

Presencia de la escolástica en la historia de las ideas políticas hispanoamericanas. Charcas como centro de reflexión moral sobre el Estado (siglos XVI y XVII)

The presence of scholasticism in the history of Hispano-American political ideas. Charcas as a centre of moral reflection on the State (16th and 17th centuries)

La présence de la scolastique dans l'histoire des idées politiques hispano-américaines. Charcas comme centre de réflexion morale sur l'État (XVI^e et XVII^e siècles)

Andrés Orías Bleichner
Universidad de Ginebra
orias@bluewin.ch

Fecha de recepción: 03-03-23

Fecha de aceptación: 15-04-23

Resumen

Las doctrinas de los círculos letrados establecidos en Charcas tuvieron un efecto importante durante las controversias filosóficas y políticas a lo largo de la expansión del Imperio español en América, en los siglos XVI y XVII. Estas doctrinas estaban sustentadas principalmente en la llamada segunda escolástica y buscaban responder a problemas políticos concretos. El

reconocimiento o la negación de la libertad natural de los nativos americanos, las reducciones toledanas o la utilización obligada de su fuerza de trabajo en las minas de Potosí (la mita) produjeron debates, pero también suscitaron la búsqueda de alternativas políticas que respetasen los derechos de estos pueblos y sus propias instituciones. La búsqueda de implantar eficazmente la jurisdicción de la Corona española en América y la consideración de modos morales de aplicación de la razón de Estado suscitaron la escritura de obras de alcance euroamericano y también la promulgación de normas que permitieron la fundación de las reducciones jesuitas como formas políticas heterotópicas bajo la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas.

Palabras clave: Charcas, escolástica, libertad natural, mita, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, jesuitas, José de Acosta, reducciones, Argentina, Bolivia, Paraguay, Perú

Abstract

The doctrines of the erudite circles established in Charcas had an important effect during the philosophical and political controversies throughout the expansion of the Spanish empire in America, in the sixteenth and seventeenth centuries. These doctrines were mainly based on the so-called second scholasticism and sought to respond to concrete political problems. The recognition or denial of the natural freedom of the Native Americans, the Toledo *reducciones* or the compulsory use of their labour force in the mines of Potosí (the *mita*) produced debates, but also gave rise to the search for political alternatives respectful of the rights of these peoples and their own institutions. The quest to effectively implant the Spanish crown in America and the consideration of moral ways of applying the reason of State prompted the writing of works of Euro-American scope and the enactment of regulations to allow the foundation of Jesuit *reducciones* as heterotopic political forms under the jurisdiction of the royal *audiencia* of Charcas.

Keywords: Charcas, scholasticism, natural freedom, mita, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Jesuits, José de Acosta, reductions, Argentina, Bolivia, Paraguay, Peru

Résumé

Les doctrines des cercles savants établis à Charcas ont eu un effet important sur les controverses philosophiques et politiques pendant l'expansion de l'empire espagnol en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles. Ces doctrines basées principalement sur ce que l'on appelle la seconde scolastique cherchaient à répondre à des problèmes politiques concrets. La reconnaissance ou la négation de la liberté naturelle des Amérindiens, les *reducciones* mises en œuvre par Toledo ou l'utilisation forcée de leur force de travail dans les mines de Potosí (la *mita*) ont suscité des débats, mais aussi la recherche d'alternatives politiques respectueuses des droits de ces peuples et de leurs propres institutions. La recherche d'une implantation effective de la juridiction de la couronne espagnole en Amérique et la réflexion sur les modalités morales d'application de la raison d'État ont suscité la rédaction d'ouvrages de portée euro-américaine, ainsi que la promulgation de normes qui ont permis la fondation des *reducciones* jésuites, en tant que formes politiques hétérotopiques placées sous la juridiction de l'*audiencia* royale de Charcas.

Mots-clés : Charcas, scolastique, liberté naturelle, mita, Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Jésuites, José de Acosta, *reducciones*, Argentine, Bolivie, Paraguay, Pérou

Introducción

Los controversias filosóficas y políticas que tuvieron lugar durante la expansión del Imperio español en América, en los siglos XVI y XVII, estaban sustentadas principalmente en la llamada segunda escolástica, cuyos métodos permitieron cuestionar la legitimidad de los comportamientos de los europeos con los habitantes del Nuevo Mundo. Los principios formulados en aquel momento son hoy considerados el fundamento de lo que llamamos derecho internacional. Sus más notorias figuras, el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617)¹, recurrieron

1 «And yet the two main pillars of what was to become classical international law in the eighteenth century—natural law and the law of nations—were both part of the theologians' teachings of moral philosophy, especially with the Dominicans and later the Jesuits. Examining the two concepts handed down from Antiquity, Thomas Aquinas assigned them distinct places in his system of legal norms, while fathoming their respective grounds of validity. His endeavours were continued by his sixteenth-century Spanish followers, who set out to explore the 'internationalist' dimensions of the Protean concept of *ius gentium*. Two

a los autores clásicos greco-romanos, las sagradas escrituras judeocristianas y las autoridades teológicas para responder a los desafíos que presentaba la implantación de un imperio europeo cristiano en una extensa e inexplorada tierra de «infielos» americanos que vieron sus propias instituciones y normas políticas alteradas o destruidas. Temas como la licitud de la guerra, los métodos de conquista, los justos títulos y la esclavitud ocuparon a numerosos pensadores escolásticos, cuyos textos empujaron a la monarquía española a renovar su aparato normativo, promulgar las Leyes Nuevas y poner límites al desafuero de conquistadores y encomenderos, en varias tentativas de corrección virtuosa del comportamiento de estos agentes del Estado imperial.

Si bien conocemos a las figuras predominantes en Europa, ¿qué papel verdadero tuvieron en ese proceso de reflexión los círculos letrados establecidos en las nuevas ciudades en Indias? Ciertamente, el más célebre fue Bartolomé de Las Casas (1474-1566), que llegó con Cristóbal Colón y después vivió en las Antillas y Mesoamérica en un contexto de primeros contactos violentos e invasivos. Sus consideraciones principales eran claramente escolásticas, pues estaban fundadas en Aristóteles y en la teología². Su defensa de los derechos de los habitantes nativos de las Indias Occidentales tuvo un eco muy importante, dentro y fuera de España. Sin embargo, en América del Sur la colonización engendró rápidamente nuevos desafíos, en particular la desarticulación del Imperio inca, la explotación desenfrenada de las minas de Potosí, la imposición toledana del trabajo forzado (mita) y el agrupamiento obligatorio de indios en nuevos pueblos (reducciones). Por lo tanto, cabe preguntarse: ¿qué incidencia tuvieron los pensadores escolásticos del Virreinato del Perú, y en particular de Charcas, en la dinámica de ideas que buscaban dar un fundamento político a la expansión imperial española y al surgimiento de una nueva sociedad en las Indias Occidentales?

En este artículo procederemos en dos partes. Esbozaremos primero los hechos principales que agitaron Charcas en aquel período fundacional, cuando

names stand for the most significant contributions to its clarification: Francisco de Vitoria and Francisco Suárez. The latter in particular decisively shaped the concept by cutting it down to a specifically interstate law of customary origin, supposed to complement the all-too-general principles of natural law in governing the intercourse of nations. Considerably developed by Grotius, this twofold law of nature and nations was also to lie at the bottom of his treatise on waging war and making peace» Besson y D'asprenmont, 2017, p. 18.

2 Consideraciones aristotélicas: los indios americanos son seres racionales, libres y dueños legítimos de su tierra, por lo tanto, la esclavitud por naturaleza no es aplicable. Consideración teológica: los indios son *Imago Dei* y merecen ser cristianizados.

una monarquía exógena se instalaba en América del Sur. Presentaremos después, de manera resumida, las ideas de algunos autores que intervinieron en la esfera pública y dejaron escritos que reflejan el pensamiento político que los guiaba. No haremos un inventario, pues en este breve espacio no tenemos esa pretensión, pero intentaremos discernir el contenido de los principios proclamados públicamente, a partir del siglo XVI, por pensadores que respondieron a los desafíos morales que emergían en la administración de la vasta jurisdicción de Charcas³. Por lo tanto, nuestra *ratio materiae* será el pensamiento filosófico y político que fundamentó la construcción estatal en Hispanoamérica; la *ratio loci* será la jurisdicción territorial de Charcas; la *ratio temporis* serán los siglos XVI y XVII.

Una aclaración preliminar es necesaria. Como nos situamos en un ámbito de Antiguo Régimen hispánico, el Estado al que nos referimos es el Imperio español durante su expansión colonial en territorio americano. En consecuencia, sus elementos constitutivos son el monarca, el aparato administrativo centralizado, el aparato de recaudación de fondos y la fuerza armada imperial. A estos componentes centrales del Estado se añade la institución del Patronato Regio, un privilegio concedido por el papado a la monarquía española, que reconocía la tutela del poder civil sobre la Iglesia católica. Es decir que el rey, señor temporal, tenía el privilegio de autorizar y supervisar las designaciones de clérigos y las infraestructuras de los agentes de asuntos espirituales. En América, esta institución se implantó con el nombre de Real Patronato Indiano para autorizar y financiar construcciones, congregaciones y misiones. También los concilios eclesiásticos americanos se realizaron bajo la vigilancia de virreyes y audiencias reales. Finalmente, las audiencias dirimían los conflictos eclesiásticos. Si en la práctica esto implicaba un cierto sometimiento de la Iglesia al poder civil, también permitía que los religiosos obtuvieran prerrogativas, apoyo y recursos financieros. Con ese propósito, el papa emitió bulas a favor de la monarquía española a cambio del apoyo a la evangelización.

3 Establecida por Felipe II en 1558, y formalmente instalada con la llegada del sello real el 7 de septiembre de 1561, la Audiencia de Charcas fue un tribunal y consejo político al mismo tiempo, con una amplia jurisdicción territorial: Chuquisaca, Potosí, La Paz, Oruro, Cochabamba, Tarija y Santa Cruz de la Sierra, los puertos de Arica y Cobija y los corregimientos de Atacama y Lípez en el Pacífico, la gobernación de Tucumán, Juríes y Diaguitas, las reducciones jesuitas de Paraguay, Moxos y Chiquitos en la selva, así como la ciudad-puerto de Buenos Aires en las costas atlánticas. En diferentes periodos, Cusco también estuvo bajo su jurisdicción (1563-1568 y 1573-1787). Sobre el núcleo territorial de Charcas se creó la República de Bolivia en 1825.

Ahora bien, a principios del siglo XVI, las autoridades coloniales, civiles y eclesiásticas se vieron confrontadas a la tarea de reflexionar sobre los principios que debían guiar su propia conducta y el comportamiento de los vasallos – españoles e indios– en un campo de interacción política completamente nuevo para todos ellos. Estos pensadores se encontraban ante sociedades extraeuropeas radicalmente novedosas, con instituciones y jerarquías propias, con diversas formas de desarrollo político, cuya integración al Estado imperial era un desafío. Como funcionarios de un proceso de colonización requerían de instrumentos normativos y valorativos para aprehender ese *Nuevo Mundo* antes de actuar. Para los asuntos jurídicos disponían del *ius commune* y un entramado de leyes diversas⁴, para los asuntos de naturaleza política y filosófica el aparato conceptual que tenían al alcance era la escolástica.

Las respuestas fueron diversas según las regiones. En Charcas emergieron muy temprano dos escuelas de pensamiento político como una prolongación de las controversias de Burgos (1512) y Valladolid (1550-1551)⁵. En la primera estaban aquellos que, recurriendo a una perspectiva aristotélica, justificaban el tutelaje de los nativos, considerados bárbaros pero aptos para el trabajo forzado en beneficio del Estado imperial. En la segunda se manifestaban los que, recurriendo también a una perspectiva aristotélica *a contrario*, proclamaban la libertad por naturaleza de los nativos y por consiguiente el necesario respeto de sus derechos e instituciones prehispánicas, que consideraban «de mucha policía», lo que demostraba que eran gente capaz de acceder al cristianismo

4 «En la monarquía hispánica existía, sí, un derecho común, que no era español (todavía no había nacido), ni siquiera castellano (a pesar de su creciente expansión), sino romano-canónico, denominado común desde tiempos medievales por serlo de todo el occidente cristiano. A pesar de haber perdido la vitalidad que tuvo en otros siglos, este derecho era todavía el único que se estudiaba en las universidades a finales del siglo XVII y, a través de los juristas, seguía estando presente en la vida de los reinos. Aquí convivía con otro derecho, el propio de cada reino, al que alimentaba con su sabiduría antigua, pero ante quien iba perdiendo, de manera progresiva e irreversible, el protagonismo de otro tiempo» (García Pérez, 2003, pp. 67-68).

5 El dominico Antonio de Montesinos (1475-1540) había denunciado los abusos de los encomenderos en La Española. Tras su famoso sermón en 1510, en el que reclamaba la libertad de los indios, una junta teológica fue convocada en Burgos, en 1512, ante la cual tuvo una querrela con el franciscano Alonso de Espinar (1470-1513). Montesinos fue mentor de Las Casas, quien más tarde se hizo famoso por otra célebre controversia, ante una junta en Valladolid, en 1555, contra Ginés de Sepúlveda (1494-1593). Las Casas publicó algunos libros que se hicieron célebres ya en su tiempo, en particular la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Su obra y doctrina han sido ampliamente estudiadas. Sobre su pensamiento ver, por ejemplo, Hanke, 1959. Sobre la vida y el riguroso pensamiento aristotélico de Sepúlveda ver Muñoz Machado, 2012.

y al vasallaje del rey de España. Por cierto, esta diferenciación simplista no permite ver todos los matices e interacciones, pero sí hace visibles los dos principales bandos o partidos que se afianzaron y entraron en conflicto desde el siglo XVI. En ese proceso, el clero y los magistrados de Charcas, así como más tarde la universidad jesuita de Chuquisaca, tuvieron roles protagónicos, que todavía no se han estudiado en su verdadera dimensión, por lo que nos parece pertinente hacer aquí una breve semblanza, como anticipo a un trabajo más sustancioso.

Como indicábamos antes, nuestro método expositivo tendrá dos partes. En la primera describiremos los hechos principales que suscitaron la controversia. En la segunda observaremos las ideas que sustentaban dos doctrinas divergentes y cómo condujeron, de modo dialéctico, a la elaboración de un proyecto político alternativo. En las consideraciones finales nos preguntaremos cuál fue el alcance de estos hechos e ideas y por qué Chuquisaca emergió como un centro de reflexión filosófica e innovación política, a pesar de ser una pequeña ciudad de difícil acceso en el centro de América del Sur.

1. Los hechos

1.1. La coalición de encomenderos y mineros versus el partido de los indios en el siglo XVI

La implantación de instituciones coloniales españolas fue rápida en las regiones cercanas a las minas de Potosí, desde su «descubrimiento» en 1545, pues la extracción de plata se convirtió en el nervio económico del imperio⁶. Como resultado de la proximidad entre Potosí y Chuquisaca, la catedral de La Plata⁷ fue fundada en 1553, cuando comenzaba el auge minero. La Real

6 El papel de Potosí en el surgimiento del capitalismo global es un tema abundantemente estudiado que no abordaremos aquí. Resaltamos la mita (trabajo forzado periódico de indígenas reunidos en comunidades) como factor crucial de reflexión política con repercusiones en todo el imperio. Los trabajos clásicos sobre coacción y mercado en Potosí (Assadourian, 1989; Cole, 1985; Tandeter, 1993) o sobre las complejas relaciones sociales en torno a la mita (Bakewell, 1984; Hanke, 1949, Zagalsky, 2023, etc.) se concentran en aspectos materiales y sociales. Últimamente se ha abordado también la dimensión metafísica de la plata potosina y la coerción laboral en el pensamiento imperial español (Bentancor, 2017). Los pensadores políticos de Charcas fueron los iniciadores de esa reflexión.

7 Chuquisaca recibió el nombre de La Plata precisamente por su proximidad a las minas de plata de Porco, las primeras en la región. Su situación geográfica y su cercanía a Potosí hicieron que la ciudad se convirtiera en el centro jurídico, político, administrativo e intelectual del sur del Virreinato del Perú. Simbólicamente, los dos cerros que figuran en el escudo de Chuquisaca son el cerro de Porco y el cerro de Potosí.

Audiencia de Charcas fue establecida cinco años después, en 1558, aunque comenzó a funcionar en 1561. En ese período fundacional, la bula papal de erección de la catedral de Chuquisaca (o La Plata)⁸ aparece como un texto con intención explícitamente misional y confiere al personal catedralicio un mandato simultáneamente religioso y político, pues las misiones implicaban una intervención normativa en la organización de las sociedades nativas, para convertirlas al catolicismo. Este doble carácter, religioso y político, marcará la vida de la catedral y del arzobispado de Charcas a lo largo de los siglos siguientes y producirá efectos en su relación con la Real Audiencia, tanto en las zonas pobladas como en los extensos territorios inexplorados y abiertos a misiones.

Los primeros obispos designados por la Corona para Charcas fallecieron antes de llegar a su diócesis, entre ellos, el dominico Tomás de San Martín (1482-1555)⁹, quien, sin embargo, tuvo tiempo para escribir las constituciones de la catedral y abogar por la creación de una universidad en Chuquisaca. Su discípulo, el sevillano fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570), fue nombrado sucesor en 1562. Se trataba de un dominico muy cercano a Bartolomé de Las Casas, que llegó a América en 1540, se graduó de doctor en Teología en la Universidad de San Marcos de Lima, viajó durante años por el Virreinato del Perú, fundó conventos, participó en juntas con caciques, predicó, aprendió la lengua quechua y también fue lector de teología. Conocedor de la explotación de las minas de Potosí, en 1550, el mismo año que se iniciaba la controversia de Valladolid, denunció ante el rey la utilización masiva de mano de obra indígena:

Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, *se descubrió una boca del infierno* por la que entra cada año gran cantidad de gentes [indios], *que la codicia de los españoles sacrifica a su Dios, y es una mina de plata que se llama Potosí*¹⁰.

8 La bula *Super Specula militantis Ecclesiae*, del papa Julio III, del 3 de febrero de 1553, instituye la Catedral de Chuquisaca con una función claramente misional. Las actas de erección de las catedrales de México, Lima y Cusco (anteriores) no tienen propósitos misionales tan explícitos.

9 Primer obispo de Charcas. Pacificador de almagristas y pizarristas, promotor de la creación de la Universidad de San Marcos de Lima y de la futura Universidad de Chuquisaca. Murió en 1555 sin poder llegar a su sede episcopal.

10 Carta de fray Domingo de Santo Tomás al rey, 1 de Julio de 1550 (AGI, Charcas 313). En todas las citas de este artículo, las cursivas son nuestras.

Seis años después firmó con Las Casas un memorial al rey a nombre de «los caciques y señores naturales de sus pueblos del Perú», denunciando agravios y pidiendo el fin del servicio personal (la *encomienda*) pues eran «gentes libres»:

si Su Majestad lo hiciese, tiene por cierto su cautiverio perpetuo, y de *pueblos y gentes libres que son, hacelles esclavos*, por su cierto acabamiento y total perdición [...] *los dichos caciques y pueblos, informados allá de algunas buenas personas que ven cuanto aquellos reinos se dañificarán, nos enviaron sus poderes*, como dicho es, para que por ellos y en su nombre podamos informar a Su Majestad de todo esto¹¹.

Fray Domingo de Santo Tomás no cesó de denunciar entre 1555 y 1556 el trabajo forzado de los naturales, y defendió la capacidad política de los pueblos nativos después de haber efectuado una verdadera inmersión intelectual en el mundo indígena, como lo prueban su *Gramática* y su *Léxico* de la lengua quechua¹², donde expuso sus conocimientos del idioma y su percepción de la mentalidad del mundo incaico. Pero no solo fue el primer lingüista del quechua, también suministró informaciones detalladas y elogiosas de las culturas andinas al cronista Cieza de León para su *Crónica del Perú*¹³ (1553) y a Las Casas para su *Apologetica Historia Sumaria*¹⁴ (1566). Más adelante veremos cómo en sus textos recurrió a la escolástica para defender el sistema político de las sociedades nativas americanas, que conoció muy de cerca. Considerados así los antecedentes de fray Domingo, si la Corona española buscaba obtener la mayor cantidad de plata potosina sin barreras religiosas o políticas, su nombramiento como obispo de Charcas¹⁵ puede parecer incongruente. Pero esta aparente paradoja no debe hacernos olvidar que en 1562 estaban latentes «las dudas de la Corona»¹⁶ y ejercían todavía en el Consejo de Indias algunos altos funcionarios que apoyaban las tesis lascasianas¹⁷. En ese sentido, el rango de obispo de fray Domingo, con

11 *Memorial de Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás* c. 1556. (Las Casas, 1958 V, pp. 465-468).

12 *Grammática o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Perv*, Valladolid, 1560, y *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perv*, Valladolid, 1560.

13 Considerada la primera historia global del mundo andino (Millones, 2001).

14 Su aporte a la obra de Las Casas ha sido estudiado, entre otros, por López-Ocón, 1980.

15 Cédula enviada el 1 de noviembre de 1562 (AGI, Lima 568, Lib 10, f. 293v).

16 González Casanovas, 2000, y Lucena Salmoral, 2011, entre otros.

17 «Varios consejeros participaron activamente desde 1556 en el debate sobre la perpetuidad de las encomiendas apoyando explícitamente las tesis de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás» (López-Ocón, 1980, pp. 288-289), particularmente el secretario del Consejo de

autoridad sobre el cabildo eclesiástico de Chuquisaca, aparecía como una ventaja para poner en práctica esos postulados en Charcas.

Por el lado opuesto, numerosos colonos españoles esperaban una autorización de la Corona para tener indios a su servicio en encomienda perpetua, como premio por sus esfuerzos de conquista o colonización, y realizaron lo que hoy llamaríamos un *lobbying* muy virulento contra fray Domingo. Como resultado, un grupo disidente del cabildo catedralicio que se sentía más próximo a los intereses de los encomenderos se manifestó y escribió una carta al rey en 1566, con ataques al nuevo obispo y a los clérigos «idiotas e ignorantes» que lo apoyaban:

para que vuestra alteza entienda el hierro que se hizo en proveer por obispo de Los Charcas a frai Domingo de Santo Tomas y lo mal que haze su ofiçio [...] A ordenado gran suma de clerigos y muchos de ellos tan idiotas y ignorantes que en todas las Indias ni en gran parte de España no se ve tantos clerigos inabiles como el a hordenado en dos años y a los mas de estos idiotas dentro de ocho días que los ordeno lo hiço curas y les dio dotrinas...¹⁸

En esta extensa carta, una facción de miembros del cabildo catedralicio calumnia al obispo acusándolo de que «no tiene capacidad ni talento para regir un pequeño curato, cuanto más un obispado de doscientas leguas de largo y otras tanto de ancho y de tanta multitud de gente, así indios como españoles», de que «es hijo de una ollera», de que

cuando estuvo en Francia y en Italia se le pegó algo de los luteranos y que no siente bien de las cosas de nuestra santa fe católica pues luego como entró en su iglesia predicó dos sermones en los cuales casi dio licencia a las gentes para que estuviesen amancebados.

Lo acusan además de ser hijo de un sastre judío y de una morisca. No dudan en afirmar que llegó a la ciudad con una mujer casada «en la cual era público que tenía un hijo» y que acoge en su casa a negras, mulatas e indias «que son malas». Naturalmente, se muestran reacios a su propuesta de suprimir las encomiendas perpetuas pues consideran que los indios son necesarios en las «obras públicas» y los que trabajan en propiedades de españoles son «los que sustentan de comida a Potosí». Los firmantes de esta carta son el deán Francisco de Urquiza, el tesorero Martínez y los canónigos Cristóbal Ríos, Cosme de Perea y Alonso de Arceo.

Indias, Ochoa de Luyando, aliado de fray Domingo, quien lo confirma en varias cartas (AGI, Lima 305).

18 Carta del deán y del cabildo de la catedral de La Plata a su majestad el rey, Chuquisaca 2 de octubre de 1566 (AGI, Charcas 140).

