último concedía a los reyes de España las mismas gracias y privilegios otorgados a los portugueses en sus descubrimientos.

La controversia sobre el derecho de España al dominio se instaura partiendo del problema de conducta de los españoles respecto a los indios y desde la perspectiva de las exigencias de moral y caridad cristianas.

Si las bulas habían sido concedidas para extender la palabra de Cristo y, lejos de hacerlo así, los colonizadores hacían odioso el nombre de cristianos, el derecho otorgado por el Papa al reino de Castilla a dominar las indias carecía de justificación. Por otra reflexión se llegaba al mismo punto. Si los indios son hombres, tienen plenos derechos humanos. Si en nada habían ofendido a los españoles antes de que estos ingresasen al Nuevo Mundo, ¿por qué los españoles habían de ofenderlos? Aflora entonces la duda de la legitimidad de la conquista. La intención fue corregir los abusos que se venían cometiendo; el razonamiento filosófico llevó la cuestión mucho más lejos.

No es sino hasta 1539, cuarenta y siete años después del otorgamiento de las bulas *Inter cetera* que, al explicar Vitoria (1480-1546) su primera *Relectio de Indis*, se da un paso importante desde el punto de vista ideológico.

⁴ Steve Barba, Francisco. "El pensamiento". En *Cultura virreinal*. Madrid, Salvat Editores, 1965, pp. 309-382.

⁵ *Ob. cit.* pp. 311-312.

⁶ *Ob. cit.* p. 312.

⁷ *Loc. cit.*

El pensamiento de Vitoria acerca de la soberanía temporal del pontífice y de la razón que asiste a los indígenas americanos para ser gobernados conforme el derecho de gentes, comienza a manifestarse en la reelección *De Potestate Civili*, que es de 1528, pero se aclara en la primera *De Potestate Ecclesiae* de 1532. En ésta Francisco de Vitoriano duda en afrontar el tema del *Papa Dominus Orbis*, considerándolo como cuento inventado para adular y acrecentar el poder de los pontífices. Por eso llega de un modo tajante a la conclusión: *Papa Non Est Dominus Orbis*. Una vez proclamada esta conclusión, no había por qué aceptar la que negaba capacidad de dominio a los infieles sobre sus propias tierras, y el derecho de los españoles a la conquista de América quedaba por completo en el aire.

Hacia poco habían llegado las primeras nuevas de las sorprendentes hazañas de Pizarro en el Perú, y el sereno juicio de Vitoria tropezaba de un modo rudo con la realidad que era ajena al mundo de sus ideas. Por eso afirmaba en una carta al padre Miguel de Arcos, cuando se refería a las cosas de Indias ‘que se me hiel la sangre en el cuerpo en mentándomelas’. Si venía alguno de los ‘peruleros’ a consultarle algún caso de conciencia respecto a bienes dudosamente adquiridos –dice– ‘no puedo disimular, no digo más sino que no entiendo, y que no veo la seguridad y justicia que hay en ello’⁸. Vitoria sabía que si condenaba, unos se irían a quejar al Papa y otros al Emperador, y lo que realmente sentía lo va expresar así en mezcla de escolástica y latín:

“... huyo cuando puedo de no romper con esta gente. Pero si omnino cogor a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento: Primum omnium yo no entiendo la Justicia de esta guerra, nec disputo si el Emperador puede conquistar las Indias, que praesuppono que lo puede hacer strictísimamente. Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde les debieran hacer la guerra”⁹.

Un año después, hacia diciembre de 1535, dictaba públicamente, aun cuando como de pasada, el corolario de que ‘los cristianos no pueden ocupar por la fuerza las tierras de los infieles si éstos las poseen como verdaderos dueños; esto es si siempre estuvieron bajo su dominación’. Sólo en el curso de 1537-1538, decidió resolver el silencio con un tema relativo a las Indias, que es sólo un fragmento de la reelección *De Temperantia*. Este fragmento anuncia las reelecciones *De Indis* y de *Iure Belli*, resultado de muchos años de meditación y preparación. No parte del derecho de los españoles a poseer las Indias, sino del derecho de los indios a sus propias tierras y, frente a la opinión de la condición servil de los indios, apoyada en la cita de Aristóteles sobre los esclavos por naturaleza, y de los que alegaban su condición de pecadores y de infieles, acaba por proclamar el pleno derecho de los indios a sus tierras, la legitimidad de sus príncipes y el derecho de gobernarse por sí mismos. Después se extiende acerca del derecho de los españoles a ocupar América. Puesto que aquellos bárbaros eran verdaderos señores, es menester indagar por qué título pudieron llegar los españoles a dominarlos. Para ello procede por exclusión, señalando los títulos ilegítimos que solían ostentarse:

- a. Imposible justificar el dominio en el hecho de que el Emperador sea dueño del mundo, porque no lo es ni por razón de derecho divino ni por derecho humano.
- b. Ni tampoco en la circunstancia que el Papa sea monarca universal temporal que pudiera constituir en señores de los bárbaros a los reyes de España, aunque el Papa tuviera tal poder temporal sobre todo el mundo, tampoco podría darlo a los príncipes seculares. Aún cuando goza de un poder temporal en orden a su poder espiritual, es

⁸ Ob. cit. p. 322.