A través de esta temprana confrontación política en Chuquisaca vemos cómo se formaron dos partidos en el seno mismo de la catedral: el «partido de los encomenderos y mineros» (red de beneficiarios de la mano de obra indígena) contra el «partido de los indios» (red de sacerdotes lascasianos con un grupo de caciques indios y autoridades civiles). Conocer esta confrontación de proyectos de sociedad es esencial para comprender el surgimiento y desarrollo simultáneo de las dos principales doctrinas políticas de Charcas y su durabilidad en los siglos siguientes.

El obispo de Charcas realizó una permanente campaña de denuncias con la que fundamentaba su doctrina contra el trabajo forzado en las minas de Potosí y los abusos de la encomienda. Asimismo, abogaba por el reconocimiento de los derechos de los nativos. Por ejemplo, en una carta a Bartolomé de Las Casas presentó a un soldado que regresaba a España para «descargar su conciencia tras haber sido testigo presencial de las innumerables crueldades que habían cometido los españoles en la conquista»¹⁹. Además, desde Chuquisaca, dio noticia al Consejo de Indias del nepotismo de las autoridades y denunció a oficiales –como el contador real– que tenían negocios a costa de los indios: «hay oficial que tiene de granjerías más de quince mil pesos en cada año»²⁰. También, reclamó con insistencia el respeto de la prerrogativa de los obispos para nombrar curas doctrineros en pueblos de indios²¹ buscando acabar con la interferencia de los encomenderos que escogían curas complacientes con sus negocios:

Hasta ahora ha habido en esta tierra un gran desorden y monstruosidad y es que los encomenderos proveen en sus encomiendas los sacerdotes para la doctrina de los indios y las más de las veces quieren los que no deben, porque proveen los que les ayudan a sacar mejor sus tributos y tienen cuenta con sus granjerías²².

En Chuquisaca, fray Domingo estuvo en contacto y polemizó con los dos principales opositores a su pensamiento: el oidor de Charcas Juan de Matienzo (1520-1579) y el corregidor de Charcas Juan Polo de Ondegardo (c.1516-1575), quienes recurrieron a argumentos jurídicos, filosóficos y religiosos para justificar la encomienda y el predominio de los españoles. Grandes conocedores de la cultura andina, Matienzo y Polo de Ondegardo vivieron

19 AGI, Charcas 313.

20 AGI, Charcas 135, núm. 10.

21 Esta facultad había sido establecida en la cédula real del 21 de febrero de 1563.

22 Carta a Felipe II, 10 de diciembre de 1563 (López-Ocón, 1980, p. 295).

en Chuquisaca y dejaron una amplia obra escrita sobre temas americanos, así como un sistema doctrinal original que llegó hasta la corte y el Consejo de Indias en España y fue utilizado por diversos autores: Acosta y Solórzano entre ellos.

Las posiciones de las autoridades de la catedral de Chuquisaca y de la Audiencia de Charcas en este entramado político eran fundamentales para la aplicabilidad de la doctrina construida por fray Domingo. El enfrentamiento de los dos partidos está documentado en varias cartas enviadas al rey en España en las que el obispo lamenta el comportamiento de los prebendados opositores²³. Cabe anotar que, a pesar de las intrigas, calumnias y resistencias, fray Domingo terminó la construcción del edificio de la catedral y fortaleció el partido de los indios, buscando la ayuda de autoridades civiles de Charcas. Podemos recordar un caso ejemplar: en 1569 llegó a Chuquisaca el oidor Manuel Barros de San Millán (c. 1523-1599) quien rápidamente apoyó las actividades de fray Domingo y su grupo catedralicio²⁴. El oidor Barros condenó el trabajo forzado en las minas de Potosí y además abogó por el reconocimiento de la autoridad del cacique Fernando Ayavire y Velasco. Más tarde, invocando una cédula real, se opuso al plan del virrey Toledo de esclavizar a los chiriguano, aunque fueran salvajes y antropófagos²⁵. Esta toma de posición le valió querellas con el oidor Matienzo y su círculo. Una coalición comenzó entonces una campaña de intrigas contra el oidor Barros, llegando a acusarlo de pecado nefando²⁶ y de otros múltiples delitos. El método de calumnias que se había usado contra fray Domingo se aplicó también para denigrar al oidor Barros. El clima deletéreo imperante, reflejado en los documentos de la época, muestra la agria confrontación de los dos bandos. La figura del obispo fue sin duda determinante en esta fase formativa del partido de los indios, que finalmente se arraigó en la catedral y se apoyó en una red de juristas y clérigos de Charcas.

23 Carta al rey, Chuquisaca 14 de noviembre de 1564 (AGI, Charcas 135, 12); carta al rey, Chuquisaca 12 de diciembre de 1565 (AGI, Charcas 135, 17), entre otras.

24 Sobre el partido de los indios de Chuquisaca hay informaciones dispersas en escritos que defienden los derechos de los nativos dentro del Estado imperial. Entre sus miembros aparecen el bachiller Montero, el canónigo Cuellar de Ocampo, Gaspar Rodríguez y el bachiller Baltasar Sánchez (Glave, 2017, p. 126 ss).

25 Lizárraga [c. 1605] y Acevedo, 2002, p. 6.

26 Existe una tesis reciente sobre el caso del oidor Barros (Mori Bolo, 2017).

Fray Domingo murió en 1570 en Chuquisaca. Dejó su biblioteca a las órdenes mendicantes de la ciudad y fue enterrado con una impresionante afluencia indígena:

El día de su enterramiento, con toda la audiencia y la ciudad, los indios se hallaron en su acompañamiento, y dábanse mucha prisa al llegar al ataúd, donde le llevábamos vestido de pontifical, particularmente en las posas a las cuales más de golpe se hallaban; *los españoles deteníanlos, y ellos decían: «déjanos ver a nuestro padre, pues ya no le veremos más, y no queda quién mire más por nosotros»*²⁷.

Domingo de Santo Tomás fue conocido y elogiado por varios autores americanos, entre ellos Guamán Poma y Antonio de La Calancha. También fue alabado por autores españoles americanistas como Gregorio García OP. Su doctrina política producía todavía efecto en la corte de Felipe II diez años después de su muerte, dando como resultado una real cédula en 1580 que exigía a los encomenderos y colonos respetar las leyes ya promulgadas para la preservación de las autoridades naturales y la organización política propia de los indios:

[...] *se les pervierte su gobierno, quitándolos de la subjecion de sus caciques y curacas y Señores naturales; y porque como saueis, teneis orden precisa de que en los pleytos de los dichos indios no se hagan processos ordinarios y que sumariamente se determinen guardando sus ussos y costumbres, no siendo claramente ynjustas, y de no hacerse assi, demas de seguirse tanto daño a los dichos yndios, Nos somos deservido*²⁸.

La demanda política de implantar una sociedad hispanoamericana que respetara la organización social de los indios (su gobierno y sus señores naturales) y aplicara también una reglamentación protectora en materia de trabajo minero tuvo un momento de aparente factibilidad durante el siglo XVI en Charcas, cuando fray Domingo de Santo Tomás llegó a la catedral de Chuquisaca y en torno a él se formó el partido de los indios, apoyado por autoridades civiles de la Audiencia. No obstante, el desarrollo de un modelo de sociedad mercantilista, defendido por encomenderos y propietarios de minas que perseguían el ideal de enriquecimiento rápido gracias a la abundancia de plata y mano de obra forzada, tuvo adeptos más poderosos y eficaces, entre los cuales el más decisivo fue Francisco de Toledo, virrey del Perú, que llegó a Chuquisaca en 1573, tres años después de la muerte de fray Domingo,

27 Lizárraga [c 1605], 1968, pp. 111-112.

28 Real Cédula de Felipe II a la Audiencia de Charcas, 23 de septiembre de 1580 (Pacheco, 1872, p. 528).

acompañado precisamente por los disidentes del cabildo catedralicio que fueron a recibirlo en el camino para formar parte de su comitiva.

1.2. El virrey Toledo y los pensadores políticos de Chuquisaca

Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582) inició su visita general del Perú en 1570 e instauró una nueva fase política en el virreinato en 1572, con la ejecución de Túpac Amaru I, el aplastamiento de la resistencia inca en Vilcabamba y el destierro de los príncipes que sobrevivieron. Inmediatamente después gobernó el Perú desde Charcas, entre 1573 y 1575, decidido a instalar la *plenitudo potestatis* de la Corona española que ganaba tierras y minas²⁹. Con su llegada a Chuquisaca, los disidentes del cabildo catedralicio se sintieron reforzados. Los mismos que habían firmado la carta al rey denigrando a fray Domingo recibieron a Toledo con los brazos abiertos y le dieron su apoyo. Poco antes de Navidad de 1573, el virrey se reunió con esta facción y con las autoridades civiles:

El 19 de diciembre del mencionado año, reunió el Virrey en la casa en que se alojaba, al Presidente y oidores, *Cabildo de la iglesia Catedral representada personalmente por su Deán Dr. D. Urquiza, D. Palacios de Alvarado, Arcediano, y el Canónigo D. Rodríguez y Franco y el Provisor D. Alonso de Arceo* y varios religiosos de diversas instituciones u órdenes, entre ellos Fr. Juan de Vivero [agustino]³⁰.

La entrada en escena del virrey en Charcas suministró una sensación de triunfo a los encomenderos y mineros que se consideraron a partir de entonces autorizados a usar discrecionalmente la mano de obra indígena. Los dos partidos nacidos en el seno de la catedral se sumieron en un vaivén de planes opuestos y disputas de prerrogativas con el poder civil.

La llegada de Toledo coincidió también con la irrupción de los jesuitas en Charcas. Precisamente, José de Acosta (1540-1600), teólogo y filósofo, cuyo renombre había alcanzado los oídos del virrey, estaba explorando el territorio surandino mientras preparaba la implantación de la Compañía en Charcas, acompañado por Alonso de Barzana (1530-1597), un jesuita lingüista y conocedor de la cultura nativa, y Luis López Ballesteros (c. 1536-1599),

29 La coexistencia política de un rey o príncipe inca en América con un rey español en Europa fue descartada por Toledo, que puso en práctica de manera violenta y coercitiva un modelo de hegemonía política española, lo que, según Garcilaso y Poma, le valdría más tarde, a su retorno a España, el desdén del rey de España.

30 García Quintanilla, 1964, p. 107. Lizárraga fue testigo de este encuentro y lo describe ([c.1605] 1968).

teólogo y filósofo, uno de los pioneros en el Perú, fundador del colegio jesuita de Cusco y promotor de los colegios jesuitas de Potosí y Chuquisaca. Aunque Toledo vino desde Lima acompañado por el provincial jesuita Jerónimo Ruiz del Portillo, cuando conoció a Acosta en Chuquisaca decidió incorporarlo como consultor en su programa de reformas y ambos recurrieron a las informaciones de Matienzo y Polo de Ondegardo sobre la organización social de las culturas nativas. Además, Toledo invitó a Acosta a participar de una excursión militar en los contornos geográficos de Chuquisaca, para someter a los aguerridos chiriguano. El resultado de esa expedición punitiva fue un fracaso³¹.

Determinado a cumplir su propósito organizador, el virrey Toledo puso entonces en práctica un esquema de reducciones—concentraciones de indios en pueblos—siguiendo un modelo urbano concebido y suministrado por Matienzo en Charcas³². También implantó oficialmente la mita minera a favor de la Corona española y promovió nuevos métodos metalúrgicos. Esto dio lugar a un aumento importante de la producción de plata y produjo un incremento de la población indígena en Potosí y Chuquisaca³³. La justificación moral principal de todas las medidas toledanas era el carácter *tiránico* del incario que debía reemplazarse con otra forma de sociedad, bajo hegemonía española.

Surgieron rápidamente asuntos contenciosos entre Toledo y los jesuitas de Charcas, cuyas causas de fondo tenían que ver con la política virreinal. La buena relación inicial no tardó en degradarse³⁴. Al regresar a Lima, el virrey despachó una prohibición de apertura de la casa y colegio de la Compañía en Potosí, llegando al extremo de ordenar la expulsión de los jesuitas en

31 Acosta se refiere con ironía a esta excursión fallida (Acosta, [1590] 2008, p. 271) en la que Toledo perdió hombres, armas y cabalgaduras, resultó herido y nunca logró recuperarse completamente.

32 El efecto político a largo plazo de las reducciones toledanas, como concentraciones forzadas en América hispana, es un tema que ha suscitado recientemente coloquios y artículos (Saito y Rosas Lauro, 2017).

33 Parte de los pobladores de los valles aledaños de Chuquisaca eran incas trasplantados como *mitmakunas* o *mitimaes yanahuaras* (colonizadores prehispánicos) que coexistían con pueblos nativos charcas, qara-qaras, churumatas, yamparaes, etc. Para estos grupos, con una identidad política inca, la noticia de la muerte de Atahualpa se convirtió en un mito ceremonial, unificador a lo largo de los siglos. Un efecto de la política toledana en Chuquisaca fue el agrupamiento de 3.000 yanaconas de los valles en parroquias (San Lázaro y San Sebastián) con el fin de adoctrinarlos y obtener beneficios para la hacienda real (Barnadas, 1973, pp. 265ss, Coello de la Rosa, 2008, n 16, etc.).

34 Muchos documentos de este litigio se encuentran en el Archivo de Indias. Pastells transcribió y publicó una selección (Pastells, 1912, I, 14ss).

octubre de 1578, a pesar de que Acosta había obtenido una real provisión de la Audiencia de Charcas. Por un concurso de circunstancias, el corregidor de Potosí encargado de expulsar a los jesuitas fue don Martín Oñez García de Loyola (1549-1598), sobrino nieto de Ignacio de Loyola, casado con la princesa inca Beatriz Clara Coya (c. 1556-1600), en una unión de naciones que la Compañía usaba como símbolo y propaganda para la construcción de una nueva sociedad mediante la alianza de españoles e incas. El incidente causó escándalo en Potosí, como recuerda Francisco de Porres en un memorial enviado al Consejo de Indias:

Y el Corregidor de Potosí, obedeciendo al Virrey, echó de su casa á los religiosos, la cerró con su iglesia y les embargó todos los bienes con sentimiento de los españoles y naturales, y con nota y escándalo; porque los indios han pensado que por algunos delitos los echaban. Que sabiendo después el Virrey la licencia que tenían, á petición de españoles é indios de Potosí, ha mandado á dichos religiosos volver á su casa, iglesia y ministerios con condición que no edifiquen iglesia, ni levanten campana y otras condiciones, en daño de dicha religión y religiosos. Suplica se ordene que éstos sean vueltos á su casa é iglesia, y se les vuelvan todos los bienes sin condición alguna, como antes, y se les dé licencia de nuevo para edificar casa é iglesia sin que nadie se lo impida; atento á que lo hicieron con licencia de la Real Audiencia de la Plata, y no han cometido delito para ser castigados é infamados con tanta nota³⁵.

Como la Audiencia de Charcas había emitido una real provisión el 4 de julio de 1577 autorizando la instalación de los jesuitas, Toledo tuvo que admitir el reinicio de las actividades de la Compañía. Así, progresivamente, los jesuitas pudieron implantarse en Potosí y Chuquisaca, donde abrieron colegios, tuvieron amplias bibliotecas y más tarde fundaron la Universidad de San Francisco Xavier, en homenaje al gran *misionero* de la Compañía. Cabe anotar que para llegar a Charcas la travesía de los jesuitas era larga, pues, después de cruzar el Atlántico en la flota de galeones, entraban a América por Panamá, se detenían a veces en Cartagena de Indias, pasaban después a su base principal en Lima y luego se desplazaban hacia Cusco, Juli, Potosí y Chuquisaca. Esta movilidad en una geografía extensa, con espacios abiertos a la evangelización, los empujó muy pronto a reflexionar sobre el avance hacia las regiones de Tucumán, Paraguay y Río de la Plata como lugares de misión y «salvación de almas». Además, en aquel momento, la mita potosina

35 *Memorial presentado al Real Consejo de Indias por el P. Francisco de Porres de la Compañía de Jesús y su Procurador general en esta corte, 21 de enero de 1580* (Pastells, 1912, I, pp. 18-19).

comenzaba a producir grandes desplazamientos de población, por lo que la idea de agrupamiento o reducción fue objeto de particular atención dentro de la Compañía, como lo atesta la avalancha de cartas de este período.

Ahora bien, las informaciones e ideas políticas suministradas por el círculo de pensadores establecidos en Chuquisaca sirvieron precisamente para la construcción de dos sistemas reduccionales en América meridional. Por una parte, Toledo impuso un modelo mediante la concentración forzada de indígenas, usando el esquema de reducción proyectado por Matienzo³⁶, al que añadió otras reformas autoritarias y coercitivas a lo largo del Perú. Por otra parte, ante el arrinconamiento de las ideas lascasianas, los jesuitas buscaron construir un modelo alternativo, opuesto al de Toledo, con un concepto novedoso de reducciones paternalistas y teocráticas, que se inspiraba también en el esquema de Matienzo, pero con fines protectores y, sobre todo, partiendo de la idea de la aceptación voluntaria de los indígenas. La residencia de Juli, cerca del lago Titicaca, una región de etnia lupaqa, de lengua aymara, con 30.000 habitantes –antigua misión de dominicos transferida a los jesuitas por el mismo virrey Toledo–, se convirtió así en un importante centro de la Compañía de Jesús en Charcas, con apoyo del obispado y la Audiencia, y sirvió como experiencia piloto (redacción de diccionarios, publicación de libros en lenguas nativas, práctica de música, pintura, etc.), cuyos métodos se aplicarían después en las futuras misiones de Paraguay, Mojos y Chiquitos³⁷.

Charcas había adquirido ya una notoria importancia dentro del Virreinato del Perú porque Potosí era económicamente crucial para el Imperio español y, además, Chuquisaca (La Plata) era sede de una audiencia y un obispado³⁸ factualmente muy poderosos. La pequeña ciudad, escenario de controversias

36 Los reducidos se vieron obligados a construir sus pueblos con un molde predeterminado de intención «civilizatoria»: plaza central, templo, edificio del cabildo, calles rectangulares y viviendas ordenadas en calles, bajo la autoridad de un solo cacique (*curaca* o *mallku*). El inspirador principal de estas ideas políticas fue el oidor Matienzo, que expone este esquema en uno de sus principales escritos políticos: *Gobierno del Perú* (1567).

37 Los jesuitas recibieron dos doctrinas en el Perú: Santiago de Cercado (1570), en las inmediaciones de Lima, y Juli (1576), en el entorno del lago Titicaca. Aunque en ambas se aplicaron inicialmente métodos evangelizadores parecidos, Cercado desembocó en la doctrina de Huarochirí, mientras que Juli tuvo un vínculo orgánico con el sistema reduccional de Paraguay, Mojos y Chiquitos, por encontrarse en la jurisdicción de Charcas.

38 El obispado de Charcas fue ascendido a arzobispado en 1609. Bajo su jurisdicción quedaron los obispos sufragáneos de Asunción, Buenos Aires, Córdoba, La Paz y Santa Cruz, lo que confirmó su poder en la región.

doctrinales, debates escolásticos y disquisiciones jurídicas para la promulgación de normas, se convirtió así precozmente en una capital política e intelectual en el sur del virreinato. La irrupción y permanencia, durante tres años, de Toledo reforzó este rasgo de Chuquisaca y la posterior implantación de los jesuitas lo consolidó. En consecuencia, el pensamiento sobre asuntos de gobierno tuvo un desarrollo considerable, para encuadrar el trabajo de las autoridades y reglamentar las interacciones de las poblaciones diversas que coexistían en su jurisdicción. Si bien hacia finales del siglo XVI el primigenio discurso lascasiano había perdido énfasis, por la aceleración de las transformaciones económicas y demográficas producidas por las políticas toledanas, el partido de los indios se mantuvo activo y se fue adaptando a la evolución. En ese contexto de cambios, el cabildo eclesiástico siguió creciendo como un verdadero grupo de poder e influencia.

En cuanto a los pensadores políticos de Chuquisaca, aunque hacia 1580 Matienzo y Ondegardo ya habían fallecido, las políticas toledanas construidas sobre la base de las ideas de ambos autores estaban consolidadas y tenían sus defensores. Las fuentes nos muestran también que las batallas del partido de los indios continuaban, con un aparato conceptual y jurídico elaborado con el apoyo de juristas de Chuquisaca, lo que puede verse en el memorial enviado por los caciques de Charcas al rey en 1582, pidiendo el reconocimiento de sus títulos y el respeto de su rango de señores naturales³⁹. Ante la evidencia de la implantación colonial española y la perpetuación del trabajo forzado, los jerarcas nativos con autoridad política de origen prehispánico optaron por reivindicar el valor simbólico y político asociado a su rango, estrategia que les permitió subsistir como actores reconocidos por su jerarquía en el nuevo ordenamiento social.

1.3. Los jesuitas y las misiones-reducciones en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas

Antes de asentarse de manera sólida en América meridional, los jesuitas que llegaban como misioneros y educadores tuvieron que enfrentar el recelo y la rivalidad de otras órdenes religiosas ya establecidas (dominicos, mercedarios, franciscanos y agustinos) que no veían con buenos ojos la irrupción de estos competidores. También tuvieron la oposición de algunas autoridades civiles

39 El ya célebre *Memorial de Charcas* de 1582 (AGI, Charcas 45) publicado en Platt, Bouysse-Cassagne, Harris, 2006, pp. 828 ss.

en Arequipa, Cusco, Chuquisaca o Potosí. El mismo virrey Toledo intentó prohibir las actividades del colegio jesuita en Lima, por lo que el rey Felipe II le envió una carta llamando su atención y autorizando a la Compañía la continuación de su proyecto educativo:

entre los ministerios y ocupaciones que la dicha Compañía y religiosos della tienen conforme a sus reglas e instituto es en enseñar latinidad, Retórica, griego, Artes y Theología y otras Facultades según la nescecidad de las tierras donde abitan; por lo qual los religiosos que residen en esas provincias, viendo que en ellas hay más nescecidad desta ocupación y ministerios que en otras an procurado de las leer gratis y sin estipendio alguno en algunas partes de esas provincias, en especial en el colegio de la dicha Compañía que reside en la ciudad de los Reyes [...] lo qual así hazed y cumplid, sin embargo de lo que cerca dello teneis proveído y sin poner en ello otro impedimento ni dilación alguna⁴⁰.

No podemos perder de vista que algunos de los primeros jesuitas activos en el sur de América expresaron opiniones fuertemente críticas en materia de moral de Estado, lo cual disgustó a Toledo y tuvo consecuencias trágicas. Ese fue el caso de Luis López Ballesteros (c. 1536-1599), filósofo y teólogo, que llegó con el primer grupo de la Compañía al Perú en 1568. Es muy probable, por lo que se sabe de sus desplazamientos y escritos, que hubiese estado en contacto con el partido de los indios de la catedral de Chuquisaca. En todo caso, después de sus viajes por la sierra promovió la fundación del colegio de «Charcas»⁴¹. Se desplazó junto a Acosta y Toledo entre Chuquisaca y Cusco. Fundó el colegio del Cusco en 1570 y fue rector hasta 1573. Después, como maestro, formó a los jesuitas mestizos Blas Valera (1545-1597) y Gonzalo Ruiz (1551-1618). Pero las diferencias entre el virrey y los jesuitas se agravaron y en 1578 López Ballesteros fue expulsado del colegio de Arequipa por orden de Toledo. Sus papeles fueron confiscados por la Inquisición y fue acusado de sedicioso. Entre sus escritos se encontró un cuaderno con comentarios radicalmente críticos en asuntos de gobierno que en algunos puntos se convertían en denuncias de los métodos de colonización, por lo que el promotor fiscal del Santo Oficio, Joan de Salcedo, le abrió un proceso criminal.