⁹ Loc. cit.

lógico que no tenga poder temporal de ninguna clase sobre los bárbaros ni sobre los infieles porque sobre ellos el poder espiritual es nulo.

- c. El derecho de invención cae por su base, porque los países ocupados estaban habitados por sus propios dueños.
- d. Tampoco es válido el que se obstinen en no recibir la ley de Cristo, ya que el creer es acto de voluntad y el temor disminuye el albedrío. Luego, por la virtud de las armas los bárbaros no pueden moverse o creer, sino fingir que creen.
- e. Ni por autoridad papal pueden los príncipes cristianos apartar violentamente a los bárbaros de los pecados contra la ley natural –antropofagia, sodomía, incesto, etc.– ni pueden castigarlos por ello. Si es claro que el Papa no puede legislar sobre los infieles, tampoco puede juzgarlos ni castigarlos.
- f. ¿Acaso no eligen voluntariamente cuando son ‘requeridos’? No –contesta Vitoria–, porque la elección está viciada por el miedo y la ignorancia.
- g. Vitoria está también contra la razón de dominio, alegando que violaban la ley común y las reglas de la Escritura. Concluye Vitoria diciendo: ‘Basta de títulos falsos e insuficientes. Si no hubiera otros, mala opinión daría de la salvación de los príncipes o mejor de los que les han aconsejado.
¿Qué aprovecha al hombre –dice el Señor– ganar todo el mundo si a sí mismo se pierde?’

Vitoria acepta como únicos títulos legítimos: el derecho a la libre peregrinación por todas partes del mundo y el derecho a la predicación del evangelio. Éstos son la verdadera voluntad y espontánea elección del rey de España.

Por último, Vitoria no se atreve a dictaminar rotundamente sobre un octavo título: la amencia de los indios, su falta de idoneidad para constituir y administrar una república legítima. Acepta a este respecto el protectorado, no para negocio de los españoles, sino para el bien de los que Vitoria considera como sus prójimos, ya que ahí está todo el peligro para las almas y la salvación.

Después de anular todos los títulos ‘legítimos’ no le faltan a Vitoria, sin embargo, argumentos para la justificación de la penetración española en Indias. Es cuando considera la posibilidad de que los indios no quieran tener príncipes españoles, pero, al mismo tiempo, no den motivo a los castellanos para declararles la guerra. En ese caso – dice– ‘Después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias’¹⁰.

El 19 de junio del mismo año –1539– pronunciaba Vitoria la relección sobre el derecho de guerra:

“... no existía injuria, y por consiguiente tampoco causa justa para hacer la guerra; pues no es causa justa la diversidad de religión, ni el ensanchamiento del Imperio, ni la gloria del príncipe, ni cualquier ventaja que por ella pretendiera buscar: la única causa justa consistiría en haber recibido injuria, pero tampoco cualquiera o de cualquier magnitud”¹¹.

Con esto los indios quedaban obligados a respetar los derechos generales que los españoles habían dado a su favor, y según los respetaran o no, se emplearía la guerra.

Vitoria logró elaborar un cuerpo de doctrina escolástica y humanista que representaba la posición de los dominicos de Alcalá con respecto a la penetración española en América. Sus alumnos, Domingo de Soto y Melchor Cano (+1560) en España, Alonso de la Vera Cruz (1504-1584) en México, Bartolomé de Ledesma en el

¹⁰ *Ob. cit.* p. 327.

¹¹ *Loc. cit.*

Perú, la difunden y la extienden en el Nuevo Mundo, constituyéndose en ideología justificatoria de la presencia española en América.

La duda de la legitimidad de la conquista partió de la intención de corregir los abusos que se venían cometiendo contra los indígenas, justamente, por un pueblo cristiano al que se le había encomendado la propagación de la fe a sus semejantes. Se trataba de un problema real, de una situación de tensión respecto al trato que los hombres se deben recíprocamente y a las ideas que sustentaba la ideología humanista cristiana con respecto a las relaciones entre humanos.

B. El debate en torno a la naturaleza y capacidad de los indios

Otra cuestión que planteó la presencia de América al filósofo europeo, y sobre todo al teólogo de la época, fue la indagación en torno al ser y el sentido de la existencia humana, motivada por el hallazgo de otros hombres. La controversia relativa a la naturaleza del indio, aunque se apoyaba en la racionalidad y aptitud del indígena para asimilarse a la cultura occidental, buscaba principalmente aceptar estructuras culturales y de comportamiento humano desemejantes a las del europeo, así como armonizar las relaciones humanas entre conquistadores y conquistados.

El debate teórico, que se desarrollará partiendo nada menos que de Aristóteles, ha de influir en la conceptualización acerca de la naturaleza de los indios y, especialmente, en las opiniones sobre el derecho a esclavizarlos.

Acorde con la doctrina escolástica debía recurrirse a la autoridad de Aristóteles para dilucidar la situación de los bárbaros americanos. En efecto, para Aristóteles:

“La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente”¹².

Este aspecto del pensamiento de Aristóteles es atenuado un tanto cuando reconoce, líneas más abajo, que queda por “considerar ... si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza”¹³.

Este dualismo que Aristóteles establece en su *Política* va a persistir a través del pensamiento antiguo, así Cicerón y Séneca siguen la doctrina de la libertad natural. Esta doctrina, acorde con el pensamiento cristiano, como es lógico, será la que continuarán los padres de la iglesia y la que se proyectará al caso americano.

Sobre este trasfondo ideológico que recogía la tradición filosófica griega, las doctrinas desarrolladas en la Edad Media, así como el pensamiento humanista cristiano, es que se desenvolverá, a partir de la intervención de Montesinos, en la isla La Española en 1511, una seria polémica para encarar el decisivo problema teológico de la condición humana de los indios.

En la junta de Burgos de 1512, Bernardo de Mesa seguía manteniendo la existencia de los dos puntos de partida de la servidumbre aristotélica –legal y natural–. Para él los indios no podían ser siervos de origen legal porque no habían sido

¹² Aristóteles. *Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, Libro I, parte 4, p. 7. (1254 a 7-17).

¹³ *Ob. cit.* Parte 5.

conquistados por las armas, ni de origen natural, pues era imposible que Dios hubiera hecho hombres sin suficiente capacidad para recibir la fe, pero aun aceptando esa capacidad había que reconocer en ellos poca disposición y perseverancia de modo que debían ser regidos por cierta forma de servidumbre.

En cambio el licenciado Gregorio, más extremado calificábalos, según refiere Las Casas: 'Como animales que hablan', y consideraba provechoso para ellos que sirvieran a señor sin galardón ni merced.

De La Española partió esta opinión que llegó hasta México y otras partes de América. Pronto surgió la tesis contraria, sustentada por los que en México habían encontrado indios en un grado relativamente superior de cultura; los franciscanos en México, y los dominicos como Francisco de Vitoria, continuaban la defensa de la capacidad de los indios.

Ninguno los defendería tan apasionadamente como Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Cuando oyó decir que los naturales estaban tan lejos de la escala de la humanidad, que eran incapaces de recibir la fe, afirmó que la opinión era herética e hizo que el caso fuera puesto en claro por los doctos de Salamanca con fray Juan Hurtado al frente, y estos declararon que, en efecto, la pertinencia de tal afirmación podría llegar a merecer la hoguera.

Las Casas insiste ante el César Carlos y la generosa tesis del protector de los indios triunfó al fin en el ánimo del Emperador, quien el 18 de Mayo de 1520 enviaba una cédula afirmando que los indios eran libres y por consiguiente, debían ser tratados como tales e inducidos a aceptar el cristianismo, por los métodos establecidos por Cristo.

Posteriormente Bernardino de Minaya en 1534, vista la opinión opuesta que defendían encomenderos y colonizadores, fue personalmente a Roma para abogar por los indios. Estuvo predicando también en el Perú, vino en compañía de Pizarro 'con dos compañeros religiosos y cuatro indios enseñados'; pero sus puntos de vista no se hallaban de acuerdo con los puntos de vista de los conquistadores. Por eso regresó por Panamá y desde allí viajó a México. Se encontró sorprendido por una provisión de García de Loaysa (Valladolid) que autorizaba vender a los indios como esclavos a voluntad. Minaya se embarcó por Veracruz, mendigando con otro compañero; llegan a Sevilla y de allí pasan a Valladolid, donde trataron de persuadir a García de Loaysa, pero él se mantuvo irreductible. Minaya se fue a pie a Roma y allí logró una entrevista con Paulo III. El Papa que ya estaba informado por el Obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, de su valiente alegato dirigido a Roma hacia 1535, se mostró tan favorable a la causa de los indios que el 9 de junio de 1537 promulgaba la bula *Sublimis Deus*. "Los indios -decía- son verdaderos hombres, no sólo capaces de entender la fe católica, sino deseosos de recibirla. Tales indios ... y todos los que más tarde se descubran por los cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo"¹⁴.

Casi simultáneamente se promulgaban las bulas *Altitudo divini consilii*, del 1 de junio de 1537, relativa al bautismo de los indios y la *Veritas ipsa*, del 9 del mismo mes y año que condenaban su esclavización.

Pero Minaya había pasado por encima del Consejo de Indias y esto molestó al Emperador. Por eso veremos sólo cuatro años más tarde (1541), en las nuevas leyes de Indias, la misma afirmación del Papa, pero a través de la autoridad del Emperador. Las nuevas leyes de Indias afirmaban que: '*los indios, hombres libres, deben ser tratados como tales*'.