Por su parte, Acosta se colocó desde 1576 en una posición política paradójica al aceptar ser calificador del Santo Oficio, a pesar de la oposición

40 Carta de Felipe II, rey de España, a Francisco de Toledo, virrey. Madrid 22 de febrero de 1580 (MP, II, ff. 802-803).

41 Lo escribe al menos en dos ocasiones, en 1569 (MP, I, p. o f. 336) y en 1570 (MP, I, p. 366).

de sus compañeros jesuitas del Perú. Tuvo pues que participar ese año en el juicio contra el dominico Francisco de la Cruz –acusado de herejía subversiva y condenado a la hoguera– y en 1579 tuvo que intervenir también en el juicio contra su propio compañero jesuita López Ballesteros, acusado de formar parte del círculo de alumbrados en torno a María Pizarro, pero sobre todo de ser el autor de un cuaderno con un «memorial» contra la legitimidad de la Corona española en Indias, escrito con un acento fuertemente lascasiano, que Toledo agitó como prueba contra los jesuitas peruanos en un carta a Felipe II⁴². El proceso duró tres años. Acosta recibió una carta del general Acquaviva desde Roma, pidiéndole que preservase el nombre de la Compañía⁴³. A pesar de sus diferencias con el general italiano, Acosta comprendió entonces que debía alejar a su compañero de América, como una forma de evitar su condena en Lima. Finalmente, López Ballesteros fue enviado de vuelta a España y murió recluido, en la casa de la Compañía en Sevilla, en el condado de Niebla.

Lamentablemente, son muy pocas las fuentes al alcance sobre las concepciones políticas de López Ballesteros. Concretamente, solo se tiene una carta escrita en diciembre de 1569 a Francisco Borja⁴⁴ y el cuaderno ya mencionado, que contiene algunas ideas que Acosta retomó de manera pragmática en sus libros más tarde. No obstante, se suele poner de relieve su potencial influencia en sus discípulos jesuitas mestizos Valera y Ruiz. Todo indica que López Ballesteros fue una víctima expiatoria por sus transgresiones del orden estatal colonial⁴⁵. No resulta pues sorprendente que su figura haya suscitado especulaciones sobre un supuesto plan de autogobierno indígena con hegemonía jesuita:

42 Carta del 29 de noviembre de 1579 (Vargas Ugarte, 1966, t. I, pp. 261-262).

43 Carta del 1 de agosto de 1580 (MP, III, pp. 31-32).

44 Muy crítica con el comportamiento de religiosos y seglares españoles y su codicia por la plata. Pero también severa con los criollos, mestizos, negros e indios (MP, I, pp. 324-336).

45 Los documentos del proceso inquisitorial se han perdido. Quedan las cartas publicadas en *Monumenta Peruana* y una copia del «cuaderno» (AGI, Lima 30, 3, f. 195s.), así como una carta de Toledo al rey, publicada parcialmente por Toribio Medina. El texto del cuaderno «en cuarto de pliego de catorce fojas» fue transcrito por el notario Eusebio de Arrieta el 8 de abril de 1580 y publicado por Luciano Pereña (Acosta, 1984 [1588], pp. 633-664). Una tesis sobre López Ballesteros lo presenta como un provocador al orden teológico y político por «la discusión acerca de los justos títulos, los nuevos retos pastorales y las grandes polémicas teológico-políticas del siglo XVI, con alternativas teóricas a las tesis reales que se iban asentando» (Armas Asín, 2003).

los indígenas, a través de su dura labor minera en Potosí, extraían la plata que sustentaba la guerra contra los herejes, enemigos de la Corona y de la cristiandad. Sin embargo, por este gran servicio aún no habían recibido las mercedes que les correspondían. Ya cristianizados era de justicia que se les permitiera autogobernarse, siempre y cuando se mantuvieran bajo el cuidado y supervisión espiritual de la Compañía de Jesús y de la égida del monarca castellano. Estas opiniones no eran novedosas para los jesuitas peruanos. Unas similares habían sido manifestadas mucho antes, por el maestro Luis López Ballesteros, jesuita⁴⁶.

Esta elucubración sobre un plan hegemónico jesuita es un eco de la publicación del llamado *codice Miccinelli*, proveniente de una colección privada en Italia, por una investigadora que emitió la hipótesis de que el manuscrito habría sido producido en secreto por Blas Valera y Gonzalo Ruiz, discípulos mestizos de López Ballesteros, en el siglo XVII⁴⁷. Es más, el autor del *codice Miccinelli* sería supuestamente el mismo que escribió la *Nueva Corónica*, a lo que se añade la presunción de que Guamán Poma solo prestó su nombre de indio para legitimar la crónica. Esta publicación y sus sorprendentes hipótesis produjeron debates encendidos y muchos intercambios académicos. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos del quechua y de la historia andina expresaron sospechas de fraude, por varios motivos. Por ejemplo, Albó señaló que el contenido del *codice Miccinelli* es anacrónico, pues ignora los antecedentes lascasianos y la importancia que la doctrina política de fray Domingo de Santo Tomás tenía en el ámbito del habla quechua, todavía en el siglo XVII:

Los escritos religioso-políticos que mayor impacto parecen haber producido sobre GP [Guamán Poma] son obra de dominicos: Fray Luis de Granada, Bartolomé de Las Casas y, más cercano a su medio, el quechuista pionero Domingo de Santo Tomás⁴⁸.

46 Numhauser, 2019, p. 208.

47 En 1996, Laura Laurencich Minelli, de la Universidad de Bologna, presentó unos artefactos y papeles de la colección privada de Clara Miccinelli, con dibujos y textos sobre la Conquista y la restitución del Imperio inca, que según ella habrían sido obra de los jesuitas mestizos Blas Valera (los textos) y Gonzalo Ruiz (los dibujos) en el siglo XVII. Esta pretensión fue rápidamente descartada por especialistas debido a numerosos indicios materiales y formales, pero surgió un agrio debate, pues Laurencich buscaba también demostrar que la *Nueva Crónica* no sería obra de Guamán Poma, sino de Blas Valera, con dibujos de Ruiz, todo ello hecho en Santa Cruz de la Sierra, es decir, en Charcas. Aunque el *codice Miccinelli* es interesante, parece haber sido fabricado tardíamente, en el siglo XVIII o quizá más tarde, con otra intención.

48 Albó, 1998, p. 336.

Ciertamente, Guamán Poma apreciaba a los jesuitas, pero nunca los presenta como autores de una sublevación en el virreinato. Por el contrario, los describe como letrados y ejemplo de «buen gobierno», lo que refleja la estrategia de persuasión y moralización que la Compañía ponía en práctica para ganar la confianza de los estratos dominantes y también el aprecio de los indios.

[Guamán Poma] los alaba por sus virtudes y práctica de la caridad, pero también por ser grandes letrados y por su prestigio como predicadores tanto de españoles como de indios. Al dibujarlos, además de colocarlos en el lado preferencial y presentarlos siempre con pulcritud y compostura, los caracteriza por tener un bonete más chato que el común y por llevar un libro [...]. Los padres de la Compañía son imaginados por todo ello como un modelo de «buen gobierno»⁴⁹.

Precisamente, como parte de su obligación de buen gobierno, según las cartas anuas, los jesuitas de Potosí atendían a los mitayos «para el sustento de sus almas» y «de los cuerpos también»:

la necesidad y desamparo que tienen fuera nunca acabar, trece mil dellos están dedicados a la mita y labor de las minas de este cerro traídos de diferentes provincias y naciones muchas leguas lejos de aquí, con otra multitud muy grande que viene a alquilarse que llegan por todos a 80.000 indios y más. A todos reparte la Compañía el pan de la doctrina evangélica. Todos los más acuden a nuestra casa para el sustento de sus almas domingos y fiestas, y de los cuerpos también los que son pobres que llegan a hora de comer a nuestras puertas cada día⁵⁰.

El dramático efecto que tuvo la mita en las poblaciones nativas suscitó un debate prolongado sobre las reducciones toledanas y la mano de obra forzada. Este debate no se limitó a quienes observaban o interactuaban cotidianamente con los mitayos en Potosí, sino que alcanzó alturas imperiales y varios virreyes pidieron *pareceres* (es decir, opiniones fundamentadas) a autoridades civiles y religiosas, para orientar la política estatal. Sin embargo, el valor predominante de la producción argentífera potosina en la economía de la monarquía hacía impracticable la idea de suprimir la extracción de plata. Uno de los primeros desafíos para los jesuitas fue, pues, la reglamentación de las condiciones de trabajo y el reconocimiento de un estatuto de libertad para los nativos en el ordenamiento social, sin agravios ni daños. A ello se sumaba la cantidad creciente de indios que, según la narrativa jesuita de la época, habían abandonado sus comunidades, deambulaban en los campos en torno a Potosí y

49 Albó, 1998, p. 338.

50 Litt. Ann II 1606. *Colegio de Potosí* (ARSI, Perú, 13, 13v).

morían «sin Sacramentos por esos guaicos y caminos». La dificultad para los jesuitas residía en dar *pareceres* manteniéndose dentro de los márgenes de la evangelización sin incurrir en temas de razón de Estado.

Durante este período inicial surgieron disensiones y una crisis en la Compañía, que podemos ver reflejadas en las cartas anuas y otros documentos de la transición del siglo XVI al XVII. La mita se había enraizado y complejizado en las tierras altas, por lo que la alternativa consistía en multiplicar las misiones en las tierras bajas para «reducir los infieles a policía y vida cristiana», construyendo así otro modelo de comunidad política con los nativos, en reductos organizados para que pudiesen escapar del trabajo forzado, la explotación de los encomenderos y el peligro de los *bandeirantes* que venían de Brasil en busca de esclavos⁵¹. Sin embargo, entre jesuitas, las visiones podían ser divergentes sobre los métodos e incluso algunas misiones se acoplaron a incursiones armadas, lo cual suscitó cuestionamientos dentro de la Compañía. ¿Era aceptable la violencia «defensiva» para evangelizar por el interés supremo del Estado español que ampliaba sus fronteras y penetraba en tierra de «bárbaros»? Ese cuestionamiento permitió pensar, desarrollar y consolidar un modelo misional fundamentado en la persuasión suave, con el objetivo de obtener el acuerdo voluntario de los indígenas para formar parte de una reducción en la que estarían protegidos junto a sus familias y parcialidades. Como consecuencia, la actividad misional-reduccional jesuita en las selvas se convirtió en una prolongación política de sus instituciones educativas y pastorales de las ciudades, con la aquiescencia de otras órdenes religiosas, el apoyo de autoridades y las donaciones de devotos.

La expansión de la Compañía en la jurisdicción de Charcas fue progresiva. En 1576, el provincial José de Acosta ya había instalado a los jesuitas en Juli⁵². En 1582 abrieron los colegios de La Paz y Potosí. En 1591 pudieron hacerlo finalmente en Chuquisaca, aunque para la Universidad de San Francisco Xavier tuvieron que esperar veinte años, por la oposición de la Universidad de Lima, que suscitó abundantes debates. A lo largo de ese proceso, la Compañía desplegó con eficacia sus redes institucionales y obtuvo la adhesión de la población. En

51 En el caso de Santa Cruz, los jesuitas misioneros se encontraron en medio de una doble presión, entre los colonizadores cruceños y los esclavistas venidos de Sao Paulo (García Recio, 1988, p. 87).

52 La presencia jesuita en Juli debía ser solo temporal. La transformación de la residencia en «doctrina permanente» o parroquia tuvo que vencer escollos, incluso dentro de la Compañía (Meiklejohn, 1988, pp. 193ss.).

1596 el nuevo obispo de Charcas, don Alonso Ramírez de Vergara (c. 1525-1602), antiguo escolar de Salamanca y teólogo por Alcalá, clausuró el período lascasiano y comenzó una fase de institucionalización de la catedral de Chuquisaca mediante políticas pragmáticas. Satisfizo al cabildo eclesiástico realizando su importancia e hizo subir el número de prebendados de siete a quince. Amplió el edificio de la catedral, le dio lustre y compró órganos para la vida litúrgica. También se ganó la simpatía de los hijos de mineros y encomenderos pues elevó formalmente ante el rey el constante pedido de fundación de una universidad en Chuquisaca, donde los jóvenes criollos pudiesen estudiar y obtener grados. Con habilidad política, Ramírez de Vergara mantuvo una relación muy cercana con los jesuitas, a sabiendas de que comenzaban a concebir un nuevo formato de misiones protectoras de los nativos. En ese sentido, es muy ilustrativa la recepción que le hicieron en la residencia-reducción de Juli en 1596:

Al fin deste año de noventa y seis pasó por aquí *el señor Obispo de los Charcas, hombre de singular prudencia, virtud y letras, y por ser este pueblo sujeto a su jurisdicción*, para que no se faltase en nada a lo que nosotros devíamos, fueron a recibirle el Superior y otro Padre dos jornadas de aquí y a besarle las manos [...] *el Padre Provincial que entonces se hallava en esta casa, salió a recibirle hasta el primer pueblo, media jornada de Juli por averse conocido los dos y aver sido condiscípulos en España* [...] saliéndole al encuentro los indios con sus danças, pendones y chirimías⁵³.

Es significativa la mención de este encuentro en Juli entre Ramírez de Vergara y su compañero de estudios en Salamanca y Alcalá, el aragonés Juan Sebastián de la Parra (1456-1622), convertido en provincial de la Compañía en Perú, pues esta amistad pudo facilitar el apoyo explícito que el obispo de Charcas dio a la Compañía. En todo caso, el provincial jesuita y el obispo –a veces con la subvención del virrey del Perú– pusieron en práctica misiones a Tucumán, Paraguay y Santa Cruz de la Sierra, muchas de las cuales fueron arriesgadas y difíciles⁵⁴. En efecto, anoticiado de los riesgos, el general Acquaviva, desde Roma, en una carta le decía al provincial:

la Compañía no puede ni debe abrazar todas las misiones y empresas que se ofrecen, sino las que cómodamente pudiere, teniendo atención a que hay pocos

53 MP, VI, p. 370.

54 Una misión financiada por el virrey García Hurtado de Mendoza tenía como objetivo el país de los chunchos, «infielos» que habitaban en zonas poco exploradas de los Andes orientales. Allí entraron los padres Antonio de Ayánz y Miguel de Urrea. Este último halló la muerte el 27 de agosto de 1597.

sujetos, y esos no todos son para misiones, y allá podrán recibir pocos, y de por acá no se les podrán enviar muchos; y es obligación precisa que en primer lugar miremos de no poner los sujetos en más peligro del que se viere es conforme al caudal de cada uno⁵⁵.

No obstante, la determinación misionera de los jesuitas continuó en Charcas con un cierto entusiasmo. Aunque hubo reticencias dentro de la misma Compañía, por las dificultades de la tarea, un grupo de jóvenes en torno a Diego de Torres Bollo (1551-1638) se manifestó activamente a favor de la actividad misional⁵⁶ e incluso un veterano, el padre Diego Martínez (1542-1626), misionero en Juli y Santa Cruz de la Sierra, escribió en 1601 desde Chuquisaca exponiendo sus esperanzas en las fértiles y ricas tierras de Mojos, zona de abundante caza y pesca que ofrecía a la Compañía posibilidades de autoabastecimiento:

De esta conquista se tiene grandes esperanzas de muchos indios y riquezas, y que se espera gran descubrimiento de provincias, así hacia las cordilleras del Perú de esta parte del río del Guapay, como de la otra parte del río hacia Brasil, adonde dicen está la gran laguna de Mojos. Y sería muy a propósito esta misión para la Compañía⁵⁷.

El obispo Ramírez de Vergara murió en 1602 y dejó su biblioteca a los jesuitas de Chuquisaca que ya habían consolidado allí una base institucional y expresaban su determinación misional expansiva. Como resultado, el siglo XVII llegó con tres grandes cambios: la partición de la provincia jesuita del Perú, las ordenanzas de Francisco de Alfaro y la fundación de una constelación de reducciones en las zonas forestales bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas.

La partición de la provincia jesuita del Perú fue motivada por su enorme dimensión, que dificultaba realizar las visitas desde Lima, a lo que se sumaba la escasez de misioneros. Ya el visitador Esteban Páez (1566-1613), después de pasar por Tucumán en 1600, había propuesto transferir las casas de Paraguay

55 MP, VI, p. 222.

56 Fue muy claro ya en la tercera congregación provincial de 1588. Allí se manifestó un bando de jóvenes jesuitas favorables a las doctrinas y misiones, entre ellos, Diego de Torres Bollo y Diego Samaniego, que proponían la receptividad a los usos y costumbres indígenas, el mantenimiento de la residencia de Juli a perpetuidad y la multiplicación de misiones. A finales de siglo, los partidarios de Torres Bollo eran mayoritarios. Antes de morir, el provincial Sebastián de la Parra criticaba al joven jesuita por su empeño a favor de las doctrinas de indios.

57 Carta del padre Diego Martínez, S. J., al Provincial Juan Sebastián de la Parra, S. J. Chuquisaca, 24 de abril de 1601 (Mateos, 1944, T II, p. 506).

a la provincia del Brasil por los inconvenientes de acceso a la zona y repitió la misma idea en 1604, cuando fue nombrado provincial del Perú⁵⁸. Pero sus opositores fueron más eficaces, particularmente el grupo en torno a Diego de Torres Bollo, que fue secretario de Páez durante la visita. La energía y la capacidad negociadora de Torres Bollo fueron decisivas, pues viajó como procurador a Roma –donde se ganó el aprecio del general Acquaviva, como muestran las cartas que este envió a América– y también se desplazó por Italia, España y Francia promoviendo su ideal misional. No podemos olvidar que Torres Bollo había sido rector del colegio de Potosí entre 1597 y 1599, justo antes de iniciar su ciclo de viajes, por lo que tenía conocimiento directo del debate charqueño sobre la mita, el trabajo forzado y el subsecuente pedido de reconocimiento de la libertad natural de los indios. Además, llevó a Roma el manuscrito de la *Relación anónima*⁵⁹ y promocionó la actividad misionera con un opúsculo que publicó en 1603, titulado *Relatione Brevis*, para motivar vocaciones entre jesuitas europeos que serían de gran servicio para el plan reduccional en América meridional.

La partición provincial ocurrió en dos fases, con cierta hesitación que se explica por la dificultad de aprehender desde Roma lo que ocurría con los misioneros que se desplazaban en selvas tropicales húmedas, territorios de pueblos nómades y zonas de fronteras de la monarquía española en América. La dificultad se acrecentaba por la logística que implicaba una división provincial con informaciones no siempre precisas.

La primera fase consistió en la creación de dos viceprovincias, una para el norte (llamada viceprovincia de Quito o de Nuevo Reino) y otra para el sur (llamada viceprovincia de Charcas o de la Sierra, que incluía Tucumán, Río de

58 Madrialeño, doctorado en Alcalá, Páez llegó a América en 1594. Su experiencia de la inmensidad territorial americana parece haberlo desalentado. Fue visitador y provincial de Nueva España (México) entre 1594 y 1599. Después fue visitador del Perú y viajó por las jurisdicciones de Charcas y Quito. Estuvo en Chile en 1602 y al concluir su extenuante viaje se instaló en Lima, designado provincial del Perú entre 1604 y 1609. La dificultad de trasladarse dentro de la provincia de Perú lo empujó a intentar el traspaso de las misiones de Paraguay a los jesuitas de Brasil.

59 Este manuscrito, de finales del siglo XVI y titulado *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, es una contestación a las teorías de Polo de Ondegardo, y, por ende, a las de Matienzo, lo cual sitúa su contenido dentro de la controversia de Chuquisaca. Torres Bollo se coloca así del lado del partido de los indios. La atribución de su autoría al jesuita mestizo Blas Valera ha sido motivo de muchos debates y publicaciones que desbordan el propósito de este artículo.

la Plata y Paraguay). Acquaviva lo anunció desde Roma al provincial de Perú⁶⁰ y el 28 de julio de 1603 daba los nombres de los nuevos viceprovinciales, rectores y consultores. Para Charcas el viceprovincial designado fue el místico Diego Álvarez de Paz (c. 1561-1620)⁶¹, cuyo mandato se inició en 1603, aunque su gobierno fue efectivo entre 1605 y 1607, es decir, por un tiempo muy breve⁶². Precisamente, refiriéndose al trabajo de Álvarez de Paz, Lozano escribió que: «aviendo gobernado dos años enteros estas Misiones de Tucumán, le quedaron ellas inmortalmente agradecidas, por lo mucho, que assi entonces, como en todo tiempo, las favoreció, y fuera faltar á los fueros de la gratitud, si en su Historia no diéramos lugar a su elogio»⁶³. Este episodio transicional y poco conocido de la historia de las misiones jesuitas ha suscitado últimamente el interés de algunos investigadores⁶⁴.

La segunda fase de la partición fue la creación de la provincia jesuita del Paraguay, que incluyó a Chile, siempre bajo la jurisdicción civil de la Audiencia de Charcas. La decisión está resumida en tres cartas del general Acquaviva del 9 de febrero de 1604: una al provincial del Perú, Rodrigo Cabredo, otra al anciano jesuita irlandés Tomás Field, estacionado y enfermo en Asunción, y la tercera al jesuita italiano Juan Darío, lingüista que primero estuvo activo en las tierras altas de lengua aymara y después se dedicó a los calchaquíes del Tucumán. En realidad, el verdadero inicio operativo de la nueva provincia fue la entrada de Diego de Torres Bollo con sus compañeros a Asunción en 1609, conscientes de los desafíos que tendrían que afrontar desde entonces, al dejar las ricas tierras altas:

Fue extraordinaria la demostración de contento y la edificación que recibieron todas las ciudades del Perú por donde pasamos, *sabiendo que saliamos de una tierra tan rica y próspera para otra tan pobre y de tantos trabajos como es la de Tucumán, Paraguay y Chile*, sin llevar otro intento ni otro fin sino conquistar almas para el cielo⁶⁵.

60 *Actas de la sexta Congregación de 1600* (MP, VII, pp. 183-193); *Memorial de lo que la Provincia del Perú propone y pide* (MP, VII, pp. 193-198); *El P. Claudio Acquaviva, Gen. A los Viceprovinciales del Nuevo Reino de Granada y de la Sierra* (MP, VIII, pp. 153-154). La viceprovincia jesuita de Charcas o de la Sierra tuvo una vida muy breve, pues después se transformó en provincia jesuita de Paraguay.

61 MP, VIII, pp. 384-387.

62 Un buen resumen en Page, 2019.

63 Lozano, 1754, I, p. 536.

64 Entre ellos, Page (2019) y Coello de la Rosa (2007, 2008).

65 *Copia de la carta que escribe el padre Diego de Torres provincial del Paraguay a nuestro*

Ahora bien, tras la creación de la nueva provincia era indispensable un reconocimiento jurídico que protegiera los límites de las reducciones y otorgara un estatuto particular a sus habitantes, pues solo así podían lograrse las heterotopías políticas cristianas⁶⁶. Eso fue precisamente lo que los jesuitas buscaron ante la Audiencia de Charcas, donde obtuvieron el apoyo e implicación personal del oidor Francisco de Alfaro (1551-1644), un jurista sevillano que había sido fiscal de la Audiencia de Panamá desde enero de 1594, donde trató asuntos de la Carrera de Indias –pasajeros sin licencia, diezmos, tributos y despacho de la flota con la plata embarcada– hasta octubre de 1597, cuando fue ascendido a fiscal de la Audiencia de Charcas. Alfaro era un jurista riguroso y metódico que en Charcas adquirió conocimiento detallado de la problemática de tierras, minas y población del sur de América. Durante diez años se dedicó a materias de hacienda real y también a la gestión política de fronteras de chiriguano y sus parcialidades, llegando a hospedar en su casa de La Plata al hijo del cacique Cuyayuru, para enseñarle la doctrina cristiana, según él mismo escribió⁶⁷. Por su relacionamiento con las redes clientelares de Chuquisaca, se mostró favorable a la perpetuidad de las encomiendas, con el compromiso de que los encomenderos pagaran el tributo real a nombre de los indios. Condenó los abusos de los corregidores y su connivencia con escribanos de pueblos de indios que ocultaban padrones y tasas de yanaconas, así como la excesiva obtención de excedentes sobre los indios. En 1606 denunció al gobernador de Tucumán por esclavista⁶⁸ y más tarde estuvo en contacto con curacas de Chucuito, para indagar sobre el *entero* de la mita de Potosí. Transcurridos diez años de trabajo como fiscal de la Audiencia de Charcas, Alfaro fue ascendido a oidor⁶⁹. Durante ese decenio, su relación con los jesuitas se hizo asidua, e incluso su hijo Diego ingresó a la Compañía, en Castilla.