Pero esto no significó que no quedaran partidarios de la tesis contraria. No hay que olvidar que el mismo García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias y Arzobispo

¹⁴ Steve Barba. *Ob. cit.* p. 347.

de Sevilla, que había autorizado a vender como esclavos a los indios, que no había querido escuchar a Bernardino de Minaya en sus ideas a favor de los indios, había animado a Ginés de Sepúlveda en la redacción de su *Democrates Alter*. (En 1548 Las Casas hace gestiones para impedir la publicación del *Democrates Alter* que sostiene la 'esclavitud natural de los indios'). Sepúlveda era editor de la *Política* de Aristóteles, con quien estaba identificado en el pasaje en el cual se afirma que el ser humano que por su naturaleza pertenece no a sí mismo, sino a otro, es por naturaleza esclavo. Sepúlveda se enfrentó por entonces con los indios, de quienes pensaba que eran hombrillos en los que apenas es dable encontrar vestigios de humanidad: sin ciencias, sin letras, sin historia –salvo cierta vaga reminiscencia conservada en pinturas–, sin leyes, sin propiedades. Veía gran diferencia entre ellos y los españoles, inteligentes y bravos; y no le parecía contrario a la justicia ni a la religión cristiana repartir indios a españoles rectos y prudentes, por las ciudades y por los campos, para su educación religiosa y moral.

Por su parte Las Casas, quien al tropezar por primera vez en 1519 con la tesis aristotélica había afirmado que el filósofo fue un gentil, más tarde no se atrevió a refutarlo en este punto. Se limitó a afirmar que los indios no eran calificables entre los esclavos por naturaleza, y para probarlo escribió la *Apologética historia*, en que exaltaba minuciosamente el carácter, la belleza y las costumbres de los indios influidos por el clima y la posición favorable de las estrellas. Las Casas senta teorías de marcado sabor aristotélico tomista para hacer entrar dentro de ellas a los indios con ventaja. Acepta la lucha dentro del círculo de ideas de Sepúlveda, para oponérsele con un punto de vista más amplio. Procura, remontándose a la historia y a las costumbres de la antigüedad, que la historia y las costumbres de los indios queden en mejor lugar. Naciones que pueden ser comparadas con las antiguas y obtener ventajas en la comparación no pueden estar comprendidas por hombres esclavos por naturaleza.

Las Casas llega hasta la rotunda afirmación de que 'todos los pueblos del mundo son hombres', triunfando así, en última instancia, una concepción humanista de carácter universal y de tipo cristiano.

Francisco de Vitoria comparte con las Casas su postura favorable a los indios. Tiene como ventaja ser sistemático y no participa de su apasionamiento. Para Vitoria los indios no son en realidad idiotas sino incultos; el problema se debe, en gran parte, a su ineducación. Lo mismo sucede con los europeos, entre quienes pueden encontrarse hombres que parezcan bestias, pero suponiendo que los indios lo fueran (idiotas), ni el motivo de idiotez podría en este caso alegarse para afirmar que los bárbaros no son dueños de sí mismos.

Esto es así porque Vitoria como las Casas interpretan a Aristóteles con la mejor voluntad. Según Vitoria, Aristóteles no quiso decir que los débiles de mente fueran esclavos por naturaleza y que carecieran del dominio sobre sí mismos, sino que los que carecen del dominio de sí mismos son los siervos civiles. Forzando la interpretación, Vitoria no acepta de lleno que Aristóteles haya afirmado que algún hombre pueda ser esclavo por naturaleza. Lo que según Vitoria afirma Aristóteles es que los débiles de mente tienen necesidad de ser regidos y gobernados por otros, y les resulta ventajoso someterse, como el hijo al padre, como la esposa al esposo.

Por eso, aun en el supuesto de que los indios fueran tan incapaces como algunos dicen, no se podía negar que tuvieran capacidad de dominio, ni se les podía contar en el número de los siervos civiles. Sólo que de esa incapacidad puede originarse algún derecho para someterlos a tutela. Así convierte Vitoria el título 'clase de barbarie' en el concepto cristiano de amor al prójimo a través de la tutela.

Entre los teólogos y juristas más sobresalientes, que se refieren al problema de la servidumbre desde la perspectiva aristotélica, hay que citar a: Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, José de Acosta y Solórzano y Pereira.

Domingo de Soto en *De institutia et iure* sostiene que ningún derecho puede derogar al natural, pues éste afirma que todos los hombres nacen libres.

Pero, como ya distingue Aristóteles en el Libro I de la *Política*, hay dos clases de servidumbre: la natural y la legal.

La natural consiste en el dominio ejercido por el hombre de ingenio elegante (inteligente) sobre el rudo (bruto); la legal se origina, en cambio, por venta o por guerra. Ciertamente que Dios hizo libres a los hombres, pero éstos pueden entrar en servidumbre impulsados por la miseria o para conservar su vida. Cuando el vencido es esclavizado, esta esclavitud se origina en la misericordia porque evita la muerte.

Pero hay grandes diferencias entre las dos especies de servidumbre (la natural y la legal). La servidumbre natural no corresponde a lo que de primera intención puede pensar el hombre. El siervo por naturaleza es libre, y hombre por derecho propio, y es siervo por su bien a quien el señor enseña y protege.

En Soto, a través de Vitoria, el Aristóteles de la *Política* se ha cristianizado aún más. Vitoria había distinguido la servidumbre natural de la legal; Soto las separa aún más, hasta llegar a afirmar que el contenido de la servidumbre natural no corresponde al nombre que se le da.

Fernando Vázquez de Menchaca, contemporáneo de Soto, en su *Illustrium controversiarum* se muestra conforme con Soto. Hay una servidumbre del obtuso a favor del prudente basada en el derecho natural, pero esta servidumbre no implica abdicación de la voluntad. Al obtuso la servidumbre le es útil; al siervo propiamente dicho le es nociva comparable con la muerte: la servidumbre natural, por consiguiente, no es tal servidumbre porque no infiere daño, antes beneficia.

Soto había afirmado que el contenido de la servidumbre natural no corresponde al nombre; pero en Menchaca la separación entre ambas servidumbres ha avanzado hasta el punto de que la natural deja de considerarse servidumbre para convertirse en tutela.

Por otra parte, el pensamiento de Aristóteles aparece cada vez más invertido. Para Soto la servidumbre natural aporta algún bien al que no se sabe regir por sí mismo, pero en su casi totalidad el beneficio va a parar al señor. Para Menchaca, el beneficio redundaba definitivamente en favor del rudo.

José de Acosta, a diferencia de los anteriores –estuvo 17 años en el Perú de donde salió en 1585, permaneció en México tres años y regresó a España en 1588– al teorizar puede basarse en un conocimiento personal de los hechos. En *De procuranda indorum salute* distingue tres clases de bárbaros:

Primera clase: los que poseen más altas culturas; segunda clase: los peruanos y los mexicanos; tercera clase: los hombres silvestres, parecidos a las fieras.

Es Acosta partidario de la tesis que considera al indio americano como *hombre libre* y así lo manifiesta “la ley real ... a todos los indios los ha declarado libres ... Con la cual ley queda demostrado que ningún derecho de guerra se concede a los nuestros a causa de la barbarie y ferocidad de los indios por grande que sea ... Y porque con leyes divinas y humanas hemos echado por tierra todas las causas de hacer la guerra a los indios”¹⁵.

Aristóteles y su teoría de la servidumbre natural, aun cuando citados, se hallan un poco al margen. El filósofo es interpretado por Acosta con gran libertad, y sobre la tradición escolástica comienza a regir el buen sentido del cristianismo humanista reformista; la concepción moral del hombre que presenta Acosta queda formulada en términos de libertad, porque entiende que ya no cabe denominar al hombre como “siervo por naturaleza” de acuerdo con la concepción aristotélica:

¹⁵ Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* (Predicación del Evangelio en las Indias). Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos S.J. Madrid, Colección España Misionera, 1952, Libro II, cap. VII, p. 168.

“... tomado del mismo filósofo, sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehusan servir, es más oscuro e infunde sospecha de que no proviene de razón filosófica, sino de la opinión popular. Puede, sin embargo, entenderse rectamente, si es que también en este punto se ha de mantener religiosamente la autoridad de Aristóteles, diciendo que es justo decretar la guerra contra los bárbaros que no quieren servir, si se trata de bárbaros que no tienen república ni magistrados ni leyes, antes como fieras vagan sin asiento ni gobierno estable; de los cuales es bien sabido que los hubo en la antigüedad y los hay ahora engran muchedumbre. Mas la guerra contra éstos no ha de consistir en llevarles la muerte y servidumbre de todas maneras, sino en una fuerza moderada con que se determinen a vivir como hombres y no como bestias. Y si Alejandro Magno, atraído por el deseo de mando, quiso llevar las banderas macedónicas por todo el mundo, no hemos de cuidarnos demasiado de lo que Aristóteles le dijo más bien adulando que filosofando”¹⁶.

Considera así Acosta al hombre americano como “hombre libre”. Sin apartarse de Aristóteles lo interpreta, en última instancia, como un filósofo interesado en justificar teóricamente las conquistas de Alejandro Magno, que compara con el afán de expansión de los dominios españoles llevados a cabo por el “Emperador” Carlos V.

Es así comprensible que Toledo recibiera instrucciones de detener la prédica del clero que defendía los derechos del indio en el virreinato del Perú, y es también cuestión demostrada históricamente las fricciones entre Acosta y el representante del rey de España.

Las luchas entre Acosta y Toledo son representativas de la tensión entre la teoría que manejaban los teólogos evangelizadores en América y el ordenamiento político que se dictaminaba desde España para beneficio de la corona y del conquistador. En las luchas entre Acosta y Toledo triunfaría Toledo, con lo cual la teoría humanista cristiana de alta consideración antropológica tuvo que ceder a las determinaciones de la estructura de gobierno establecido a través de la institución virreinal¹⁷.