Padre General Acquaviva, en el año de 1608 (ARSI, Paracuaria, 1608, f 32r), poco antes de la entrada a Asunción, en 1609. Publicada por Piana y Malandrino, 2022.

66 Considero que el uso del concepto de *utopía* (término creado por Tomás Moro en 1516 con el significado de isla del «no lugar», en su célebre *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopi*) es inadecuado para referirse a las reducciones jesuitas, a pesar de haberse consagrado como apelación de un orden social justo, equitativo e imposible. Por el contrario, las reducciones fueron lugares reales, con sus propias reglas y poderes, es decir *heterotopías*, o «espacios otros», en el sentido que les dio Foucault.

67 Carta de Francisco de Alfaro, fiscal de la Audiencia de Charcas (AGI, Charcas, 18, R.3, n. 35).

68 Jurado, 2014, pp. 111

69 Por real provisión del 18 de agosto de 1607 se le libró el título de oidor en el tribunal de Charcas.

La parte más conocida de la vida de Alfaro es, sin duda, su visita a las gobernaciones de Tucumán y Paraguay⁷⁰, donde promulgó sus célebres ordenanzas. Lógicamente, no se puede entender el proceso reduccional jesuita en América hispana sin su intervención decisiva como autor y diseñador de este conjunto normativo destinado a proteger a los indios de las tierras bajas en reducciones heterotópicas. Las *primeras Ordenanzas*, compuestas de 86 artículos, fueron promulgadas en Asunción el 11 de octubre de 1611, para el Paraguay y el Río de la Plata. Las *segundas Ordenanzas*, compuestas de 120 artículos, las promulgó en Santiago del Estero el 7 de enero de 1612, para Tucumán⁷¹. En ambas se observa claramente la enunciación de las relaciones de trabajo con la perspectiva jurídica de Charcas, donde la controversia sobre la libertad natural de los nativos y el servicio personal ya había producido una importante literatura jurídica con conceptos propios. Esto se revela, por ejemplo, en el uso que hace Alfaro de expresiones quechuas como *mita* y *yanacona*, trasladadas por analogía a un contexto guaraní y de tierras bajas.

Mientras tanto, el trabajo obligatorio en las minas de Potosí continuaba y los debates sobre su abolición o mantenimiento resurgían periódicamente. Crecía también de forma descomunal la red de intereses en torno a la explotación minera en los Andes, compuesta por autoridades, azogueros, caciques y capitanes de mita, comerciantes, esclavos africanos, mitayos, indios de faltriquera, *k'ajchas* (ladrones de mineral), contrabandistas y también los llameros nativos que monopolizaban el control de las vías de transporte del mineral a los puertos. A ello se sumaba una población cosmopolita atraída por la riqueza de Potosí. Por lo tanto, los desafíos morales del Estado se multiplicaron y se hicieron más complejos. Interpelados por la dimensión humana, política y económica de la explotación de la plata potosina, los jesuitas desde Charcas intervinieron rápidamente en el debate sobre la mita, criticando el trabajo forzado en las minas y proclamando la necesidad de reconocer la libertad de los indios y pagarles un

70 El presidente de la Audiencia, Alonso Maldonado de Torres, había sido comisionado para realizar una visita a las gobernaciones del Tucumán y Río de la Plata por cédula real de 2 de octubre de 1605, a fin de verificar el estado del servicio personal de los naturales, pero no lo hizo y delegó esta tarea –cinco años después– al recién ascendido oidor Alfaro, por orden de 10 de diciembre de 1610.

71 He podido consultar una copia de las Ordenanzas para el Paraguay y el Río de la Plata, en el Archivo Nacional de Asunción (ANA, v.14, n.1, 1611), pero lamentablemente está incompleta y los folios están deteriorados con numerosos agujeros a causa de los insectos. Existe una versión completa en el Archivo de Indias, en Sevilla (AGI, Charcas, 74-4-4), que ha sido transcrita y publicada en Aldea Vaquero, 1993.

salario justo⁷². Al mismo tiempo, el cabildo de la catedral de Chuquisaca hacía un seguimiento de la actividad misional de la Compañía en las nuevas reducciones del Paraguay, mientras la Real Audiencia se implicaba en el recurrente pedido de fundación de una universidad en Chuquisaca, como refleja una carta al rey del 28 de febrero de 1613:

Dice lo mucho que conviene se funde Universidad en esta ciudad (erigida en Metrópoli por Su Santidad), para lo cual el Dr. D. Diego Felipe de Molina, Chantre de la Catedral, dejó unas buenas casas y librería. Expone asimismo cuánto importa que sean considerados los Padres de la Compañía de Jesús en las provincias de Santa Cruz de la Sierra y ciudad de San Lorenzo de la Barranca, los cuales pasan necesidad, como asimismo los de las Misiones del Paraguay. Expone las dificultades que se ofrecen en percibir las limosnas ordenadas por S. M., por la limitación con que lo están; causándoles inquietudes, por tener que sacar provisiones para ello⁷³.

La Universidad de San Francisco Xavier se fundó finalmente en 1624 y se convirtió rápidamente en un centro de formación y reflexión de alcance regional⁷⁴. El siglo XVII se iniciaba para la Compañía con una logística multinacional muy eficiente. Su red de colegios y universidades se ampliaba y se dotaba de personal altamente capacitado y motivado para desarrollar instituciones educativas en las ciudades. Podía además administrar la producción agropecuaria en sus diversas haciendas y consagrar esfuerzos organizativos a las reducciones, aplicando su peculiar concepto de «obreros de indios»⁷⁵. En su incesante dinámica los jesuitas también publicaron obras

72 Se ha estudiado insuficientemente la problemática de la mita como una de las causas de la fundación de las reducciones jesuitas en América del Sur, aunque así aparece en numerosos documentos jesuíticos. Una de las premisas condenatorias de la mita es precisamente el *Parecer* que los jesuitas de Potosí envían al oidor Francisco de Alfaro: «*Parecer que se da al señor presidente de los Charcas y al señor don Francisco de Alfaro, Oidor de aquella Real Audiencia sobre si las mitas o servicio de Potosí se estarán entabladas de la manera que las dejó el señor don Francisco de Toledo...*», Potosí, 31 de marzo de 1610 (BNE, Madrid Ms. 2010, ff. 163-181).

73 Carta de la Real Audiencia de la Plata á S. M., –La Plata, 28 de febrero de 1613 (Pastells, 1912, pp. 42-43).

74 Aunque en 1552, Carlos V había autorizado al primer obispo de Charcas, Tomás de San Martín, a fundar una universidad en Chuquisaca (La Plata), la muerte del prelado atrasó esta fundación. En la segunda década del siglo XVII el proyecto tuvo la oposición de Lima, pero finalmente el *Breve In Supereminenti* de Gregorio XV (8 de agosto de 1621) permitió a los jesuitas otorgar títulos académicos. La erección formal fue el 27 de marzo de 1624 con una cátedra de lengua aymara, tres de teología (Prima, Vísperas y Moral), una de filosofía y dos de latín.

75 Domingo de Santo Tomás nunca tuvo a su disposición un aparato logístico tan grande. Es

con teorías económicas o políticas de alcance global, siguiendo parámetros escolásticos⁷⁶. De ese modo, los obispos y las autoridades de la Audiencia de Charcas percibieron la novedosa eficiencia de la Compañía y la acompañaron en su proyecto reduccional.

La historiografía iberoamericana no ha procedido a un verdadero estudio comparativo de las reducciones toledanas (concentraciones forzadas) con las reducciones jesuitas (concentraciones más bien voluntarias)⁷⁷. El sesgo nacionalista y patriótico que dominó la escritura de la historia en el siglo XIX y buena parte del siglo XX presentó generalmente a los remanentes de las reducciones jesuitas como simples componentes *nacionales* de los nuevos Estados. Además, se ocultó la escolástica como sistema de pensamiento que sustentaba la protección de los pueblos nativos contra los encomenderos, desde los inicios del plan reduccional, idea esencial en la reflexión política hispanoamericana. También se invisibilizó la importancia jurisdiccional que tuvieron instituciones como la Audiencia de Charcas, mencionándolas de modo rápido como parte del pasado colonial. Así, los diferentes países creados en el proceso de la independencia produjeron sus propios relatos para explicar el nacimiento y desaparición de las reducciones, con dispositivos teóricos cuyo principal objetivo era justificar las nuevas fronteras decimonónicas y la dominación de las nuevas clases dirigentes. Los discursos nacionalistas borrarón o distorsionaron lo que no encajaba con la génesis oficial de los nuevos países⁷⁸.

más, los dominicos ya habían perdido la doctrina de Juli, al borde del lago Titicaca, que fue entregada a los jesuitas en una borrosa disputa entre ambas órdenes. En cuanto a los franciscanos, fray Luis de Bolaños había redactado el primer catecismo en lengua guaraní y la orden había establecido unas cuarenta reducciones en torno a Asunción, pero estas no tuvieron nunca la autonomía política y el alcance territorial de las reducciones jesuitas.

76 Dos jesuitas activos en Charcas prepararon y escribieron allí partes esenciales de dos obras fundamentales: *De Contractibus* de Pedro de Oñate, publicada *post mortem* en tres tomos entre 1646 y 1654, en Roma, con una teoría del precio justo, la morfología de los mercados, una teoría cuantitativa del dinero y de la paridad del poder adquisitivo, como un verdadero tratado de la ciencia económica escolástica (Popescu, 1990); y *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño, publicada en Amberes en 1668, guía de consciencia para los gobernantes de Indias, oidores, virreyes, consejeros de Indias, con consideraciones éticas sobre las encomiendas, la esclavitud de los indios y los trabajos obligatorios, abarcando toda la América hispana, desde México hasta las reducciones del Paraguay, lo que está indicado en su mismo título, *Indicus*.

77 Publicaciones recientes comienzan a abrir senda con enfoques más completos y críticos (Saito y Rosas Lauro, 2017; Coello de la Rosa, 2006, 2008; Page, 2019).

78 Dos ejemplos son la elogiosa narrativa de los comuneros que en 1649-1650 buscaban mantener el servicio personal de los indígenas en oposición a los «arrogantes jesuitas», y

El estudio de las reducciones jesuitas como formas heterotópicas que resultaron de una controversia escolástica sobre la libertad natural de los indios es un desafío epistemológico que sobrepasa las historias enclaustradas en las actuales fronteras nacionales, y también trasciende la historiografía únicamente jesuítica o la historia meramente religiosa. Podemos decir que es una tarea inacabada para los historiadores del derecho, la filosofía y las ideas políticas. En esta tarea, la escolástica es indudablemente el marco general del pensamiento político. Como ilustración, cerraremos esta primera parte con algunas cifras. Las reducciones toledanas (fundadas entre 1570 y 1575, en las jurisdicciones de las audiencias de Lima y Charcas) dieron nacimiento a 1.000 pueblos con una población de 1,5 millones de habitantes. Las reducciones jesuitas (fundadas en las zonas forestales bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas) dieron nacimiento a 66 pueblos, con una población aproximada de 300.000 habitantes en el siglo XVIII⁷⁹. El epílogo del proyecto reduccional jesuita se encuentra fuera del límite temporal de este artículo, pero cabe recordar que la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de España, mediante la Pragmática Sanción de Carlos III en 1767, significó el desmoronamiento de las instituciones educativas jesuitas en las ciudades, el desmantelamiento y saqueo de las reducciones y la dispersión de sus pobladores. Fue este el más radical intento de exterminar a los jesuitas y sus ideas que, para el absolutismo borbónico, representaban la forma más peligrosa de la escolástica.

2. Las ideas

Después de haber resumido algunos hechos políticos de los siglos XVI y XVII en Charcas que suscitaron la controversia de Chuquisaca y condujeron al surgimiento de las reducciones jesuitas, expondremos de manera esquemática –dentro de los límites de este artículo– las ideas y principios que sustentaban las posiciones doctrinales sobre la libertad y los derechos de los nativos americanos, así como sobre las formas morales de aplicación de la razón de Estado.

el relato «patriótico» de la rebelión comunera de 1717 contra el «monopolio jesuita de la yerba mate», cuando el cabildo de Asunción se enfrentó a la Audiencia de Charcas, a los jesuitas, a los indios de misiones y al virrey del Perú: «Nuestros comuneros del siglo XVIII, además de parecerse racial y espiritualmente a los comuneros de Castilla, se caracterizan porque democratizaron las costumbres políticas, en un anticipo auspicioso de la América independiente que llega un siglo más tarde» (Caballero Martín, 1935, p. 179).

79 Saito y Rosas Lauro, 2017, p. 14.

2.1. La controversia de Chuquisaca

En el siglo XVI, al implantarse la monarquía hispánica en América meridional, el lascasismo tuvo un notable arraigo político en el recién fundado virreinato peruano, como hemos visto en el caso de la red de activistas en torno al obispo Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Chuquisaca. Es más, la idea de una contraconquista o retorno del poder a manos de nativos americanos mediante un acto de restitución estuvo latente en algunos discursos, pero fue inviabilizada por la fuerza de la arremetida colonial⁸⁰ y por las disputas entre grupos étnicos prehispánicos⁸¹. La idea de la contraconquista se apagó en los Andes tras la caída del Imperio inca, la ejecución en 1572 de Túpac Amaru I, la dispersión de la corte incaica y las rencillas entre jefes regionales⁸². Otros modelos de coexistencia con integración de las jerarquías prehispánicas fueron postulados desde Chuquisaca, en particular el reconocimiento de los señores naturales de Charcas que buscaban preservar su sistema de autoridades siguiendo una lógica de tres niveles mallku-inka-rey⁸³, de manera pragmática, dentro del Estado colonial español. Podemos decir que las demandas de los caciques de Charcas se insertaban en la *realpolitik* internacional de los siglos XVI y XVII, desde una perspectiva americana, en un ámbito violento a gran escala con guerras de ocupación y *razzias* en Europa por motivos confesionales (reforma, iconoclasia y guerras entre cristianos, lucha entre otomanos y

80 Montesinos, Las Casas y el mismo Cayetano (superior de los dominicos y teólogo) expresaron la idea del restitucionismo (la devolución de las tierras ocupadas), sobre la base de la doctrina de Santo Tomás (Muñoz Machado, 2012, 358ss.). La expulsión de América y la muerte en prisión en España del jesuita Luis López Ballesteros –próximo a Acosta y muy activo en Charcas– fueron causadas por su crítica radical a Toledo y a la monarquía, así como a una posible propuesta restitucionista sobre la que algunos autores han especulado (Numhauser, 2019, entre ellos).

81 Los virulentos conflictos entre etnias prehispánicas fueron aprovechados por los españoles, como ocurrió tras la guerra entre los hermanos Huáscar y Atahualpa, las encarnizadas batallas entre cañaris e incas, la violencia invasiva de etnias de lengua aymara contra urus, las campañas incas contra los chiriguano, y de estos contra los chané, etc. Las hostilidades entre grupos prehispánicos eran pues muestras de división y fragmentación política.

82 Aunque hubo casos esporádicos en los siglos XVI y XVII, la idea resurgió más tarde a través de movimientos milenaristas de reconstitución del Imperio inca con una nueva cabeza, el *Inkarri*, principalmente en el movimiento insurreccional panandino del siglo XVIII. No abordamos aquí ese tema, actualmente motivo de debates encendidos en torno a la implantación política contemporánea de la «hegemonía indígena», pues no es el propósito de este artículo. Para el caso específico de la insurgencia aymara en el siglo XVIII ver Thomson, 2006.

83 Esta idea del *Memorial de Charcas* de 1582 está explicada en Platt, Bouysson-Cassagne, Harris, 2006.

católicos, etc.) y guerras por intereses geopolíticos de imperios rivales. En consecuencia, para abordar las formas de pensamiento político de aquella época debemos evitar toda visión teleológica contemporánea y tener también en cuenta el auge del infame comercio atlántico de esclavos africanos que se desarrollaba de una manera exponencial. Por cierto, no existía un sistema internacional de derechos humanos y el orden jurídico dominante consideraba que la esclavitud estaba justificada por razón de cautiverio de guerra o calidad de nacimiento.

En ese ámbito, la controversia de Valladolid –sobre la aplicabilidad en América de una interpretación sepulvedana del concepto aristotélico de la esclavitud por naturaleza–, que interesaba a pensadores políticos europeos, ejercía también un marcado interés en los círculos letrados del siglo XVI en Chuquisaca, quienes hicieron un seguimiento informado del debate sobre el acceso a la mano de obra forzada de los nativos americanos. La prueba material de este seguimiento son los documentos que circularon en Chuquisaca, incluidas las cartas manuscritas de Juan Ginés de Sepúlveda y Alfonso de Castro, un resumen de Domingo de Soto y la *Relación* presentada por Bartolomé de Las Casas y Rodrigo de Ladrada al Consejo de Indias en 1543, con la firma autógrafa de Las Casas⁸⁴. Estas evidencias materiales muestran que los juristas y teólogos de Charcas, formados en la escolástica aristotélica-tomista, eran poseedores de información de primera mano y de los instrumentos teóricos necesarios para elaborar sus propias doctrinas y entablar una controversia. En ese ambiente intelectual emergieron la doctrina del oidor Matienzo y su círculo, así como la doctrina opuesta del obispo Domingo de Santo Tomás y sus seguidores del partido de los indios.

A pesar de la distancia y las dificultades de comunicación, los medios letrados de Chuquisaca estaban pues al tanto de los debates europeos, llevados a cabo principalmente en latín, y recurrían a categorías filosóficas clásicas con métodos escolásticos, pero también recurrían a informaciones sobre la cosmogonía y el ordenamiento político prehispánico, como aparece

84 Esos documentos fueron encontrados por el jesuita e historiador peruano Rubén Vargas Ugarte en el archivo del Monasterio de San Felipe Neri, en Sucre, quien publicó una lista detallada (Vargas Ugarte, 1929, pp. 313-315). También fueron estudiados por Lewis Hanke cuando fue a Sucre becado por la Universidad de Harvard en 1935 y publicó algunos en su ensayo sobre Aristóteles y los indios americanos (Hanke, 1959, pp. 117-ss.). Lamentablemente, estos valiosos documentos fueron sustraídos más tarde y vendidos a anticuarios. Hoy se encuentran posiblemente en Venezuela.

en los escritos locales. Esta constatación nos presenta a Chuquisaca como una pequeña capital intelectual en América ya antes de la fundación de su universidad. Un ejemplo es la controversia del siglo XVI, cuyo contenido resumiremos a continuación.

2.2 La doctrina de Matienzo y su círculo

Juan de Matienzo (1520-1579) nació en Valladolid, donde se graduó en Leyes, fue auxiliar de la Cancillería real y también oidor. En 1558 fue nombrado oidor de Charcas y con esas funciones llegó al Virreinato del Perú. En Chuquisaca escribió sobre derecho, política y economía, así como numerosas cartas al rey; un *Memorial sobre la estabilidad y expansión de la provincia de los Charcas* (c. 1565); el célebre *Gobierno del Perú* (1567), que se difundió ampliamente a través de manuscritos pero fue impreso solo cuatro siglos después⁸⁵. También fue autor de un manuscrito inédito, hoy perdido, llamado *Estilo de Chancillería* y un comentario a las leyes de Indias⁸⁶. El virrey Toledo lo admiraba y utilizó ampliamente sus escritos para elaborar ordenanzas e instrucciones en el Perú. No resulta pues sorprendente que la obra de Matienzo haya interesado a numerosos americanistas⁸⁷.

Junto al oidor Matienzo actuaba un pequeño círculo de personajes de la Audiencia y del clero de Charcas que supo observar las cualidades y potencialidades políticas de las sociedades nativas y formular teorías a favor de los encomenderos y otros agentes del imperio. Una figura muy importante en este círculo fue sin duda Juan Polo de Ondegardo (c. 1516-1575) que, al igual que Matienzo, había nacido en Valladolid, lo que pudo acercarlos y crear una cierta complicidad⁸⁸. Polo de Ondegardo se licenció en Derecho por Salamanca en 1538, llegó al Perú durante las guerras civiles y se instaló en Chuquisaca como corregidor en 1546. Tuvo negocios de minería y agricultura con mano de obra indígena. En 1558 fue corregidor de Cusco, escribió sobre

85 No consideramos válida, por aproximativa e incompleta, la versión publicada en 1910 en Buenos Aires. Para nosotros la primera edición referencial es la que publicó en 1967 Lohmann Villena, con un estudio introductorio.

86 *Commentaria Ioannis Matienzo in Librum Quintum Recollectionis Legum Hispanae* (libro póstumo, Madrid 1580, 1597 y 1613).

87 Levillier, 1919 y 1940; Lohmann Villena, 1965 y 1967; Popescu, 1997; Tau Anzoátegui, 2016; Bentancor, 2017; Morong Reyes, 2013 y 2021; Kermele, 2020, entre otros.

88 Las redes familiares de encomenderos de Chuquisaca han sido estudiadas por algunos historiadores americanistas, entre los que resalta Ana María Presta con sus numerosos y excelentes trabajos sobre este tema.

la perpetuidad de las encomiendas y fue asesor del virrey López de Zúñiga (1561). Acompañó al virrey Toledo en su viaje por Charcas y volvió a ser corregidor en Chuquisaca desde 1573 hasta su muerte⁸⁹. Polo de Ondegardo escribió textos de carácter etnológico-político, entre los cuales se encuentra la *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (1571) y el *Parecer del Licenciado Polo sobre la guerra propuesta a los chiriguanaes* (1574).

Matienzo –formado en Valladolid– y Ondegardo –licenciado en Salamanca– eran pues dos renacentistas castellanos trasplantados a Indias, dos humanistas que se vieron obligados a salir de los límites del *corpus iuris* para beber en diversas fuentes escolásticas y, además, en la tradición política oral prehispánica. Al verse ante problemas nuevos tuvieron que proponer respuestas nuevas. Ambos vivieron sus años más productivos en Chuquisaca y allí murieron. Tau Anzoátegui señaló que

El espíritu humanista que trasunta Matienzo era más abierto que el de sus coetáneos castellanos, pues al encontrarse con una realidad conflictiva, intentaba dar un nuevo orden, valiéndose de los elementos a su alcance, viejos y nuevos. De ahí que era un humanismo más preocupado en operar sobre la sociedad viva que entretenido en una labor de crítica de fuentes⁹⁰.

Por su parte, Lohmann Villena considera que el *Gobierno del Perú* es el «embrión del primer cuerpo legal peruano» y afirma que «se supera por vez primera la literatura narrativa de los cronistas o el corto vuelo de los escritos de ocasión, para exponer un ambicioso programa político y un plan de acción orgánico»⁹¹.

Para tener una idea de las fuentes clásicas a las que recurría este círculo en Charcas, el mejor ejemplo parece ser precisamente el *Gobierno del Perú* de Matienzo, por su solidez teórica. En esta obra encontramos una abundancia de citas de Aristóteles y, en menor medida, de Platón, Séneca, Cicerón y Plutarco. Del *Nuevo Testamento* hay citas de San Pablo y de la filosofía medieval

89 Debemos recordar aquí que el jesuita José de Acosta también era de Valladolid, y que en Chuquisaca tuvo amistad e intercambios con Polo de Ondegardo, que le suministró mucha información sobre su experiencia en el extenso espacio que va de Cusco a Chuquisaca, sobre las sociedades nativas, las costumbres, las «idolatrías» y una diversidad de otras noticias que aparecen más tarde en la obra de Acosta. Como recuerda Fermín del Pino, la obra de Polo de Ondegardo se difundió significativamente a través de Acosta.

90 Tau Anzoátegui, 2016, p. 52.

91 Lohmann Villena, 1967, p. 114.

predomina Tomás de Aquino. De sus contemporáneos hay referencias a Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro, Luis Vives, varias alusiones a Las Casas y al cronista de América Cieza de León. Por cierto, hay también menciones a numerosos juristas. Pero el recurso a todas esas fuentes no parece ser una búsqueda de criterios de autoridad, sino que se presenta más como apoyo para una nueva doctrina, un nuevo sistema de ideas ante una situación inédita y dinámica en América, ofreciendo:

nuevas soluciones reclamadas por la sociedad que bullía en el incomparable escenario americano. No era pues la actitud de contemplar admirativamente a aquellos pensadores en un mero retorno a los tiempos clásicos, sino que Matienzo los utilizaba para abordar nuevos temas, para apoyar un movimiento de avance. Era, en suma, una postura renacentista⁹².