Como es posible apreciar, la discusión acerca de la guerra justa y de la naturaleza esencialmente humana del hombre americano ha llegado a su clímax, pero los intereses de la corona y del conquistador habrían de primar sobre las teorías, así, *ni el hombre americano sería considerado como siervo por naturaleza ni tampoco sería un hombre enteramente libre*.

Quedaba ahora pendiente, para la corona española, la elaboración del cuerpo jurídico que asegurase definitivamente el dominio político en sus posesiones americanas. Esta labor fue encargada a Solórzano y Pereira, jurista español del siglo XVII. En lo que respecta a los temas que venimos analizando, el pensamiento de Solórzano y Pereira puede considerarse como la síntesis de la controversia. Tanto en su *Disputationes de indiarum iure*, como en su *Política indiana*, plantea primero el argumento menos favorable a los indios, es decir, que el dominio sobre sus tierras se estableció con justicia, por ser bárbaros e incultos y apenas merecer el nombre de hombres, de modo que era preciso reducirlos a vida política con objeto de hacerlos capaces de recibir la religión cristiana. Así pues, considera directamente a Aristóteles, sin disfrazarlo ni paliarlo con interpretaciones. Aristóteles piensa –dice Solórzano y Pereira– que los bárbaros son siervos y esclavos por naturaleza, y que es justa la guerra que se les hace para obligarlos a obedecer a los más prudentes.

Planteando el segundo argumento, el favorable a los indios, Solórzano y Pereira dice que otros autores no están de acuerdo con que la calidad de bárbaros sea suficiente para justificar la guerra y la desposesión, porque en ninguna parte se hallaron hombres

¹⁶ Ob. cit. Cap. V, pp. 157-158.

¹⁷ Rivara de Tuesta, María Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima, Ed. Universo, 1970, pp. 56-58.

que pudieran ser tenidos por bestias y porque la contraria opinión estaba condenada por la bula de Paulo III. No se debe hacer guerra a los bárbaros, sino velar por ellos procurando elevarlos. Santo Tomás y su escuela entienden así la doctrina de Aristóteles acerca de la servidumbre que los ignorantes deben a los más sabios; por ello cualquier hombre con luz de razón puede ser cultivado con paciencia, pero su servidumbre debe ser entendida más bien en beneficio de los inferiores que en provecho de los superiores. La guerra –piensa este grupo de tratadistas– sólo es lícita cuando se trata de bárbaros furiosos y depredadores. Como piensa Las Casas, dice Solórzano y Pereira, la doctrina de Aristóteles no debe aceptarse si es contraria a la ley y a las costumbres cristianas.

Luego de estos dos argumentos da su opinión: en efecto en el Nuevo Mundo no se encuentran bárbaros con características infrahumanas, pero sí grupos silvestres desnudos antropófagos. Por eso considera, como Acosta, las tres clases de bárbaros. En la segunda están comprendidos mexicanos, peruanos y chilenos, quienes cree deben ser gobernados política y no despóticamente, porque son libres por naturaleza, aun cuando siempre encaminándolos a la religión y a una vida mejor.

En este sentido –dice Solórzano– la doctrina de Aristóteles es peligrosa si se toma a la letra, y en este aspecto debe juzgarse falsa. Por último, en lo que se refiere a los indios sin cultura, podrán y deberán ser dominados, pues si hay que hacerlos cristianos, primero habrá que hacerlos hombres. Aquí tiene vigencia la doctrina de la servidumbre aristotélica, pero siempre enderezada al bien y utilidad de los ignorantes.

El argumento de la tutela civilizadora y religiosa encubrió la problemática de la justificación del dominio de España en América, y el trato igualitario que la ley otorgaba al súbdito americano. Tradición filosófica de un lado, *praxis* tangible del otro. Podríamos así afirmar que la tradición filosófica española frente a la realidad americana, dentro del contexto de la transculturación, fracasó y tuvo que crear y dar origen a una ideología que sirvió para justificar el dominio y tutelar al aborigen. Y esto fue así porque el modelo, el molde que teóricamente existía como concepción filosófica fue imposible de aplicar sin los respectivos reajustes que le imponía la realidad. Todo esto fue posible por la política que la corona española llegó a elaborar y que persiguió, fundamentalmente, extender sus dominios en América al mismo tiempo que mantener como súbditos de la Corona tanto a los españoles emigrados a América como a sus nuevos vasallos de ultramar. Lo que haría realizable este proyecto de unión política sería la evangelización.

En conclusión, el pensamiento filosófico humanista que fundamentó el debate fue de alta consideración antropológica, pero la realidad y los intereses de la Corona y de los conquistadores sometieron a los aborígenes a un nuevo sistema de servidumbre y tutelaje que representa un avance frente a la tesis escolástica aristotélica de la esclavitud connatural al hombre. Igualmente –y este es un punto de importancia estrictamente filosófica– Aristóteles ha sido puesto en cuestión y ha sido refutado tajantemente desde una dimensión humanística. Se ha librado, pues, una batalla importante contra el filósofo griego y su sistema que permanecía inmovible. Es importante puntualizar que a partir del debate y de los ataques a que fue sometido Aristóteles, a la luz de las ideas humanísticas, comenzará a ser examinado sistemática y frecuentemente desde la perspectiva de los nuevos aportes filosóficos hasta perder su sitio frente a las concepciones de la filosofía moderna.