El oidor Matienzo recurre así a la escolástica para hacer, desde Charcas, una propuesta de gobierno para toda la América meridional.

La doctrina difundida por Matienzo –que Ondegardo compartía en sus líneas principales– puede resumirse, a grandes rasgos, de la siguiente manera: 1) España ha redimido a los indios del sistema despótico de los incas y de las vejaciones de los caciques; 2) la servidumbre de los indios es útil al imperio; 3) una nueva ruta de comunicación es necesaria entre el Perú y el Atlántico, a través del Río de la Plata (Buenos Aires), para comunicar sus ricas minas con el centro imperial; 4) la sociedad está subordinada al bien común, cuya unidad de medida es el dinero; 5) como los indios no tienen inclinación al trabajo, por su naturaleza indolente –utiliza la palabra *pusilánime*–, para su propio bien hay que obligarlos a trabajar a cambio de un salario. La conclusión de Matienzo es una clara justificación del esquema colonial con predominio español:

Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque según dice Aristóteles, a estos tales la naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento⁹³.

Acerca de la indolencia de los indios y su falta de inclinación al trabajo, son muchas las consideraciones que hace Matienzo, asociándolas frecuentemente a borracheras, idolatrías y delitos.

Son enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabaxar. Son amigos de beber y emborracharse y idolatrar, y borrachos cometen graves delitos⁹⁴.

92 Tau Anzoátegui, 2016, p. 53.

93 Matienzo, 1967 [1567], p. 16.

94 Matienzo, 1967 [1567], p. 18.

Sobre el Estado de los incas –paradigma de normatividad social en América del Sur e instrumento comparativo entre lo prehispánico y lo colonial, usado por cronistas, memorialistas y arbitristas–, Matienzo suministra mucha información y valora diversos aspectos políticos del incario, aunque considera que sus leyes no hacen ninguna referencia al bien común. Es más, en la tipología de Estados que esboza, el sistema político de los incas aparece como un imperio de conquistas territoriales fundadas en la violencia, que tiene a sus súbditos sometidos y en situación de pobreza. Para Matienzo, los reyes incas no gobiernan, sino que tiranizan. Este análisis de la sociedad incaica lo fundamenta en su experiencia y conocimiento personal del terreno, pues fue partícipe directo de la eclosión de una nueva sociedad en torno a la economía potosina y observó detenidamente la coexistencia entre pueblos originarios americanos (los incas eran uno de ellos) con grupos de colonos españoles. Asumiendo su condición de servidor público, su propuesta de gobierno es claramente a favor de un Estado imperial con predominio europeo. Matienzo consideraba, pues, la perpetuidad de las encomiendas como un medio de pacificación de una sociedad inestable, con el fin de instaurar una economía eficaz.

2.3. La doctrina de fray Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Chuquisaca

Frente al sistema de ideas de Matienzo, el dominico fray Domingo de Santo Tomás pregonaba la doctrina contraria, que podemos sintetizar de la siguiente forma: 1) obligar a los indios a trabajar es un atentado contra su libertad natural; 2) los señoríos naturales de los indios deben ser respetados pues el Imperio inca era justo y con orden político (*policía*); 3) los indios no son indolentes o pusilánimes; 4) el dinero no puede ser la unidad de medida de nuestros actos sino la justicia y la religión; 5) los obispos tienen la prerrogativa para el nombramiento de curas en su jurisdicción eclesiástica. Esto último se aplica en particular para los curatos de indios, para evitar la connivencia con los encomenderos.

Fray Domingo era un personaje proteiforme y su agitada vida en Charcas muestra aspectos contradictorios señalados por quienes han estudiado con detalle los documentos accesibles sobre su trayectoria en América. Por ejemplo, contrariamente a lo que podría pensarse, fray Domingo fue inicialmente amigo de Polo de Ondegardo y permaneció a su lado por varios meses entre Huamanga y Andahuaylas, donde la perpetuidad de la encomienda

era considerada como un medio para vencer la crisis económica. López-Ocón llega a decir que en aquel momento fray Domingo admiraba a Polo de Ondegardo⁹⁵, tal vez recordando los efectos de la bancarrota de Castilla. Por cierto, el tono y las palabras usadas en muchos documentos del siglo XVI muestran la dureza de los tiempos y las hesitaciones en un proceso de ocupación territorial frecuentemente violento, y con bandos enfrentados. A lo largo de los años se puede percibir el cambio o maduración de fray Domingo y otros personajes que se convirtieron progresivamente en verdaderos pensadores del Estado y defensores de los indios americanos. En todo caso, los escritos de fray Domingo están marcados por una visión cosmogónica-social cristiana de naturaleza moral –fundamentada en el pensamiento clásico– en la que el individuo tiene una función en la armonía y el orden divinos, como expresa, por ejemplo, en una crítica a los hidalgos españoles que se hacen servir:

El armonia y orden (S.M.) que Dios nuestro señor puso en las cosas desde que las crio (ocupando cada una en su oficio, de tal manera, que unas a otras se ayudassen y todas sirviessen a la machina del universo) nos enseñan que *ninguno de los hombres ha de estar ocioso, ni ocupado en su sola utilidad privada: sino también en la de su proximo y republica*. Y de aquí vino a decir el gran Philosopho Euripides que lo mismo queria decir hombre ocioso, que mal ciudadano. Y el divino [A ii v] Platón decía: que el que passava la vida sin emplearla en la utilidad de la republica bivia en balde. Y todos los Philosophos uniformes concordaron en que el hombre ocioso no bivia⁹⁶.

Dos grandes temas morales se repiten incesantemente en la mayoría de los textos que dejó. El primero es la libertad natural de los indios que constituye un derecho que debe respetarse. El segundo es su convencimiento, por experiencia propia –pues vivió entre indios–, de que las sociedades andinas eran idólatras pero justas, en particular el Imperio inca. Ambas afirmaciones son argumentos de lucha contra la legitimación del trabajo forzado, el maltrato o la esclavitud de los indios, concretamente contra quienes recurrían a la idea aristotélica-sepulvedana de sumisión del inferior (el indio bárbaro) a quien suponían que estaba naturalmente más capacitado para dirigir los asuntos de la *polis* (el español civilizado). Además, con frecuencia, fray Domingo escribe que el indio no es indolente, pues al haber vivido con ellos comprobó que es organizado y trabajador dentro de su «señorío». También señala a la *codicia* como causa de violencia y desorden entre los mineros y encomenderos españoles que buscan la acumulación de riquezas, por lo que proclama el

95 López-Ocón, 1987, cap 5A, p. 18.

96 De Santo Tomás, 1560, Aii-Aii v.

principio moral de que el dinero no puede ser la medida de nuestros actos, sino la justicia y la religión.

El argumento principal de fray Domingo es aristotélico en lo referente a la capacidad política como requisito para la libertad natural. Es más, en la dedicatoria de su *Grammática*, se dirige personalmente al rey Felipe II y afirma que no son válidos los motivos invocados por los «muchos» rivales del partido de los indios. Considera falsa la condición de bárbaros atribuida a los *naturales de los reynos del Perú* (los indios). Pero lo novedoso de su argumentación es que recurre al lenguaje como indicador de civilización y *policía*, es decir, la lengua como manifestación de *polis* por oposición a lo bárbaro:

veys, muy clara y manifestamente, *quan falso es lo que muchos os han querido persuadir, ser los naturales delos reynos del Peru barbaros, & indignos de ser tractados con la suavidad y libertad que los demás vasallos vuestros lo son*. Lo qual claramente conocera V. M. ser falso, si viere por este arte *la gran [A v- v] policía que esta lengua tiene*. La abundancia de vocablos. La conveniencia que tienen con las cosas que significan. Las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oyo de la pronunciación della, la facilidad para escribirse con nuestros caracteres y letras⁹⁷.

Visiblemente, su amor personal por los idiomas y el valor que atribuye a los significados de los vocablos, al «buen sonido» de la lengua, se convierte en un criterio de valoración de la aptitud política, de la vida en sociedad y del entendimiento.

pues segun el Philósopho en muchos lugares, no hay cosa en que mas se conozca el ingenio del hombre, que en la palabra y el lenguaje que usa, que es *el parto de los conceptos del entendimiento*⁹⁸.

Ahora bien, los textos de fray Domingo en defensa de los naturales del Perú y contra la doctrina de Matienzo son muchos, pero dispersos. En la primera parte hemos presentado algunas de sus cartas, muy explícitas, que contienen elementos doctrinales. No obstante, debemos poner de relieve aquí que un importante corpus epistolar se mantiene inédito, aunque merece ser compilado y transcrito en el futuro para tener una mejor idea de su pensamiento y de los alcances de la controversia de Chuquisaca⁹⁹. Sin embargo, para evitar

97 De Santo Tomás, 1560, A v – A v v.

98 De Santo Tomás, 1560, A vi.

99 Se trata de un corpus de 17 cartas escritas en Chuquisaca en un período de seis años, entre 1564 y 1569, cuando fray Domingo era obispo de Charcas (AGI, Charcas 135). Estas cartas están dirigidas al rey Felipe II y, por la época en que están escritas, corresponden al pontificado

el sesgo de una mirada teleológica actual, nos parece útil observar la recepción de su obra y la percepción de su persona en los escritos de autores coetáneos suyos. Es decir, debemos preguntarnos: ¿cómo era percibido fray Domingo de Santo Tomás por los intelectuales americanos de su época? Para encontrar la respuesta tenemos dos ejemplos significativos que nos dan algunas luces al respecto. En primer lugar, el agustino chuquisaqueño Antonio de La Calancha (1584-1654), en su *Corónica moralizada*, menciona las divisiones entre frailes dominicos durante las sangrientas guerras entre pizarristas y almagristas. En esas disensiones políticas, fray Domingo es presentado como un mediador eficaz y clemente:

el Padre Loaysa Clérigo tuvo industria i erudición para reducir un navío de Gonçalo Pizarro a que se fuese en busca del armada Real, i lo entregó al General Aldana. Al Padre fray Pedro de Ulloa, que fue a Guarmey a comprar bastimentos para los leales, lo fueron a prender fray Pedro i fray Gonçalo con arcabuces, i le dio tormento Caravajal, í queriéndole dar garrote, *a ruego i amenaza de Martín de Robles i del Padre fray Domingo Dominico, no le mató*, pero lo metió en un sótano sin luz con cadena i grillos, donde le tuvo catorce días; demanera, que los de un mesmo ábito estavan divididos en anbos bandos¹⁰⁰.

En segundo lugar, Guamán Poma de Ayala (c. 1535-c.1616), en su *Nueva corónica y buen gobierno*, presenta a fray Domingo como figura de referencia por su trabajo con los indios, llegando a considerarlo «alumbrado por el espíritu santo» y afirma que hay que llamarlo doctor de la Iglesia:

Estos son santos doctores alumbrado por el Espíritu Santo que le dio gracia. Aunque están muertos se deue llamarse dotor de Dios de la santa yglecia [...] como de *rrebrendo fray Domingo que escriuió del vocabulario, lengua de los yndios, que trauió tanto cin escrito*¹⁰¹

Por lo tanto, las menciones elogiosas que hacen Calancha y Poma nos dan una idea del prestigio que había alcanzado fray Domingo en los medios «intelectuales» americanos de su época. Ambas visiones muestran que era apreciado por su mediación pacificadora y eficaz en los sangrientos conflictos pizarristas, así como por su estudio lingüístico del quechua y por su considerable trabajo, incluso «sin escrito». Es también llamativo que Poma lo

del dominico Pio V. No descartamos que se encuentren otras cartas o documentos dentro de otros legajos en el AGI en Sevilla, o en archivos en Roma, o en otros lugares.

100 Calancha, 1639, L1, XIX, p. 128. Cabe recordar aquí que Calancha era un fraile criollo erudito, impregnado de cultura clásica y su obra es un ejemplo de la importancia de la escolástica como método para pensar la *polis* en América en el siglo XVII.

101 Poma, 1615, p. 912 [926].

considere «doctor de Dios de la Santa Iglesia». En todo caso, estos dos ejemplos demuestran que su papel en las cruentas guerras entre Pizarro y Almagro, o su argumentación escolástica durante la controversia de Chuquisaca, no eran desconocidos por los autores americanos de su época.

2.4. La controversia de Chuquisaca a lo largo del tiempo

Si bien la controversia de Valladolid se hizo ante una junta de eminencias en España, que debían emitir un dictamen formal¹⁰², la controversia de Chuquisaca se llevó a cabo en el ámbito público y se extendió durante varios años en los estrados de la Audiencia de Charcas, en escritos de clérigos y juristas y en intercambios de cartas, pareceres y denuncias ante el virrey o el rey. En este largo debate charqueño se confrontaron las dos posiciones doctrinales que acabamos de exponer. En términos modernos podemos asimilar esta confrontación a una tesis con una antítesis que conducirá más tarde a una síntesis dialéctica¹⁰³ materializada en un novedoso modelo reduccional que los jesuitas consolidarán (en Paraguay, Moxos y Chiquitos) con la venia y el apoyo de la Audiencia de Charcas.

Ciertamente, más que una solución teológica puramente abstracta, la controversia exigía respuestas jurídicas que reconociesen o negasen la libertad natural de los indios, su capacidad política y sus señoríos naturales, siempre dentro de los márgenes de la monarquía española. Además, con el régimen económico de la mita, la controversia buscaba suministrar los principios de una reglamentación justa del uso de la fuerza laboral para la extracción de la plata potosina, los deberes y derechos de los indios como súbditos y su agrupamiento reduccional en pueblos. La persistencia de dos posiciones

102 Tras la Controversia de Burgos, las *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios* fueron publicadas en 1526. Sin embargo, persistieron las quejas desde Indias sobre el tratamiento de los nativos. Carlos I recibió a Las Casas en la corte en 1542. Poco después se promulgaron las Leyes Nuevas, que fueron revocadas cuatro años más tarde por los intereses contrapuestos que se manifestaron en América. El rey convocó entonces una junta de teólogos, juristas y personalidades de la escolástica española, que debían resolver la controversia, en el colegio de san Gregorio de Valladolid y emitir un dictamen para que «quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad de nuestro Emperador sin lesión de su real conciencia». Sin embargo, la junta no llegó a emitir un dictamen.

103 El método en el plano teórico era una conversación o argumentación analógica según el modelo de la técnica dialéctica clásica (διαλεκτική) de Platón y Aristóteles, aplicado en América en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, como la conflictividad social y económica excedía los límites retóricos y exigía una solución práctica, podemos usar la triada dialéctica de Fichte y Hegel (tesis-antítesis-síntesis) que, aunque es anacrónica, se aplica por su facilidad expresiva.

opuestas suscitó así la búsqueda de un modelo diferente al toledano, es decir, una solución alternativa, mientras continuaban los abusos de la encomienda y la mita en las zonas sometidas a esos regímenes de explotación. El carácter a la vez concreto y complejo del debate lo vemos en los numerosos escritos de la época que han llegado hasta nosotros. Evidentemente, las respuestas jurídicas no podían darse sin un fundamento normativo, moral, filosófico y religioso que la Corona española pudiese aceptar, lo que hizo que la controversia tuviese una duración considerable. Por lo tanto, el proceso está reflejado en diferentes textos en un período temporal extenso. Ahora bien, el itinerario de las ideas antagónicas en la palestra pública a lo largo del tiempo revela las dificultades que debió vencer la propuesta alternativa. Pero también puede conducirnos a comprender mejor la gestación del proyecto reduccional de los jesuitas, como una suerte de síntesis para la moralización política del reino, con la escolástica como sustento. Veamos pues, primero, brevemente ese itinerario de las dos doctrinas a lo largo del tiempo.

El primer actor, Matienzo, es apreciado como un agente del Estado que justifica el trabajo forzoso y asalariado de los pueblos colonizados por el beneficio que esto trae para el conjunto del imperio. A grandes rasgos, se puede decir que su doctrina es exitosa, pues Matienzo está inscrito en las recopilaciones de Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) y Antonio de León Pinelo (1595-1660) por su aporte fundamental al *corpus* jurídico originado en Indias. Algunos participantes activos del grupo doctrinal de Matienzo, como el proto-etnohistoriador Polo de Ondegardo, investigaron en detalle las relaciones fiscales (tributo o mita) que los indios practicaban en el Estado inca y buscaron la manera de mantenerlas, transformarlas y aprovecharlas a favor del Imperio español. Polo de Ondegardo se ocupó además de la indagación de las prácticas religiosas prehispánicas –consideradas idolátricas– con el fin de aplicar métodos para corregirlas o suprimirlas durante la evangelización, concebida como procedimiento medular en la expansión de la monarquía. Sus informaciones etnológicas detalladas alcanzaron rápidamente las altas esferas del poder colonial y fueron usadas como fuente por muchos cronistas, incluido el Inca Garcilaso de la Vega y autores jesuitas como Acosta¹⁰⁴. La durabilidad de la doctrina de Matienzo y su grupo de seguidores se hizo patente en las leyes y teorías que se desarrollaron después de su muerte y

104 Un excelente resumen de la recepción crítica de Polo de Ondegardo (historiográfica, hermenéutica, intertextual y ecdótica) en García Miranda, 2015.

en la aplicación de sus propuestas geopolíticas concebidas en Chuquisaca, como la apertura del puerto y la fundación de la ciudad de Buenos Aires. Lógicamente, circulan hoy sobre Matienzo opiniones diversas, aunque todos los estudiosos reconocen su erudición, su precisión en temas jurídicos y su gran conocimiento del mundo andino. Su figura polémica, pero de gran calado en materia escolástica, ha sido inscrita en la cultura del *ius commune* romano-canónico, base epistemológica del humanismo jurídico moderno¹⁰⁵. En cuanto a su método, autores como Morong Reyes (2013) y Bentancor (2017) subrayan la argumentación aristotélica que usa para evaluar políticamente a los indígenas y justificar su tutelaje por parte de los españoles, que considera ontológicamente superiores. Bentancor ha resaltado que Matienzo suministró a Toledo el principio sepulvedano de subordinación de los inferiores-serviles para justificar la mita a favor de los españoles¹⁰⁶. Todos estos investigadores se centran en su obra principal: *Gobierno del Perú*, que cuatro siglos después sigue siendo estudiada. Hace unos decenios también se puso de relieve la agudeza y originalidad de Matienzo en el ámbito económico, cuando Oreste Popescu concentró su mirada en otra obra *Commentaria in Librum Quintum Recollectionis Legum Hispaniae* (1580), en la que el oidor de Charcas construye una doctrina de contenido económico con una teoría jurídica sobre el precio justo, que amplía la perspectiva teológica-moral del dominico Tomás de Mercado. Es más, Popescu atribuye a Matienzo la fundación de una escuela de pensamiento económico cuantitativista en Chuquisaca¹⁰⁷. Es decir que el interés por los escritos e ideas de Matienzo es un fenómeno evidentemente durable.

El otro actor, fray Domingo de Santo Tomás, portavoz de la doctrina opuesta, estuvo en la primera línea del combate lascasiano en el Virreinato del Perú, pero no construyó una obra sistemática y ordenada. Sus argumentos, explícitamente

105 Tau Anzoátegui, 2016.

106 «Matienzo had provided the ideological foundations for Toledo by associating Inca tyranny with the servile nature of the Indians. The tyranny of the Incas and the servility of the natives are in this view two sides of the same coin. As a result, Toledo sees the combination of the Indian's inability to rule themselves and the tyrannical rule of the Incas as arguments in favor of the dominion of Philipp II. In sum, the solution of the crisis of 1560s produced a change in the history of the ways Spanish dominion was justified» (Bentancor, 2017, p. 254).

107 La obra económica de Matienzo es un campo de estudio que abrió Oreste Popescu con sus notables trabajos sobre la economía escolástica americana. Otros investigadores trabajan hoy sobre el tema, como Juan Velarde Fuertes, de la Universidad Complutense de Madrid.

aristotélicos, en defensa de los indios, expresados con la brevedad expositiva que le imponía su agitada vida, tuvieron un fuerte efecto mientras él y su grupo estuvieron activos. El objetivo general de su doctrina era el respeto de los señoríos naturales de los indios, pues consideraba que el Imperio inca era justo y poseía un orden político, por lo tanto, la sumisión o esclavitud de los indios era contraria al orden natural y divino. Hemos visto que su acción y su pensamiento fueron elogiados por autores americanos de su época. El cronista primigenio Cieza de León usó las informaciones de fray Domingo para su *Crónica del Perú*, y Las Casas hizo lo propio en su *Apologética Historia*. Hemos visto además el aprecio que le tienen Calancha y Guaman Poma. Se sabe también que algunos pensadores escolásticos activos en Charcas continuaron solitariamente la senda doctrinal de fray Domingo, aunque sus obras son hoy prácticamente desconocidas¹⁰⁸. Paradójicamente, cuando fray Domingo murió, su doctrina fue cubierta por un velo de olvido durante mucho tiempo. En el siglo XX surgió un pequeño grupo de investigadores que mostró un cierto interés y publicó algunos textos sobre el obispo de Charcas, aunque la figura de fray Domingo sigue siendo bastante ignorada, incluso en la ciudad de La Plata (Chuquisaca), donde fue obispo y personaje público. Es cierto que, a finales del siglo XVIII, el fiscal de Charcas Victorián de Villava recogió el argumentario en defensa de los indios que seguía vigente a causa de la perpetuación de la mita potosina, pero el debate se llevó a cabo esta vez con armas teóricas de la Ilustración y –hasta donde sabemos– sin ninguna mención de fray Domingo¹⁰⁹. Contrariamente a Matienzo, fray Domingo es casi un desconocido en los estudios de las doctrinas políticas americanas. En realidad, se lo conoce principalmente como un lingüista, el primero de la lengua quechua, pero aparte de una tesis de maestría que lo presenta como promotor del partido de los indios¹¹⁰, así como unas pocas

108 Un ejemplo que merece ser rescatado y estudiado es el memorial escrito en 1612 por Luis de Vega (c.1570-1612), que critica la política de reducciones y la mita toledana considerándolas errores con consecuencias funestas. El autor fue presbítero en Cotagaita y su manuscrito (*Qué daños causa la mita de Potossí en los indios y cómo los va acabando*) se encuentra hoy en Sevilla (AGI, Charcas 135).

109 La polémica –sobre la capacidad política de los indios, su libertad y los métodos coercitivos de la mita– resurgió en el famoso intercambio de escritos jurídico-filosóficos entre el fiscal de Charcas Villava y el gobernador de Potosí Francisco de Paula Sanz (con su asesor paraguayo Cañete) a finales del siglo XVIII. Ambos eran importantes personajes de la Ilustración en América del Sur y sus textos marcaron a los promotores de las independencias en Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay, entre otros.

110 López-Ocón, 1987.

menciones muy generales en libros y artículos¹¹¹, no hay todavía estudios que pongan en perspectiva sus postulados sobre las aptitudes políticas de los pueblos nativos, su temprana oposición a la mita. En consecuencia, su doctrina y su papel protagónico en la controversia de Chuquisaca, que tuvieron un efecto muy importante en el siglo XVI y principios del XVII, aparecen hoy como objetos difusos en la historia de las ideas políticas en América.

Estas dos doctrinas antitéticas se mantuvieron en tensión durante decenios en los estrados jurídicos, hasta que a inicios del siglo XVII emergió una propuesta política que buscaba responder al dilema de manera novedosa, bajo la protección jurídica de la audiencia real. Se trataba del modelo jesuita de reducción alternativa que se forjó precisamente en Charcas, recurriendo al esquema urbano de Matienzo y al diseño jurídico de Alfaro. Como hemos visto, los jesuitas habían establecido una plataforma experimental en Juli, con apoyo del arzobispado y de la Audiencia de La Plata (Chuquisaca). El aparato institucional urbano serviría como una retaguardia de las avanzadas misionales evangelizadoras de infieles y la conquista de nuevas tierras para el Imperio español. Para cumplir estos propósitos, los jesuitas requerían la intervención normativa de la Audiencia y el apoyo de las autoridades de las tierras bajas donde irían a poner en práctica las nuevas reducciones como formas políticas heterotópicas. En el plano teórico buscaban pues superar la controversia de Chuquisaca¹¹² con una alternativa que no subvirtiera el orden de la monarquía, no produjera pérdidas económicas al Estado ni agravios humanos a los indios, es decir que buscaban superar las contradicciones de la colonización y la evangelización a través de una síntesis teóricamente probable y políticamente realizable.