C. La evangelización

Otra consecuencia importante del debate estriba en que probada la capacidad racional del indígena se debía atender, de acuerdo con la bula de concesión, a su cristianización. La formulación ideológica humanista que acabamos de examinar significó una base doctrinaria para las urgencias prácticas de dominación política y económica,

pero la finalidad evangelizadora dio, a su vez, origen a un poderoso instrumento de penetración en América. La corriente erasmista vivificó y continuó la influencia renacentista española representada por Nebrija con motivo de la necesidad de incorporar al mundo cristiano al natural americano. Al mismo tiempo que se elaboraban los vocabularios y gramáticas se imprimían doctrinas y sermonarios en idiomas indígenas¹⁸. Si detrás de vocabularios y gramáticas es patente la influencia de Nebrija, en las primeras doctrinas, catecismos y sermonarios son evidentes los contenidos erasmianos. Hay un ideal para la nueva iglesia americana en el cual está siempre latente el deseo de fundar una entidad religiosa, con fines de asimilación del aborigen americano a la cultura occidental, influida y renovada por la crítica reformista de Erasmo.

En este programa de cristianización para México al Obispo Zumárraga le fue muy provechoso el *Enchiridió*n en su parte moral, ya que Erasmo había ejemplificado la lucha contra los pecados, fijándose en algunos con más detalle –codicia, soberbia, ira, etc.–. Sus análisis le parecen excelentes a Zumárraga para moralizar a los pobladores de Indias. La adaptación es fácil: en vez de referirse a los frailes mendicantes en España, señala a los españoles que vienen a Indias en busca de riqueza.

Zumárraga usa la *Paraclesis* de Erasmo como conclusión a la doctrina que compone entre 1543-44, doctrina que emplea en su programa de cristianización. La *Doctrina breve*, en la que no aparece el nombre de Erasmo, señala, sin embargo, un momento notable de la influencia del evangelio erasmista en el Nuevo Mundo. En 1545- 46, Zumárraga publicó un nuevo catecismo; esta vez se trata de una copia de Constantino y tampoco se menciona al autor. El catecismo en referencia no alude al primado Pontífice, ni se acuerda del purgatorio, no menciona las indulgencias, no nombra a la Virgen, ni recomienda la invocación de los Santos. También aprovecha Zumárraga la parte moral del *Enchiridió*n en los análisis que invitan al examen de conciencia: “Si no, dime, si tú soloposeyeses todo cuanto oro y cuantas perlas y piedras hay en estas Indias y en el mundo todo, ¿por ventura sería por eso tu alma un solo pelo mejor?”¹⁹.

Prohibidas por la Inquisición la lectura de las obras de Erasmo y la *Summa* del doctor Constantino Ponce de la Fuente, condenadas, igualmente, las obras de Valdés, continúan circulando en América sin traba alguna las obras de Zumárraga. La sencillez evangélica las caracteriza como el método más práctico para llegar a las inteligencias de los indios y alejarlos de la confusión del antiguo culto.

D. Las utopías

Las organizaciones político-sociales indígenas inspiraron muchas de las utopías europeas a partir del siglo XVI y este es otro aporte de América al pensamiento universal. En el Nuevo Mundo otra manifestación ideológica a que da lugar la evangelización son las *utopías*²⁰. El erasmismo no fue la única manifestación del espíritu de religión interior y

¹⁸ Fue México la primera ciudad colonial española que tuvo imprenta, desde 1538. Zumárraga publica en 1539 la *Breve y compendiosa doctrina Christiana* en lengua mexicana y castellana. La imprenta fue introducida al virreinato del Río de la Plata por los jesuitas a fines del siglo XVII. De dichas prensas salieron las primeras cartillas y catecismos en guaraní. En el Perú la tuvo Lima, desde 1584. Además existían algunas imprentas clandestinas, como la de Juli-pueblo del arzobispado de la Paz, a orillas del lago Titicaca y perteneciente a la Compañía de Jesús. Su principal función fue la impresión de cartillas y catecismos en las lenguas de los autóctonos americanos. Así en Lima en 1584-1585 se editan: *Doctrina christiana*, *Confesionario para los curas de indios* y *Tercero catecismo*, en edición trilingüe –castellano, quechua y aymara–. En México también se traduce el catecismo a las lenguas maya, zapoteca, tarasca, mixteca, etc. Los misioneros se preocuparon mucho por aprender las lenguas nativas y redactaron vocabularios y diccionarios de las mismas.

¹⁹ Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1950, Tom. II, Apéndice, p. 449.

²⁰ Esteve Barba. *Ob. cit.* pp. 354-357.

sencillez evangélica que circuló en América. Las ideas y los sentimientos reformistas que existían en España vieron en América el ambiente más propicio para su realización. La orden franciscana, que desde su fundación predicaba la vuelta a la pobreza y a la sencillez, vio edificarse, a través de la enseñanza evangélica a los indígenas, una nueva cristianidad a base de unas cuantas sencillas ideas.