2.5. Las reducciones jesuitas como estrategia moral acorde con la razón de Estado

Fue José de Acosta quien elaboró el primer marco teórico para la acción de los misioneros jesuitas en Indias, con una clara dimensión política inserta en su concepto de evangelización, después de haber experimentado en carne propia tensiones y conflictos con las autoridades coloniales y con sus hermanos de religión, pues –ya lo hemos visto– fue actor en el proceso y condena de

111 Vargas, 1937; Adorno, 1982; Coello de la Rosa, 2006.

112 Esto significaba abandonar el argumento de los justos títulos de la Conquista, así como evitar la radicalidad de las tesis restitutionistas que habían costado caro a sus promotores, entre ellos el jesuita López Ballesteros.

algunos compañeros de ruta, como Luis López Ballesteros, que murió en el ostracismo¹¹³.

Si seguimos la línea de tiempo, Acosta llegó a Charcas en 1573, tres años después de la muerte de fray Domingo de Santo Tomás, y observó lo que algunos autores llaman «el fracaso de la primera evangelización» por una doble contradicción, es decir, la persistencia de prácticas rituales americanas (que, como es bien sabido, por los dogmas de la época eran atribuidas al demonio) y los abusos de la dominación colonial española¹¹⁴. Viajó por el sur del virreinato y conoció *in situ* la mita potosina, el servicio personal forzado y la controversia de Charcas. Casi inmediatamente tuvo un litigio con el virrey Toledo, que ya hemos descrito, en el que podemos encontrar muchas claves de la gestación de su ideario evangelizador y organizador. Fue elegido provincial del Perú y en 1576 presidió la primera congregación jesuita. Esta experiencia inicial –e iniciática– en América suscitó la reflexión y escritura de su célebre *De procuranda indorum salute* (1588), que es precisamente el primer marco teórico de las misiones-reducciones en el que menciona la importancia de su estadía en Charcas y las consultas que hizo a autores y pensadores locales durante sus «correrías». Entre sus lecturas, menciona elogiosamente y repetidas veces a Polo de Ondegardo, del grupo de Matienzo, aunque probablemente también tuvo al alcance los escritos de fray Domingo. En todo caso, Acosta es muy expresivo en la presentación de su obra al general de la Compañía, Everardo Mercuriano:

He espoleado y actualizado *mi interés por estudiar con una mayor atención la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres para aplicarla a esta situación del Nuevo Mundo*, y en mis circunstanciales correrías, por mandato de la obediencia, a través de casi toda esta región del Perú y otros lugares, no pocos,

113 Estos momentos amargos de su vida los recuerda más tarde cuando escribe a Clemente VIII diciéndole: «por sucesos muy tristes de algunas almas, cobré la enfermedad tan pesada que hasta hoy padezco de congojas de corazón, que es un purgatorio tan pesado que solo puede decirlo quien lo ha pasado [...] y no hay para qué especificar más de que el padre Gil González, asistente que entonces era de la Compañía, me escribía de Roma que me templase en las asperezas corporales, porque la vida no acabase presto como había sucedido a otro Padre, contemporáneo mío» (Acosta, 1984 [1588], I, pp. 51-52).

114 El concepto de *fracaso de la primera evangelización* es usado por Marzal, quien razona en términos de contradicciones superables: «Acosta trata de superar la doble contradicción de la evangelización. Una era el origen diabólico atribuido a las religiones indígenas, con el agravante de que ellas permeaban toda la sociedad. Y la otra, la estrecha unión de la Iglesia con el Estado colonial, que impuso a los indios una dominación política, económica y cultural» (Marzal, 2000, p. 343).

por todas partes *fui consultando a personas muy competentes en cuestiones indianas y leí con avidez algunas obras que con esmero escribieron*¹¹⁵.

La mita potosina está presente en distintos pasajes de sus libros, siempre en relación con la libertad de los indios y los efectos mortíferos que implicaba este trabajo forzado instaurado por Toledo:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en las galeras por los horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte. *Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento.* Además es un hecho que los pozos de plata fueron a la vez cementerio de indios. Muchos miles han perecido por ese tipo de trabajo¹¹⁶.

Sin embargo, Acosta es cauto y no pide la abolición de la mita. Más bien la considera una herencia política de los incas «como otras muchas cosas llenas de sabiduría». Refiriéndose a la mita en los hospedajes (*tambos*) donde se practicaba, la presenta como una forma de trabajo para beneficio de la comunidad, que había sido distorsionada por la malicia de los colonizadores que no pagaban el salario justo y exigían más de lo admisible a los mitayos:

Si todas estas premisas son exactas, es evidente que no va contra la justicia mandar a los indios quedarse en los establecimientos públicos de hospedaje *según los turnos que ellos mismo denominan mitas*, y suministrar a los viajeros todo lo necesario por el precio establecido. Esta *institución de los tambos la tomaron los nuestros del antiguo régimen de los incas, como otras muchas cosas llenas de sabiduría*. Ni se puede tampoco reprobar que los indios jornaleros que alquilan su trabajo se junten en ciertos días y lugares para ser destinados a las obras públicas, como rehacer puentes, arreglar caminos o cosas semejantes. No hay tampoco que vituperar que por causas especiales se destinen algunos indios en ciertos lugares a los servicios domésticos, como en los hospitales y casas religiosas, o en las casas de hombres que ejercen oficios públicos o nobles, o que, a la inversa, se los destine por turno y en la proporción debida a socorrer a los gravemente enfermos o necesitados. Sin embargo, *hay que cortar de raíz los abusos que en este terreno se consideran particularmente injustos. Como cuando se paga salarios más*

115 Acosta, 1984 [1588], I, p. 51. Una carta del provincial Ruiz del Portillo confirma las «correrías, por mandato de la obediencia» de Acosta: «Misiones se han hecho de notable fruto. Y dexando otras muchas menudas, dos se hicieron deste colegio, largas. La una fue al Cusco y provincias de arriba, a donde envié al padre Joseph, para que visitase aquel colegio por no lo poder yo hacer [...]. Desde allí fue a Arequipa y a La Paz y a Chuquisaca y a Potosí, que en todo serán cuatrocientas leguas, dándole siempre Nuestro Señor salud» (MP, I: 709, núm. 9).

116 Acosta, 1987 [1588], II, p. 261.

*bajos de los que es justo a estos jornaleros o mitayos (así se los llama) o se les manda trabajar más de lo que permiten sus fuerzas, o se los retiene en el trabajo más tiempo del que está establecido. Todas estas prácticas son injustas y han nacido más de la malicia de los hombres que de ningún verdadero derecho*¹¹⁷.

En materia de mita y servicio personal se muestra pues prudente y, al mismo tiempo, crítico con los abusos de los españoles. En materia religiosa procede con la misma cautela. Dentro de un régimen de hegemonía religiosa que conducía a la imposición de la cosmogonía judeocristiana, es decir, un Dios único creador del universo a través de la palabra, Acosta justifica la «extirpación de idolatrías» de los indios del Nuevo Mundo con métodos escolásticos de valoración adaptados a la realidad americana. En su discurso valorativo combina reflexiones de filósofos clásicos con escritos de autores de Charcas, en particular Polo de Ondegardo. Al hacerlo, equipara la cosmogonía de los indios americanos con la de los antiguos griegos, pues en ambas el orden de la creación aparece como resultado de la lucha o interacción de varios dioses, lo que es considerado *fatuo* por Acosta. A lo largo de su procedimiento deductivo, mediante la fragmentación del problema general en cuestiones y dudas específicas, Acosta menciona y explica las tres categorías de idolatrías antiguas, según la clasificación de Juan Damasceno –caldeos, griegos y egipcios–, y después afirma:

Quando leo estas cosas y pongo ante mis ojos toda la redondez de la Tierra que adolece de la misma locura, no sé qué es lo que hay que hacer, si dolerme o indignarme de que los que parecen sabios se hayan hecho fatuos, y *hayan cambiado la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombre corruptible y de cuadrúpedos y serpientes* y las demás cosas que dice el Apóstol. Y *no fue este error solo cosa de gente baja, sino que los más excelentes de los poetas y de los retóricos y aun de los filósofos, en sus palabras y acciones, mostraron admiración a semejantes bagatelas*¹¹⁸.

Siempre con el método de la comparación, en una irónica alusión al *Timeo*¹¹⁹, se pregunta: «¿No es el divino Platón quien diserta largamente o, mejor, dice delirios sobre dioses mayores y menores?». Y después se refiere a América para aludir a las múltiples divinidades de los incas, reconociendo la autoridad de Polo de Ondegardo en la materia:

117 Acosta, 1984 [1588], I, p. 519.

118 Hace referencia específicamente a Rom 1, 23 (Acosta, 1984 [1588], II, p. 253).

119 Aquí hace referencia al *Timeo*, diálogo platónico de contenido cosmogónico que versa sobre el origen del universo (Acosta, 1987 [1588], II, p. 252, núm. 191).

También sería tarea interminable contar el número de víctimas y de liberaciones y la serie interminable de ceremonias con que los principales próceres de los incas celebraban el culto de esas divinidades. El que esté interesado, que lea *la puntillosa narración que sobre este tema escribió Polo de Ondegardo, hombre de gran prudencia y autoridad*¹²⁰.

La argamasa de los autores charqueños es innegable en la construcción teórica de Acosta. Por una parte, las informaciones suministradas por Polo de Ondegardo sobre la religiosidad nativa le son útiles para comprender el imaginario indígena y abrir senda para la inculturación del cristianismo. Por otra parte, hace un razonamiento contra los métodos violentos que considera ineficaces y postula la suavidad apoyándose en la experiencia de «otras personas de gran autoridad y prudencia», entre las cuales podemos ver nuevamente aparecer la figura de fray Domingo, paradigma de la primera evangelización, con cuya *Grammatica* muchos jesuitas aprendieron las bases de la lengua quechua. Es más, fray Domingo fue pionero en la misma zona geográfica en que actuaba Acosta, es decir, entre Lima, Cusco y Chuquisaca, lo cual indica que Acosta transita sobre la huella del obispo de Charcas.

Pero ¿y cuando se trata de indios que no han profesado la fe de Jesucristo ni la conocen bien ni se la han enseñado? *Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión.* Muchas veces se ha dicho, y muchas veces conviene repetirlo, que la fe no es sino de los que quieren, y que *nadie debe hacerse cristiano por la fuerza*¹²¹.

A partir de esas premisas, Acosta traslada la reflexión al plano político y coloca el trabajo misional bajo la responsabilidad de la Corona española, para que los «bárbaros infieles» se conviertan en súbditos y queden bajo la tutela de la monarquía. La protección de las misiones es pues evidentemente un asunto político para Acosta:

esta misión sagrada con las naciones bárbaras y numerosísimas del Nuevo Mundo encomendaron los romanos Pontífices a *los Reyes Católicos de España* para que la tuvieran como oficio suyo propio y peculiar y la pusieran por obra [...]. Finalmente, ellos *fueron los primeros que vinieron a estas regiones y tomaron cuidado de ellas. [...] Consecuencia de la predicación es que los bárbaros infieles que reciben la religión cristiana pasen al cuidado y tutela de los príncipes cristianos en beneficio de la fe*¹²².

120 Acosta, 1987 [1588], II, p. 257.

121 Acosta, 1984 [1588], II, pp. 589-591.

122 Acosta, 1984 [1588], II, pp. 389-391.

Resulta entonces claro que Acosta no se propone acabar con la dominación colonial –no es restitucionista–, sino que busca establecer las bases para una colonización que él considera justa, a través de la evangelización y la protección de los derechos de los indígenas. Recurre a la escolástica para fundamentar sus argumentos y construir una estrategia moral que no se encierre en aspectos espiritualistas. Busca, pues, echar las bases para una forma de colonización política diferente. Su razonamiento, como hemos expuesto, está muy fuertemente vinculado a la problemática del servicio personal, al que dedica un capítulo específico, sin rechazarlo, pero sometiéndolo a tres condiciones: «se les dé salario conveniente por su trabajo, y se les exijan esas prestaciones a costa del menor perjuicio que sea posible para la salud y hacienda de los indios. Y, en todo caso, que se cumplan turnos justos [mita] de trabajo entre ellos»¹²³. Finalmente, en la abundante reflexión política y moral que hace, podemos observar que despeja toda duda sobre la fidelidad de la Compañía a la Corona española. Es consciente de la censura –que efectivamente vigiló y atrasó la publicación de sus libros– y no olvida la desgracia de su compañero López Ballesteros acusado de sedición. Por lo tanto, enuncia un ordenamiento político en un solo Estado de indios y españoles y reivindica a Aristóteles para confortar a los censores y dar certidumbre a sus lectores. Así toda su estrategia discursiva busca el apoyo del Estado monárquico a las reducciones jesuitas, pues los indios y los españoles son conciudadanos:

Y, desde luego, *la muchedumbre de los indios y españoles forma una sola e idéntica comunidad política*¹²⁴, y no dos entidades distintas entre sí. Todos tienen el mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes. Un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino para todos el mismo. Por tanto, los trabajos que los indios prestan a los nuestros, no hay que pensar que lo hacen para extranjeros y extraños, punto que tal vez a algunos ha extraviado, sino para sus conciudadanos. Y aunque la arcilla se combina mal con el hierro, conforme al profético vaticinio, sin embargo, ambos ingredientes forman conjuntamente los mismos pies de nuestra estatua. Por consiguiente, no hay que asombrarse de que algunas veces el hierro comprima a la arcilla. Lo que hay que desear es que no la haga añicos y la destruya. Finalmente, *Aristóteles, el gran maestro de la convivencia humana organizada, en todo su primer libro de*

123 Acosta, 1984 [1588], I, pp. 515-517.

124 El traductor español Carlos Baciero eligió la expresión «comunidad política». En realidad, Acosta emplea el término «república» en su texto original latino: «*Universa porro indorum atque hispanorum multitudo una eademque respublica habenda iam est, non dua quaedam inter se disiunctae, siquidem et rege et lege utuntur iisdem utrique et utrisque tribunal et ius non aliud atque aliud sed idem certe*» (Acosta, 1984 [1588], I, p. 516).

*la Política si algo trata de conseguir es precisamente que, en las comunidades humanas, a tenor del orden natural, presten servicios los que sean aptos para el trabajo y manden los que sobresalen por sus dotes intelectuales. Pero siempre a condición de que unos y otros se ayuden, y uno preste sus ojos para ver y otro los pies para caminar*¹²⁵.

Acosta busca así un punto de equilibrio y diseña para la Compañía un marco teórico bajo tutela de la Corona, pues sabe que no es posible postular un modelo político de evangelización o una alternativa de colonización pacífica sin el acuerdo y la protección jurídica del Estado español, a causa del Real Patronato Indiano, pero también para contener la acción depredadora y esclavista de encomenderos y *bandeirantes* en regiones de frontera. A estas razones se suma la necesidad de evitar los maximalismos rupturistas que desatarían la reacción de la Inquisición y la represión estatal, que Acosta conoció de cerca. En consecuencia, esa búsqueda de viabilidad política hizo que sus escritos se convirtieran en una referencia para los operadores de las reducciones jesuitas, como lo prueba la presencia de sus obras en las bibliotecas de los pueblos de misiones, pero sobre todo porque los principios de Acosta daban buenos resultados al ser puestos en práctica por los misioneros. En ese sentido, es elocuente el resumen de Morales sobre la influencia de Acosta en el primer provincial del Paraguay: «Torres [Bollo] presenta los buenos frutos de la Compañía en Paraguay como consecuencia del compromiso de los jesuitas con los principios del *De Procuranda*»¹²⁶.

En todo caso, la exitosa síntesis de Acosta trasciende las posiciones enfrentadas de la controversia de Chuquisaca y hace viable una tercera opción para la gestión del bien común, en los planos teórico y práctico. Su síntesis se postula entonces como una solución moral. Sin embargo, a pesar de su importancia, Acosta es solo un eslabón en una larga cadena de pensadores y actores jesuitas en Charcas. Es pues necesario exponer algunos aspectos de esa serie de interacciones en la Compañía para completar nuestra observación del proceso de reflexión moral sobre el Estado en el medio escolástico de Charcas.

Los jesuitas del Perú habían planteado a Acquaviva tres casos dudosos en nombre de la Congregación provincial de 1600. Acquaviva respondió claramente con una prevención canónica: «el canon 12 de la Quinta Congregación general

125 Acosta, 1984 [1588], I, pp. 517-519.

126 Morales, 2005, p. 48.

que trata de que los Nuestrs *no se metan en cosas tocantes a razón de Estado*»¹²⁷. Esta interpelación es muy importante pues, al introducir el concepto de razón de Estado, el general de la Compañía alertaba a los suyos sobre los riesgos de connivencia o disputa con autoridades civiles de la Corona. Ya hemos visto que, en el caso de Charcas, dos materias mayores tenían un efecto innegable sobre el gobierno y la economía de la monarquía: la mita potosina y el servicio personal de los indios a los encomenderos. Ahí se encontraba la médula de la razón de Estado. Como ya hemos señalado, la cautela de Acosta provenía precisamente de la evidencia de ese límite. Esa misma cautela se puede percibir en el *Parecer* del Colegio de la Compañía de Jesús en Potosí al presidente de la Audiencia de Charcas y al oidor Francisco de Alfaro, en marzo de 1610¹²⁸.

El *Parecer* de los jesuitas de Potosí debía presentarse ante una junta de notables convocada por el presidente de la Audiencia de Charcas, Alonso Maldonado de Torres, por pedido del virrey del Perú don Juan de Mendoza, para considerar el asunto de la mita. Celebrada el 8 de marzo de 1610, en esta junta participaron autoridades civiles y religiosas, letrados de Charcas, caballeros, mineros y azogueros de Potosí. El equipo de jesuitas reunido en Potosí alrededor del rector Valentín de Caravantes (1561-1617) estaba compuesto por teólogos conocedores de la problemática del servicio personal y la mita. Es decir que conocían a los grupos dominantes y eran conscientes de los conflictos de interés que existían en torno a la explotación de la plata potosina¹²⁹. Todos habían tenido responsabilidades en Charcas y además habían estado en otros lugares del virreinato. Una figura destacada en esta junta era el jesuita criollo Francisco Guerrero (1581-1663), teólogo, astrónomo y médico, activo en Charcas, conocido por su correspondencia con Francisco Suárez. También estuvo allá el oidor Francisco de Alfaro, quien pocos meses después emprendería su visita del Tucumán y Paraguay para promulgar sus ordenanzas sobre las reducciones.

Escrito y firmado en Potosí, este *Parecer* es un excelente ejemplo de razonamiento escolástico en materia de Estado, dividido en ocho capítulos. Comienza con los «fundamentos que es menester presuponer al principio

127 MP, VIII, p. 128.

128 BNE, Madrid Ms. 2010, ff. 163-181.

129 Los autores y signatarios de este texto eran el soriano Valentín de Caravantes, a la sazón rector de Potosí; Antonio Vega Loayza, activo en Chuquisaca, Potosí, La Paz y Cusco; Sebastián Delgado, activo en Chuquisaca y Potosí y lector de casos de consciencia en Cusco; y el criollo piurano Francisco Guerrero, corresponsal de Francisco Suárez.

desta materia», continúa con un resumen de diecisiete «grandes y excesivos agravios que los indios reciben en venir a la mita de Potosí» y una propuesta de «remedio que se puede poner a todos estos agravios», antes de considerar otro «modo con que parece que se podían entablar y perpetuar estas minas y servicio de Potosí con mucha mayor seguridad de conciencia y sin tantos escrúpulos», así como el inconveniente «que es perder el Rey tanta calidad de renta de las tasas en cada un año y perder otro tanto de los encomenderos», y de las «grandes utilidades de poblar aquí, o aquí cerca, el servicio de las mitas», seguidas por las dificultades y las réplicas sobre «este modo de entablar la mita». El *Parecer* termina con doce conclusiones e incorpora una idea agustiniana de «gobierno prudente y acertado» que implica escoger el mal menor:

agora que se tome este modo u el otro de asentar las cosas de Potosí (que hoy están tan desencuadradas y escrupulosas, como todos sabemos), cualquiera que se elija ha de tener muchos inconvenientes y dificultades, porque solo Dios alcanza el gobernar sin ellos y la providencia humana no puede llegar a este punto. Adonde ella alcanza es a *que se pesen los inconvenientes que hay de la una y de la otra y a poder escoger los menores que, en eso está ser el gobierno prudente y acertado, como dice San Agustín. Y lo confirma la experiencia y aun el Spiritu Santo añade en el cap. 33 del Eclesiástico lo mesmo de las razones y congruencias que se pueden traer para cualquier cosa, que todas parece que tienen sus resoluciones y réplicas (sunt duo contra duo et unum contra unum)*, para que se eche de ver que las razones que trajéremos para confirmar nuestro parecer tendrán algunas soluciones y las que se trajeren por la parte contraria también tendrán las suyas.

El *Parecer* de los jesuitas de Potosí recurre a una argumentación tomista de la prudencia en tres etapas (consulta, juicio y ejecución) a la que se añade un giro probabilístico, propio de la Compañía:

Y la prudencia, que, como dice Santo Tomás (2ª 2ae., q. 47, art. 5º y 6º), consiste en tres cosas, en consultar bien, en juzgar bien y en ejecutar bien, habrá aquí de ejercitar sus actos. El consultar bien se ha hecho en haber comunicado este negocio con personas tan doctas, graves y experimentadas y que han dificultado tanto el caso y traído por ambas partes tantas y tan eficaces razones. Pero agora queda a los ministros de su Majestad y el señor virrey juzgar bien, como después les quedará el tercer acto de la prudencia, que es ejecutar bien la que se eligiere. Pero para el segundo acto del juzgar bien se advierte lo que dicen los teólogos sobre Santo Tomás (1ª 2ae., q. 19, art. 6), que no es la más probable opinión aquella que tiene muchos autores o letrados por sí, sino la que tiene más fuertes y mejores razones, aunque aconteciese no tener más de muy pocos autores que la siguiesen o por ser nueva, muy sutil y delicada la razón y no haberse los demás fundado en ella. Todos estos notables y presupuestos son

muy necesarios para la resolución acertada del caso y para lo que en él se debe decidir y escoger¹³⁰.

En el plano doctrinal, en este *Parecer*, los jesuitas se muestran tomistas en su discurso explicativo de las relaciones de trabajo en las minas y para la interpretación del orden político incorporan elementos agustinianos. En la construcción argumentativa incluyen el probabilismo –difundido en la Compañía– y un pragmático concepto de razón de Estado, tomado de la obra de Pedro de Rivadeneira (1526-1611)¹³¹. Los consultores de este ejercicio escolástico exponen así razones y presupuestos para ayudar a resolver un caso que quedará en manos de los ministros del rey (los oidores) y el virrey, quienes deberán escoger una solución y ejecutarla bien, pues la mita potosina es efectivamente materia de razón de Estado, ante la cual la Compañía no quiere mostrarse injerencista.

Ciertamente, más allá de la construcción filosófica expuesta, no debemos olvidar que su función sacerdotal les permitía en la práctica acceder a asuntos tocantes a la razón de Estado a través de otros ángulos porosos. Eso ocurría con los jesuitas que ejercían una discreta influencia como confesores del presidente y los oidores de la Audiencia real. Tenían pues en esa relación privilegiada la posibilidad de abordar confidencialmente materias de gobierno y obtener apoyo para la realización del plan misional-reduccional. Pero también lo hacían públicamente en los sermones ante autoridades y vecinos de la ciudad, como veremos más adelante.

Ahora bien, la escolástica estaba omnipresente en los colegios de la provincia jesuita del Perú a principios del siglo XVII. Es más, suscitaba polémicas doctrinales entre profesores y discípulos. Uno de los motivos era esclarecer en qué consistía la verdadera doctrina de santo Tomás. Las disputas hicieron que en diciembre de 1609 el general Acquaviva le escribiera al provincial Esteban Páez una carta en la que buscaba zanjar el asunto:

130BNE, Madrid Ms. 2010, transcripción de Aldea Vaquero, 1993, pp. 467-468.

131 En su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar su Estado, contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595), Rivadeneira desarrolla una crítica al maquiavelismo ateo y construye una guía moral para gobernantes, sobre la base de principios aristotélicos y tomistas. La razón de Estado para Rivadeneira es compatible con las virtudes que debe poseer el príncipe cristiano (Cantarino Suárez, 1998). Los jóvenes jesuitas europeos que llegaron a Charcas, para los colegios en las ciudades, pero también para convertirse en misioneros en las selvas, fueron formados con esa idea de moral de Estado. La obra de Rivadeneira está presente en los inventarios conocidos de las bibliotecas jesuitas de Charcas.

hemos sido informados de la división y desunión que entre nuestros maestros y discípulos de ese colegio de Lima hay sobre *cuál es doctrina de Sto. Tomás y cuál no, y muchos nos han pedido con instancia que pongamos en ellos remedio, el que nos ha parecido es que atento a que entre los mismos tomistas hay diferencia sobre cuál es la doctrina del santo, declarando Ferrara de una manera y Capreolo de otra, etc. lo mismo puede suceder entre nuestros maestros, los cuales arrimándose a la doctrina de los nuestros que con tanta satisfacción han escrito, como el P. Francisco Suárez y otros como él, que no apartándose de Santo Tomás le declara también y con tanta probabilidad y buenas razones, no hay por qué se diga que quien a estos autores se arrima va contra la doctrina de Sto. Tomás porque no sigue algunos tomistas a los cuales tampoco siguen otros de los mismos discípulos de Sto. Tomás, y es bien que V.R. dé a entender esto en ese colegio para que cesen esas divisiones y contiendas tan perjudiciales a la unión y caridad y que de ninguna manera permita que maestro ninguno de los nuestros hable menos bien de nuestros autores que tan loablemente y con tanta estima han escrito*¹³².

Es interesante constatar que, un año después, Acquaviva se ve obligado a repetir que Francisco Suárez es tomista y que así es reconocido en las principales universidades de Europa, en una carta al aragonés Juan Sebastián:

nos ha causado admiración que allá sean de parecer que la doctrina de nuestros autores que han impreso, *principalmente el P. Francisco Suárez*, no sea de Sto. Tomás, *siendo verdad que por ser tenido en Roma, en Salamanca, en Alcalá y en las demás universidades principales de Europa por muy tomista universalmente le siguen los catedráticos*¹³³

La reflexión doctrinal jesuita se practicaba, pues, siguiendo ese método a finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando finalmente en 1624 la Audiencia real, el arzobispado, la catedral y los jesuitas lograron la autorización para abrir la Universidad de San Francisco Xavier —el nombre de este mártir misionero jesuita no es una casualidad taxonómica— que se convirtió en un centro de formación y reflexión escolástica mientras se concebían y financiaban proyectos de misiones a regiones de infieles en Paraguay, Mojos, Chiquitos o tierras de chiriguano¹³⁴. Por cierto, el personal que enseñaba

132 Carta del P. Acquaviva al Provincial del Perú Esteban Páez, sobre las doctrinas tomistas. Roma, 8 de diciembre de 1609 (ARSI, Perú, 19, p. 246).

133 Carta de Acquaviva a Juan Sebastián, sobre doctrinas. Roma, 12 de octubre de 1610 (ARSI, Perú, 19, p. 247).

134 La expansión de la Compañía por el sur de Charcas y la creación de la provincia jesuítica del Paraguay convirtieron a Córdoba del Tucumán en residencia de provinciales «por ser como el centro y corazón de la Gobernación, buen clima, vida barata y sobre todo de mayor facilidad para ser visitada y atendida por el mismo Provincial», según escribía Diego de Torres Bollo, a inicios del siglo XVII. Por su parte, Pedro de Oñate buscó convertir el Colegio Máximo de

teología, filosofía o derecho no dejó de considerar las urgencias políticas del medio local, pero mantuvo siempre la tarea misional en el horizonte. El perfil de los profesores, y sobre todo lo que conocemos hoy de sus obras, puede darnos una idea de la orientación filosófica que tuvo esta universidad.

El primer profesor de Filosofía fue el bávaro Ferdinand Reinmann (1588-c.1650), figura ciertamente legendaria¹³⁵ cuyos cursos dictados *ex cathedra* eran transcritos por sus alumnos, mientras que el primer catedrático de prima de Teología fue Ignacio de Arbieta (1585-1676), misionero, profesor e historiador, «sujeto consumado en letras», según el provincial Frías Herrán¹³⁶. Tras ellos llegaron otras importantes personalidades, que la Compañía destinó durante períodos más o menos largos a la Universidad de Chuquisaca. Uno de ellos fue el probabilista segoviano Diego de Avendaño (1594-1688), profesor de prima de Teología, defensor de la llegada de misioneros extranjeros (no españoles) y autor de obras sobre temas indios como el *Thesaurus Indicus* (Amberes, 1660-1678) y el *Actuarium Indicum* (1675-1686). También formó parte del equipo de jesuitas charqueños el carrionés Alonso de la Prensa (c. 1600-1671), maestro de artes y de teología y rector en Chuquisaca durante cinco años (1660-1665); allí escribió un método exegético en ocho tomos sobre la obra de Suárez, con notas de concordancia con la Biblia e hizo también otro método sobre la obra de Manuel de Sa, tomista portugués, profesor en Coímbra y en Roma y tutor de Francisco de Borja¹³⁷. Cabe recordar también

Córdoba en universidad, a pesar de las dificultades y la oposición de los dominicos. El *Breve In Supereminenti* de Gregorio XV del 8 de agosto de 1621 y el pase real del 2 de febrero de 1622 les permitieron otorgar grados en el Colegio Máximo. Aunque la relación de los jesuitas de Chuquisaca con los de Córdoba merece un estudio pormenorizado, podemos citar dos casos significativos: Oñate estuvo en los colegios de Potosí y Chuquisaca entre 1595 y 1602, antes de ser designado provincial del Paraguay en 1615 y pasar unos años en Córdoba, ciudad que dejó en 1624 para establecerse en Lima, donde murió en 1646. El propio Diego Torres Bollo, que fundó y dirigió la provincia del Paraguay hasta 1615, fue rector del colegio de Córdoba por unos años y regresó a Chuquisaca hacia 1621, donde asistió a la fundación de la Universidad de San Francisco Xavier en 1624. Después se dedicó a la evangelización de los esclavos africanos en Chuquisaca y allí murió en 1638.

135 Filósofo y latinista alemán, nacido en Merano, llegó en el primer contingente de jesuitas alemanes a América, destinado al Perú en 1616, «su prestigio fue tanto que fue designado profesor de Artes de la Universidad de Chuquisaca» (Sierra, 1944, p. 374).

136 Autor de una *Historia del Perú y de las fundaciones que ha hecho en él la Compañía de Jesús*, cuya publicación no fue aprobada por el general Oliva en 1665. El manuscrito estuvo hasta mediados del siglo XX en el Archivo Nacional de Lima.

137 «maestro de artes y de teología, hasta la de prima. En el colegio fue de muy vivo y claro entendimiento, grande apasionado y estudiante del eximio Dr. Padre Francisco Suárez,

al valenciano Julián Aller (1612-1673), lingüista conocido, superior en Juli en 1654, trasladado a Chuquisaca y Potosí en 1656, rector de la universidad desde 1666, miembro de la primera incursión jesuita a Mojos, autor de un vocabulario y gramática de lengua mojeña y una *Relación de la nueva misión de Mohos* (1668).

Debemos resaltar que numerosos intelectuales jesuitas activos en Chuquisaca eran criollos formados en América, como el limeño José de Aguilar (1652-1708), profesor de prima, Teología y Filosofía, quien en sus escritos se refiere a Chuquisaca, Potosí y las misiones desde una perspectiva geopolítica americana. Además de un curso de filosofía, se conocen de él varios sermonarios y un tratado filosófico teológico: *Tractationes posthumae in primam partem Divi Thomae... Continens Tractatus de prolegomenis theologiae, de Essentia & Attributis, & de Visione Dei*, publicado póstumamente en 1731. Por su parte, el potosino Andrés Pardo (c. 1620-1693) estudió en Chuquisaca, fue misionero en Mojos y profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de San Francisco Xavier, donde escribió un curso de lógica y dialéctica aristotélica titulado *Disputationes in universam Aristotelis Philosophorum Principis Dialecticam*, en 1669. Las fuentes también ponen de relieve la actividad del arequipeño Ignacio de las Roelas (c. 1625-1695), profesor de Teología en Chuquisaca; el limeño Pedro de Villela (c. 1630-1697), catedrático de Moral y Teología en Chuquisaca; Pedro López Pallares (c. 1630-1691), nacido y formado en La Plata, que fue profesor de la Universidad de San Francisco Xavier y además rector en Potosí. Finalmente debemos señalar que Juan del Campo (c. 1620-1688) natural del Cusco, fue profesor y rector en Chuquisaca, y también confesor y «consejero» del presidente de la Real Audiencia de Charcas durante la consolidación de las reducciones de Paraguay.

Por cierto, este elenco de jesuitas es solo un ejemplo de lo que representaba la Universidad de San Francisco Xavier en una ciudad que, además de ser sede de la Audiencia de Charcas, se había convertido ya en una plataforma para la puesta en práctica jurídica y material de las misiones en tierras bajas, como vimos en la primera parte de este artículo. La doctrina evangelizadora de la Compañía tuvo aquí un importante espacio de desarrollo. En ese espacio, el caso

cuyas obras todas pasó y escolió en ocho tomos de cuarto, resumiendo con literal exposición del mismo doctor Eximio a método y consonancia todos los lugares de la Sagrada Escritura que alega en sus libros. Al librito de oro y Suma del padre Manuel de Sa añadió cuantos autores llevaban y favorecían aquellas opiniones con citas y escolios de que nos da tan substancial obra. Sobre este caudal de ciencia añadió el padre Alonso el de mucha virtud» (ARSI, Litt Ann V, 1651-1674, pp. 184ss).

de Diego de Avendaño resulta particular. Avendaño se había embarcado para América, antes de cumplir veinte años, junto a su mentor Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655)¹³⁸, con quien comenzó su interés por los asuntos indianos y cuyo pensamiento está omnipresente en su obra a través de abundantes citas. Avendaño había estudiado gramática latina y primeras letras en Segovia y después filosofía en Sevilla en el colegio de Santa María de Jesús –conocido como colegio del maese Rodrigo–, institución que obtuvo el derecho de impartir grados y se convirtió, en 1551, en la Universidad de Sevilla. Este proceso de transformación de un colegio en universidad es resaltado en su *Thesaurus Indicus*¹³⁹. Continuó sus estudios en el colegio de San Martín en Lima y allí se hizo jesuita en 1612, con el apoyo del provincial Sebastián de la Parra. Después estuvo en Cusco (1629) y Arequipa (1631) antes de pasar a La Plata en 1637, donde ejerció como profesor de prima de Teología durante varios años, viajando algunas veces a Potosí, antes de regresar a Lima, posiblemente hacia 1651. Se

138 Hijo de la chuquisaqueña Catalina de Solórzano y Vera y casado con la chuquisaqueña Clara Paniagua de Loayza, Solórzano aborda la realidad indiana con pretensiones de totalidad, siguiendo en ello a Acosta y precediendo a Avendaño. Su principal trabajo es el ampliamente conocido *De indiarum iure*, en dos volúmenes. El primero, *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione* (1629), considera el Descubrimiento, la Conquista y la retención de las Indias Occidentales. El segundo, *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum occidentalium gubernatione* (1639), estudia y considera las instituciones políticas: encomiendas, impuestos, servicio personal, evangelización, educación, etc. Publicó también una adaptación en castellano, con fines de vulgarización, bajo el título *Política Indiana* (1648). Catedrático de Salamanca, Solórzano es un jurista escolástico cuyas fuentes son los clásicos de la Antigüedad grecolatina, la patristica y la alta Edad Media y, por cierto, siguiendo la tradición de Salamanca, Juan Azor, Domingo Báñez, Alfonso de Castro, Antonio de Córdoba, Serafín Freitas, Pedro de Ledesma, Bartolomé de Medina, Luis de Molina, Juan de Salas, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, entre otros. Sobre la realidad indiana, sus principales referencias son Francisco de Vitoria, Juan de Matienzo y José de Acosta, pero también cita a Francisco de Alfaro. La influencia personal e intelectual que ejerció sobre Avendaño es innegable.

139 Significativamente, al hablar de este tránsito entre colegio y universidad, Avendaño hace referencia al colegio jesuita de La Plata (Chuquisaca), que –a pesar de la oposición de Lima– se convirtió en la Universidad de San Francisco Xavier: «Sunt in Indiis auctoritate Pontificia et regia nobiles academiae constitutae, ex quibus Limana et Mexicana praecipuae, maiorum omnium facultatum habentes professores. Aliae pro philosophia tantum et theologia in scholis Societatis Iesu: quas aliqui eo quod non ita universalis sint, Academiae sive Universitates non esse dicendas arbitrantur. Sed certe consilium Regium Indiarum dubium omni circa hoc videtur exemisse, dum in sententia finali, quam pro Argentinensi Academia protulit eam Universitatem appellavit, ut videri in ipsa executoriali prouisione potest» (Avendaño, 2001 [1668], I, pp. 132-133).

ha repetido con frecuencia que Avendaño postuló una tesis puramente teocrática (*Papa Dominus orbis*) por la incapacidad del poder civil de cortar los abusos contra los indios¹⁴⁰, sin embargo, aunque esta afirmación no es falsa, una lectura atenta de su *Thesaurus* demuestra que dedicó más tiempo a analizar la reparación jurídica necesaria a los indios por los daños que causaban las autoridades civiles españolas en casos muy concretos.

En efecto, Avendaño conoció la minería potosina y se interesó por las condiciones de vida de los indios, los tipos de contrato, la actitud de las autoridades, los fraudes y los innumerables abusos que allí ocurrían. Numerosas expresiones quechuas y españolas de la jerga minera están esparcidas en el texto latino (*cancha*, *piña* [de plata], *coca*, *azogueros*, etc.). En los títulos VI a IX aborda las responsabilidades de autoridades, encomenderos, cabildos y mercaderes. Refiriéndose al caso de los corregidores que obligan a los indios a desplazarse para efectuar trabajos forzados que causan su muerte «dejando a sus mujeres e hijos», afirma que la responsabilidad de estas autoridades es gravísima, asimilable a un homicidio, y considera indispensable una restitución o resarcimiento de daños. En el Título X del volumen I describe cómo se alimentan los indios que han sido llevados a Potosí de manera engañosa¹⁴¹. En estos títulos y en otras partes de su obra está latente el tema central de la controversia de Chuquisaca, aunque el enfoque de Avendaño es novedoso por su precisión en lo que concierne a derechos y obligaciones contractuales, pero sobre todo morales. Su argumentación es técnicamente sólida y las referencias a Lessius, Bonacina, Covarruvias, Valencia o Reginaldus están compensadas por la presencia de referencias a Oñate, Matienzo, e incluso el arzobispo de La Plata Alonso de Ocón. Es decir que en la obra de Avendaño hay una evidente marca de su estancia en Charcas.

Losada califica al *Thesaurus* de «carta magna de los derechos del hombre», pues en él Avendaño reivindicó la libertad contra la esclavitud y sus doctrinas influyeron en los ilustrados franceses (abate Grégoire)¹⁴². La afirmación parece excesiva en una perspectiva jurídica, pero no cabe duda de que Avendaño muestra en esta obra una intención totalizante de la realidad

140 Esta interpretación la popularizó Egaña hace ya bastante tiempo (Egaña, 1949).

141 «Ad laborandum in Minis Indos minis, & e fraudibus capientes. In Potosinum oppidum, aut aliud ex maioribus veniunt isti, alibi minas habentes. Hospitium eligunt, in quo plura cubicula Canchas dicunt. In forum exeunt, & comestibilia aliqua ementes, Indum ex adstantibus, ut ea in domum exportet, dato pretio conducunt» (Avendaño, 1668, I, p. 336).

142 Losada, 1989a, 1989b.

indiana (por ello está dedicada al Consejo de Indias), fundamentalmente con una visión moral que intenta servir de guía de conciencias en materias políticas graves como el servicio personal y las minas. Para las reducciones, postula el envío de jesuitas «no españoles», lo cual precisamente será uno de los rasgos distintivos de las reducciones de la Compañía, con su personal de origen diverso. Además, aborda el debate sobre la licitud de la esclavitud y menciona los tres «justos títulos» que resumió Luis de Molina (1535-1600)¹⁴³, es decir: 1) la esclavitud de infieles cautivos en guerra justa (aunque en el mundo cristiano no se permitía esclavizar a cautivos cristianos); 2) la esclavitud decidida por una autoridad legítima como pena justa por crímenes cometidos; y 3) la esclavitud por venta, en caso de necesidad extrema¹⁴⁴. La publicación reciente de una traducción al castellano del *Thesaurus* ofrece a los lectores una gran oportunidad de conocer en detalle el contenido de esta obra de gran trascendencia¹⁴⁵. Por cierto, recientemente también se han publicado estudios críticos de algunos aspectos de los extensos escritos de Avendaño¹⁴⁶.

Finalmente, el caso del criollo limeño José de Aguilar es otra ilustración de la itinerancia de los jesuitas entre las universidades de Lima y Chuquisaca (La Plata), que elaboraban sus cursos escolásticos con los ojos puestos en la realidad local, insertándose en ella. Evidentemente, Avendaño influyó en la formación de Aguilar, siguiendo la cadena de pensadores jesuitas en Indias. En Chuquisaca Aguilar fue catedrático de prima de Teología y rector de la Universidad. También fue un activo orador y autor de sermones, muchos de los cuales fueron publicados. Estuvo en Potosí, donde la mita y el trabajo en las minas produjeron en él un fuerte impacto. En la portada de su *Curso filosófico limeño*—y también en las portadas de sus obras sobre el tomismo—se presenta como profesor de teología en La Plata y en Lima. En los *Sermones del dulcísimo nombre de María* aparece casi íntegramente platense y dedica

143 Luis de Molina, *De Iustitia et Iure libri X*, 1597, (t. II, disp. 33-35).

144 Diego Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Amberes, 2001 [1668] (tít. IX, 187ss).

145 Diego Avendaño, 2001.

146 Ya en el siglo XVII Avendaño tuvo algunos críticos por su posición sobre la esclavitud. Aunque son mayoritarios los autores que lo consideran precursor de la defensa de «marginados» (Losada, 1989a), investigadores recientes evitan el esquema puramente elogioso y lo presentan como un ideólogo o doctrinario del probabilismo moral, que con ese dispositivo intelectual avala la esclavitud por ser una institución social y comercial. Hofmeister Pich (2019) se apoya en un texto del siglo XVII del franciscano Epifanio de Moirans (1644-1689) para analizar las ambigüedades de Avendaño (por influencia de Molina) con respecto a la esclavitud.

esta publicación con variadas disertaciones políticas al deán de la catedral de Chuquisaca. Resulta entonces muy interesante cómo allí se expresa sobre la importancia de la plata potosina, de los dos lados del Atlántico.

Pregunto. ¿Nosotros en estas retiradas Provincias con qué peleamos? ¿Con armas? No. ¿Con oro y plata? Sí. De suerte que bien mirado tanto pelea V.S. despachando una Armada en Potosi, como el General de nuestras Armas, gobernando un Exercito en Flandes; tanto peleamos nosotros desde el Perú, enviando el dinero, como los Soldados en Flandes jugando a las Armas¹⁴⁷.

Si bien Aguilar considera que los minerales son un aporte americano a las costosas guerras de la monarquía española, en sus conclusiones no deja de expresar su visión moral de los peligros que acarrearán «el oro y la plata», recurriendo a las escrituras y a la patrística para condenar a los ambiciosos.

En lo moral conozco los riesgos que traen consigo el oro y plata, las ruinas que ocasionan, los daños que causan, de que están llenas las escrituras, y Padres; pero no quiero condenar el oro y plata sino los que con ansias los desean¹⁴⁸.

Su estilo está hecho de una descripción dramática de la explotación de la plata en Potosí explicada a través de pasajes evangélicos, asimilando el infierno al trabajo de los mineros potosinos con su pobre alimentación hecha de un «puño de maíz» –y la costumbre de rumiar hojas de coca–, comparando este trabajo subterráneo al episodio de la vida de Jesucristo de tres días «en el corazón de la Tierra» (Mat, 12: 40):

Es una mina, señor, la más viva expresión del infierno, que se conoce en la tierra. Fórmase en los abismos, ciento, ducientos y aún trecientos estados de profundidad de ordinario, sin más luz que la que ofrecen fuegos hechizos, de azufre o alquitrán, allí por sendas estrechas, que a golpe de barretas, combas de fierro, y tiros de pólvora, disponen la fatiga, introducen cargados de instrumentos a estos pobres [...] ocho días continuados de uno a otro Domingo habitan el corazón de la tierra. Tres días solo habitó el mismo Christo: *Tribus diebus, et tribus noctibus in corde terrae*. Sin más sustento que un puño de maíz y unas leves hojas, que rumia en ellos la costumbre (llaman coca estas hojas)¹⁴⁹.

La mina argentífera de Potosí, asimilada al infierno –alegoría lanzada un siglo antes por el dominico fray Domingo¹⁵⁰ al comenzar la difusión de su

147 *Sermón segund del nombre de María, y patrocinio de las armas españolas, predicado en la Ciudad de La Plata [...] Año de 1687* (Aguilar, 1704, p. 62).

148 Aguilar, 1704, p. 81.

149 Aguilar, 1704, p. 87.

150 Como vimos en la primera parte, en una carta al rey, el 1 de julio de 1550, fray Domingo de Santo Tomás escribía: «una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de

doctrina en Charcas—, reaparece aquí con un ropaje jesuita molinista. Es más, figurativamente, Aguilar llega a situar las minas en el proceso bíblico de la creación del mundo. Para él, las minas y el infierno son lo mismo, fueron creadas al mismo tiempo:

El tercer día de la creación del mundo, crió Dios las minas, o tesoros de oro, y plata en el centro de la tierra, dicen comunmente los Santos y Doctores, a quienes sigue sabio como siempre Cornelio. Preguntan luego; ¿cuándo crió el infierno? Son varias sentencias, mas nuestro Molina al caso: *putat Molina; hoc die productum esse infernum in centro terrae*, dize que este mismo día se formó el infierno. Bien, ni era posible menos, siendo una cosa misma, minas e infierno, formando las minas no formar el infierno, o dividirlas en su formación¹⁵¹.

¿Quiénes iban al infierno subterráneo y por qué? ¿Qué institución política los conducía a ese destino? Desde la doctrina de Juli, primer modelo político de las reducciones jesuitas, Aguilar había observado el «tropol de indios» que rodeaban a un hombre que iba a la mita de Potosí. Su sermón pronunciado en Chuquisaca en 1687 es un eco dramático de las denuncias iniciadas un siglo antes sobre el efecto devastador de la mita, que seguía pesando sobre las espaldas de los indios reducidos en las provincias designadas para suministrar mano de obra a Potosí:

Al passar por Juli, doctrina de la Compañía de Jesús, vi un tropel de Indios, que con alaridos, lamentos, y llantos, que hazian más lastimosas las voces, que en su nativo bárbaro idioma a trechos arrojaban al Cielo, rodeaban a otro que llevaba a las espaldas algunos mantenimientos de la tierra. Este triste espectáculo prosiguió hasta salir à los campos. Preguntè la significación, y me fue respondido, *va aquel Indio a Potosi à la mita, que assi llaman à este servicio à las minas, y dándolo ya por muerto, ò perdido, sus hijos, mujer, amigos, y parientes*. Y este buen viage de lágrimas, y alaridos, les dàn a todos los que vãn a lo mismo. Lloraban los Hebreos por los campos a los muertos, o desesperados de vida. Assi Joseph en Egypto à su padre Joseph; y assi à Seyla, y Jepte, las damas de Israel. Tienen en muchas cosas estos naturales, comercio con los usos, y ceremonias Judaycas, pues aun el nombre de Indios, Judios solo los distingue la vuelta de una letra. Juzgan, pues, ò muertos, o desesperados de la vida, à los que vãn a minas, y sálenlos a llorar por los campos¹⁵².