Un mundo integrado por gentes ingenuas y primitivas, como se calificaba dentro de este contexto ideológico a los naturales americanos, con costumbres y modos de vida sencillos, incitó el celo apostólico de estos misioneros. Coadyuvó, igualmente, como trasfondo ideológico, el mito de la edad de oro que el renacimiento, resucitando las concepciones clásicas, había vuelto a la superficie de la historia y que hicieron ver a frailes y prelados al Nuevo Mundo como el espacio más adecuado para la realización de la leyenda.

¿No podría, por consiguiente, surgir allí, de aquellos pueblos que parecían estacionados en la edad dorada, una nueva cristianidad mucho mejor y menos contaminada que la vieja cristianidad de Europa? En Europa ser cristiano viejo era timbre de orgullo; en cambio, para los frailes misioneros era mucho más estimable la religión de los nuevos cristianos indios, ya que a diferencia de la religión del cristiano nuevo europeo, la de los indios no procedía de judíos ni de moros, ni como la religión del cristiano viejo estaba contaminada de todos los vicios que la herencia de una larga civilización, con su secuela de reprobables costumbres, le había dejado.

En este sentido los evangelizadores llevaron su celo apostólico y pedagógico a considerar que el acceso al castellano debía evitarse y que la evangelización debía realizarse en las lenguas aborígenes. Era esta una forma de aislar al nuevo rebaño del mal ejemplo de los viejos cristianos y de impedir que los aborígenes se contaminasen con las concepciones viciadas de los europeos. Así, dentro de su natural pureza, su cristianismo sería un cristianismo primitivo, y las Indias habrían servido para llevar a su realización una idea tan propugnada en la vieja Europa.

Los sentimientos pre-reformistas, que tenían en las lecturas sobre la edad de oro su fuente de inspiración, tienen otra vertiente, la utópica, que sueña con restablecer la edad de Saturno en cierto modo, construyendo una sociedad sobre la base de la pura razón. En realidad, las tres posturas son paralelas entre sí. La vuelta a la pobreza y a la sencillez, con que sueñan los franciscanos, se conjuga con la disconformidad respecto al mundo tal cual se da, lleno de errores y de desviaciones acumulados en el proceso histórico, y este modo de ver la crisis del siglo llama la atención hacia los dichosostiempos del pasado que tanto preocupa a los poetas. Esa edad sin malicia, ingenua y sencilla les parece reencontrada en América.

La utopía de Tomás Moro, inspirada en las organizaciones político-sociales indígenas del Nuevo Mundo, fue leída en España donde se sintió su influencia. A América también pasaron sus ideas pero no como simple lectura, sino que pasó al plano de la realidad en manos de un obispo de Mechoacán: Don Vasco de Quiroga, nombrado oidor de la Nueva España en 1530, proponía ordenar la vida de los naturales reduciéndolos a poblaciones. Estudia la organización ideal de Tomás Moro y encuentra que en las "islas" recién descubiertas es posible atribuir inocencia natural a los aborígenes. Concibe así sus hospitales de Santa Fe, en los que quedan prefigurados las reducciones jesuíticas de Paraguay. Quiroga veía posible que los nuevos cristianos que de allí surgieran constituyesen, a modo de primitiva iglesia, una nueva sociedad. Para él, como para otros religiosos, se trata de cristianizar a los naturales de América aprovechando sus buenas cualidades²¹.

²¹ "El indio es maleable; es, para decirlo con sus palabras, gente dispuesta y de cera, con la que acaso fuera posible 'reformular y restaurar y legitimar ... la doctrina y vida cristiana y su santa simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta renaciente Iglesia, en esta edad dorada, entre estos

La idea de Quiroga es que la agrupación orgánica que está experimentando puede salvar a los indios de la miseria, de la dispersión y de la tiranía del conquistador; la vida económica de la comunidad ha de quedar encausada sobre la base de un trabajo diario de seis horas y enseñanza cristiana. Este viene a ser el ideal de la iglesia nueva en América, en el cual está latente el deseo de formar una entidad religiosa con fines de asimilación del buen aborigen americano, tal como lo intentó Bartolomé de las Casas en su ensayo pacífico de la Vera Paz.

Esta vertiente utópica contribuyó a llenar de contenido teológico las formas legales que se referían al ordenamiento de la nueva sociedad y a ella le debemos el carácter vernacular de las comunidades indígenas que aún persiste. En verdad, la persecución del bien común se vio complicada por la existencia de una colectividad dividida entre “españoles” e “indios”, pero el separatismo oficial de la Colonia concordaba perfectamente con la hostilidad o suspicacia instintivas o basadas en la experiencia del indio contra el blanco, pero sobre todo en el caso del sur del continente perpetuaba la forma ancestral de vida estructurada sobre la base de la comunidad familiar o *ayllu* existente en el Tahuantinsuyo²².