La denuncia política y moral de Aguilar desde el pùlpito en Chuquisaca tiene un destinatario preciso, que él llama los «Ministros inferiores», es decir,

gentes [indios], que la codicia de los españoles sacrifica a su Dios, y *es una mina de plata que se llama Potosi*».

151 Aguilar, 1704, p. 87.

152 Aguilar, 1704, pp. 88-89.

la mayoría de los corregidores y tenientes de corregidores en las provincias de la mita.

No culpo el Trono de nuestros grandes Monarcas, ni el Dosel de los mediatos Ministros; porque sè con repetidas cédulas aquel, y con vigilancia este, atienden, y cautelan el mayor bien de estos pobres. No hablo universalmente de todos los inferiores Ministros en que avrà sus excepciones, hablo sî, de los mas; quèxome, y levanto hasta los senos de la Justicia Divina el grito contra los Ministros inferiores que gobiernan las provincias y llaman Corregidores, y Tenientes y con mas propiedad debian llamar con los Babilonios Satrapas¹⁵³.

Aguilar acusa a los corregidores y tenientes de «manchar las leyes, torcer las órdenes y violentar la justicia», pues estos son «lobos carniceros no dexan presa que no lo sea de su insaciable codicia». Y finalmente vuelve al inicial debate de la controversia de Chuquisaca sobre la libertad de los indios, cuando dice que su libertad por naturaleza es solo formal:

Libres por naturaleza; pero esclavos, y más que esclavos por desgracia, pudiendo decir cada uno de sî con el Profeta: factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber (Psal 85 v 5). Què importa que sea libre, liber, si el desamparo, sine adiutorio, me haze mas que esclavo, pues me quita la vida, inter mortuos?

El pensamiento difundido por el jesuita Aguilar a finales del siglo XVII a través de sus sermones muestra la continuidad y la evolución de la problemática de la libertad natural de los indios en la sociedad charqueña y su vínculo con la mita como forma de trabajo forzado en Potosí, lo cual es uno de los argumentos doctrinales para la justificación de una forma de colonización cristiana alternativa, es decir: las heterotopías reduccionales jesuitas. Por cierto, la escolástica sigue siendo el marco general en el que se desarrollan las diferentes doctrinas que discernimos a lo largo de nuestro recorrido, iniciado en el siglo XVI.

Consideraciones finales

Los pensadores de Charcas intervinieron activamente en la dinámica de ideas que buscaba dar un fundamento político a la expansión imperial española y al surgimiento de una nueva sociedad en las Indias Occidentales. En la construcción de sus presupuestos doctrinales recurrieron a los autores clásicos greco-romanos, a las sagradas escrituras judeocristianas y las autoridades teológicas. Sus escritos tuvieron eco en los medios letrados, alcance euroamericano y durabilidad política. Dos doctrinas principales se

153 Aguilar, 1704, p. 90.

enfrentaron. Desde el siglo XVI la doctrina de Matienzo sobre la creación de reducciones, el recurso a la mita y al trabajo forzado de los indios fue defendida en Charcas por encomenderos y azogueros, y el virrey Toledo la amplificó en el virreinato del Perú con la idea (tesis con fundamento aristotélico) de que fueron criados para servir y –al haberlos redimido del sistema despótico de los incas– el imperio español podía obligarlos a trabajar a cambio de un salario. Por el contrario, la doctrina de fray Domingo de Santo Tomás y el partido de los indios de Charcas fue la antítesis (también con fundamento aristotélico) que buscaba el reconocimiento de los rangos jerárquicos prehispánicos, la valoración de la *policía* de las instituciones prehispánicas y de la lengua de los indios, cuya libertad natural debía ser garantizada por la administración colonial. Esta confrontación de doctrinas construidas con fundamentos escolásticos se mantuvo vigente en la zona andina, principalmente a causa de la mita en las minas de plata. Sin embargo, en el siglo XVII los jesuitas lograron concebir una síntesis muy eficaz que se materializó en las reducciones-misiones de la Compañía de Jesús en Paraguay, Mojos y Chiquitos, todas bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, donde se puso en práctica un ordenamiento político autónomo, protegido por un marco jurídico garantizado por la Corona (las ordenanzas de Alfaro) y construido sobre cimientos escolásticos. Este exitoso experimento político reduccional fue bruscamente interrumpido en el siglo XVIII por el absolutismo monárquico de Carlos III, que se consideraba único depositario de la soberanía y no quiso permitir heterotopías políticas en sus dominios.

En las últimas décadas, un nuevo enfoque epistemológico en Hispanoamérica ha permitido ver los objetos o sujetos historiográficos de manera más completa, en periodizaciones y territorializaciones más amplias, pero sobre todo por encima de las fronteras nacionales creadas en el siglo XIX. Esto es aun más importante cuando se trata de principios, normas y acciones políticas fundamentadas en métodos con pretensiones universalistas, como la escolástica. Algunos autores recientes (Orlando Bentancor, Carolina Jurado o Alexandre Coello de la Rosa) han abierto sendas nuevas para el estudio de diferentes aspectos de las ideas filosóficas o políticas, así como las normas promulgadas por las autoridades de Charcas (libertad natural, trabajo obligatorio, mita, reducciones jesuitas, etc.) que tuvieron efecto en un amplio y vasto espacio geográfico en América del Sur. En el ámbito de los hechos, concebir la mita potosina como un fenómeno solo charqueño o «altoperuano» es hoy insostenible cuando comprobamos la densa red de ideas

e intereses transatlánticos que justificaron su duración, así como los debates que se desataron. Las denuncias contra los efectos de la mita, asociados a la encomienda y al yanaconazgo como variantes de trabajo forzado, llegaron a suscitar una reflexión y una praxis que buscaba proponer otras modalidades de colonización, con el apoyo de autoridades de la Audiencia de Charcas. La red multinacional de la Compañía materializó entonces métodos alternativos de colonización en sus reducciones de las tierras bajas, bajo la forma de heterotopías con fundamento escolástico, que fueron posibles y eficaces en territorios que hoy se encuentran en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay.

En el ámbito de las ideas, durante los siglos XVI y XVII, instituciones como la Audiencia de Charcas, la catedral de Chuquisaca y la Universidad de San Francisco Xavier no fueron aleatorias o irrelevantes en la construcción de doctrinas fundamentadas en la escolástica para suministrar soluciones a los dilemas societales. Es más, esta pequeña ciudad muy cercana a Potosí, en medio de montañas, se convirtió ya desde inicios del siglo XVI en una capital intelectual en América del Sur, con la aparición de la controversia de Chuquisaca y la búsqueda de respuestas teóricas y prácticas al problema presentado. Aquí se establecieron pensadores del humanismo renacentista español como Domingo de Santo Tomás, Juan de Matienzo, Juan Polo de Ondegardo, etc., que propusieron sistemas de ideas políticas aplicables en los territorios de la Corona en América. También estuvieron activos en Charcas administradores políticos como el oidor Francisco de Alfaro que diseñaron instrumentos normativos bajo la protección de la Corona (las Ordenanzas para las reducciones jesuitas), que permitieron la existencia de las reducciones jesuitas bajo la jurisdicción de Charcas. Podemos pues decir que a lo largo de los siglos XVI y XVII Charcas fue un centro de reflexión moral sobre el Estado, con los instrumentos teóricos de la escolástica.

Ahora bien, la escolástica, más que un conjunto de principios o teorías aparece como un método, un marco general y un lenguaje con el cual se pueden considerar problemas filosóficos, políticos, jurídicos o morales para buscar una respuesta o solución justa. Como consecuencia, al abordar asuntos políticos en el Nuevo Mundo, no existió una doctrina común, sino más bien una diversidad de posiciones. Eso lo hemos visto de manera clara en el caso temprano de la controversia de Chuquisaca, con dos doctrinas enfrentadas – ambas fundamentadas en la escolástica– sobre la libertad natural de los nativos y la mita como método de trabajo forzado.

Otras doctrinas prosperaron después de la expulsión de la Compañía, como el «neotomismo» y el suarismo que los jesuitas enseñaron, a través de reflexiones sobre el origen de la soberanía y su depositario, así como sobre la relación autoridad-subordinación, pero principalmente sobre el principio de la *cuasi alienatio*, es decir, la transferencia no total de potestad (de soberanía) de la comunidad al rey. Estas reflexiones aparecerán de manera muy eficaz, en forma de silogismo, a finales del siglo XVIII, pues el sustrato escolástico subsistió y sirvió también para reivindicar la independencia de América.



Fray Domingo de Santo Tomás, obispo de Charcas, anónimo, óleo sobre lienzo, *circa* 1570. Galería arzobispal de Charcas, Catedral de Sucre, Bolivia).

Originario de Sevilla, este dominico elaboró una doctrina fundamentada en Aristóteles en la que defendía las aptitudes políticas y la libertad de los indios, en oposición a la doctrina de Juan de Matienzo y sus seguidores. Fue compañero de trabajo de Bartolomé de las Casas y autor del primer diccionario y de la primera gramática de la lengua quechua. Consideraba la estructura de las lenguas como un indicio de aptitud política. Fundó el partido de los indios en la catedral de Chuquisaca, fue un ferviente opositor a la mita y a los abusos que cometían los encomenderos.



Breve de Clemente VIII, de 1603, Archivo Secreto del Vaticano, escrito en vitela, detalle.

Este documento papal está escrito en quechua, gracias a las gestiones del jesuita Diego de Torres Bollo, quien después de pasar tres años entre Potosí y Chuquisaca realizó un viaje por Europa a partir de 1600 para promocionar el proyecto de reducciones jesuitas. Este curioso Breve, es el reconocimiento pontificio a la «Cofradía de Indios nobles del Dulce Nombre de Jesús», del Cusco, fundada por el jesuita lingüista mestizo Blas Valera para el grupo de los «veinticuatro», de las panacas reales elegidas por las parcialidades hanan-hurin. Los jesuitas de Chuquisaca estudiaron y produjeron textos en diversos idiomas como el aymara, el quechua y el angola. Al regresar a América, Diego de Torres inició el proyecto reduccional en Paraguay, en idioma guaraní, con el apoyo jurídico del oidor Francisco de Alfaro, de la Audiencia de Charcas.

Abreviaturas

- AGI Archivo General de Indias (Sevilla)
- ABNB Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Sucre)
- ANA Archivo Nacional de Asunción (Asunción, Paraguay)
- ARSI *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Roma)
- BNE Biblioteca Nacional de España (Madrid)
- MP *Monumenta Peruana* (ocho tomos)

Fuentes

ACOSTA, José de S. J., *De procuranda indorum salute* (vol. I), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 [1588].

----, *De procuranda indorum salute* (vol. II), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987 [1588].

----, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fermín del Pino-Díaz (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008 [1590].

AGUILAR, José de S. J., *Sermones del dulcissimo nombre de Maria*, t. 2, Sevilla, Juan Francisco de Blas, 1704.

AVENDAÑO, Diego de S. J., *Thesaurus Indicus sev generalis instructor, pro regimine conscientiae in iis quae ad Indias spectant*, Tomus primus, Amberes, traducción al castellano de Ángel Muñoz García, col. Pensamiento Medieval y Renacentista n. 16, Pamplona, EUNSA, 2001 [1668].

CALANCHA, Antonio de la, *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, t. 1, Imprenta de Pedro Lacavallería, Barcelona [1638 y 1639].

DE SANTO TOMÁS, Domingo, *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Perú*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba impresor, 1560.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras escogidas*, ed. Juan Pérez de Tudela, 5 vols., Madrid, BAE, 1957-1958.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de, *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, M. Hernández Sánchez-Barba (ed.), vol. CCXVI, Madrid, BAE, 1968 [c. 1605].

LOZANO, Pedro S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, t. I-II, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754.

MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú*, Guillermo Lohmann Villena (ed.), IFEA, Lima, 1967 [1567].

MOLINA, Luis de S. J., *De Iustitia et Iure*, t. 2, Ioannis Masselini, Cuenca, 1597.

POMA DE AYALA, Guaman, *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, 1615 (Manuscrito DET KGL Bibliotek).

Bibliografía

ALDEA VAQUERO, Quintín, *El indio peruano y la defensa de sus derechos*, Lima-Madrid, PUCP Fondo editorial - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

BAKEWELL, Peter, *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosi, 1545-1650*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

BARNADAS, Josep, *Charcas 1535-1565, Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, CIPCA, 1973.

BENTANCOR, Orlando, *The matter of Empire, metaphysics and mining in colonial Peru*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2017.

BESSON, Samantha; D'ASPREMONT, Jean (ed.), *The Oxford Handbook of the Sources of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

CABALLERO MARTÍN, Ángel, *Los comuneros paraguayos de principios del siglo XVIII*, Asunción, La Universidad, 1935.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *La reducción de Santiago del Cercado*, Lima, PUCP/IEP, 2006.

COLE, Jeffrey, *The Potosi Mita 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio, *Historia de la Iglesia en La Plata*, t. I, Sucre, Imp. Don Bosco, 1964.

---, *Historia de la Iglesia de La Plata Tomo IV, Historia del Cabildo metropolitano*, Sucre, Ed. ABAS, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVAS, Ignacio, *Las dudas de la Corona. La política de repartimientos para la minería de Potosí (1680-1732)*, Madrid, CSIC, 2000.

HANKE, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1949.

---, *Aristotle and the American Indians – A Study In Race Prejudice in the Modern World*, Indiana, Indiana University Press, 1959.

ITIER, César (comp.), *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1995.

LEVILLIER, Roberto, *El Licenciado Matienzo: (Oidor de la Audiencia de Charcas, 1561-1579), Inspirador de la segunda fundación de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de Juan Pueyo, 1919.

---, *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú: su vida, su obra. 1515-1582*, Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Buenos Aires, Imprenta Porter, 1940.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (ed.), Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567), Paris/Lima, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 1967.

LÓPEZ-OCÓN CABRERA, Leoncio, *Andinología, lascasismo y humanismo cristiano: la defensa de las sociedades andinas del quechuista Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570)*, tesis de maestría, bajo la dirección de John. V. Murra, Quito, FLACSO (tesis inédita), 1980.

MATEOS, Francisco (ed.), *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones que la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, tomo 1, Historia General y del Colegio de Lima, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

---, *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. Tomo II, Relaciones de Colegios y Misiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944.

MEIKLEJOHN, Norman, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, Cusco, Archivos de Historia andina 7, Instituto de estudios aymaras, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

MILLONES FIGUEROA, Luis, *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias – La entrada de los Incas en la Historia Universal*, Lima, IFEA/PUCP, 2001.

MORALES, Martín María S. J. (ed.), *A mis manos han llegado, Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Madrid-Roma, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

MORENO, Gabriel René, *Bolivia y Perú, más notas históricas y bibliográficas*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1905.

MORI BOLO, Gian Carlo Saúl, *De espaldas a las Indias. El nefando crimen del Doctor Manuel Barros de San Millán*, tesis de licencia en Historia, Lima, PUCP, 2017.

MUÑOZ GARCÍA, Miguel Ángel, *Diego de Avendaño (1594-1688), Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Lima, Fondo editorial de la Universidad de San Marcos, 2004.

MUÑOZ MACHADO, Santiago, *Sepúlveda, cronista del emperador*, Madrid, Edhasa, 2012.

PACHECO, Joaquín Francisco *et al.* (dir.), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, XVIII, Madrid, Imprenta del Hospicio, 1872.

PASTELLS, Pablo S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

PLATT, Tristan; BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia, *Qaraqara-Charka, Mallku, Inca y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, La Paz, IFEA/Plural/University of Saint Andrews/University of London/Inter American Foundation/FCBC, 2006.

POPESCU, Oreste, *Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio en Juan de Matienzo (1520-1579)*, Buenos Aires, 1982.

---, *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, Routledge, 1997.

SAITO, Akira y Claudia ROSAS LAURO (eds.), *Reducciones, la concentración forzada de poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017.

SIERRA, Vicente, *Los jesuitas germanos en la Conquista espiritual de Hispano-América. Siglos XVII-XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Teología/ Institución Cultural Argentino Germana, 1944.

TANDETER, Enrique, *Coercion and Market: Silver Mining in Colonial Potosí, 1692–1826*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.

TAU ANZOÁTEGUI, Victor, *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, Global Perspectives on Legal History, vol. 7, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2016.

THOMSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, traducción y prólogo de Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Muela del Diablo, 2006.

VARGAS, José María OP, *Fr. Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú. Su vida y sus escritos*, Quito, Santo Domingo, 1937.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia general del Perú. Virreinato*, Lima, Carlos Milla Batres, 1966.

ZAGALSKY, Paula, *Obedecer, negociar y resistir. Tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI y XVII*, Lima, BCRP/IEP, 2023.

Artículos

ACEVEDO, Edberto Óscar, «Dos pareceres de fray Reginaldo de Lizárraga O.P. sobre la guerra y la esclavitud de los indios», *Temas americanistas*, núm. 15, Sevilla, 2002, pp. 1-18.

ADORNO Rolena, «Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma», *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), 1982, pp. 673-679.

ALBÓ, Xavier, «La Nueva coronica y buen gobierno: ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?», *ANTHROPOLOGICA*, núm. 16, Lima, 1998, pp. 307-348. [Una versión previa de este artículo fue publicada con el mismo título en *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, núm. 3, Sucre, Bolivia (Anuario 1997, publicado en junio de 1998), pp. 185-219.]

ARMAS ASÍN, Fernando, «Criticismos teológico y político en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López S. J.», *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), núm. 12, 2003, pp. 399-405.

---, «Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López», *Missionalia Hispanica, Hispania Sacra*, n. 104, vol. 51, 2004, pp. 573-609.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat, «Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias. La mita minera del virrey Toledo, documentos, 1568-1571», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 46, 1989, pp. 3-70.

BALLÓN, José Carlos, «Diego de Avendaño (1594-1688) y los orígenes coloniales de la filosofía en el Perú», *Patio de Letras*, año II, vol. II, núm. 1, 2004, pp. 97-107.

CANTARINO SUÑER, María Elena, «El Concepto de “razón de estado” en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira, Settala)», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Madrid), núm. 2, 1998, pp. 7-24.

COATSWORTH, John H. (2005), «Structures, Endowments, and Institutions in the Economic History of Latin America», *Latin American Research Review*, 40, 2005, pp. 126-144.

COELLO DE LA ROSA Alexandre, «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta S. J. (1540-1600)», *Colonial Latin American Review*, núm 14 (1), 2005, pp. 55-81.

---, «La doctrina de Juli a debate (1575-1585)», *Revista de estudios extremeños*, núm. 63 (2), 2007, pp. 951-989.

---, «De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)», *Revista De Indias*, núm. 68 (243), 2008, pp. 37-66, <https://doi.org/10.3989/revindias.2008.i243.646>.

DELL, Melissa, «The Persistent Effects of Peru's Mining Mita», *Econometrica* (Massachussets), vol. 78, núm. 6, 2010, pp. 1863-1903.

EGAÑA, Antonio de, «El P. Diego de Avendaño y la tesis teocrática *Papa, Dominus Orbis*», en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, vol. XVIII, 1949, pp. 195-225.

GARCÍA MIRANDA, Carlos, «Los informes de Juan Polo de Ondegardo, producción y recepción crítica», *Letras*, núm. 86 (123), 2015, pp. 125-139.

GARCÍA PÉREZ, Rafael, «Modernidad en el Antiguo Régimen: el problema del Estado (o el Estado como problema)», *Memoria y Civilización*, 6, 2003, pp. 43-96.

GARCÍA RECIO, José María, «Historia de los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional», *Quinto centenario*, núm. 14, Madrid, 1988, pp. 73-92.

GLAVE TESTINO, Luis Miguel, «La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo», *Reducciones, la concentración forzada de poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (eds.), Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017, pp. 103-143

GRAY, Christopher G., «La ideología medieval de Bartolomé de Las Casas», *Patristica Et Mediaevalia*, núm. 14, Buenos Aires, 1993, pp. 3-20.

GRUZINSKI, Serge, «Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres "connected histories"», *Annales HSS*, núm. 1, janvier-février 2001, pp. 85-117.

HOFMEISTER PICH, Roberto, «Diego de Avendaño S. J. (1594-1688) e um de seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra», *Intuitio* (Porto Alegre), vol. 12, núm. 2, 2019, <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2019.2.34771>

JURADO, Carolina (2013), «Memorial cerca de las congruencias de la perpetuidad de las encomiendas de los indios: un escrito inédito del licenciado don Francisco de Alfaro, Charcas, circa 1599», *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires, núm. 46, INHIDE, 2013, pp. 45-71.

---, «Un Fiscal al servicio de Su Majestad: don Francisco de Alfaro en la Real Audiencia de Charcas», *Población y Sociedad* (San Miguel de Tucumán), vol. 21, núm. 1, 2014, pp. 99-132.

KERMELE, Nejma, «Pour une philosophie politique pratique : analyse de deux principes centraux du *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo, 1567», *Arte y Literatura en el Siglo de Oro — Les dynamiques de pouvoir dans les mondes ibériques*, e-Spania, núm. 35, 2020 <https://doi.org/10.4000/e-spania.33432>

LOHMANN VILLENA, Guillermo, «Juan de Matienzo, autor del “Gobierno del Perú” (su personalidad y su obra)», *Separata del Anuario de Estudios Americanos*, T. XXII, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1965, pp. 767-886.

LOSADA, Ángel, «El *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño», *Revista de Filología clásica y hebrea*, t. 40, núm. 121-123, Salamanca, 1989a, pp. 353-364.

----, «El Abate Grégoire, Lector de los Humanistas y Juristas Españoles de los siglos XV a XVII. Fuentes ideológicas españolas de la revolución francesa», *Historia Mexicana*, núm. 39, 1989b, pp. 71-88.e

LUCENA SALMORAL, Manuel, «Planteamiento de la “duda indiana” (1534-1549). Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V», en *Bartolomé de Las Casas – Face à l’esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L’aberration du Onzième Remède*, Lavou Zoungou Victorien (ed.), Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011, pp. 159-183.

MARAVALL, José Antonio, «Estado moderno y mentalidad social», *Revista de Occidente*, Madrid, 1972, pp. 249-250.

MARZAL, Manuel, «¿Las misiones jesuitas una utopía posible?», en *Un reino en la frontera, las misiones jesuitas en la América colonial*, Negro y Marzal (coord.), Quito, PUCP/Abya-Yala, 2000, pp. 343-354.

MORONG REYES Germán, «“De la natural inclinación y condición de los indios”. El oidor Matienzo y su proyecto de gobernabilidad para el Perú virreinal, 1567», *Diálogo andino* núm. 42, Santiago, 2013, pp. 17-30.

---, «Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas 1561-1579 – Alcances analíticos de una fuente jurídico-administrativa», en *Libro de acuerdo para pleitos propios de oidores y de su familia, año 1564*, Sucre, ABNB, 2021, pp. 97-129.

NUMHAUSER, Paulina, «El silencio protagonista. Luis López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva Coronica y Buen Gobierno», Laurencich-Minelli Laura y Numhauser Paulina (eds.), en *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú, 1567-1667*, Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 95-113.

---, «¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del s. XVII. Gerónimo Pallas (s.i.)», Laurencich-Minelli Laura y Numhauser Paulina (eds.), *Sublevando el Virreinato*, Quito, Abya Yala, 2007, pp. 73-124.

---, «Urdiendo la trama secreta de una crónica extraña y silenciada. La Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno», Forniés J.F., Numhauser P., Orfali M. (eds.), en *Escrituras Silenciadas. Heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*, Madrid, Editorial de la Universidad de Alcalá, 2018, pp. 69-95.

---, «¿Quién fue el autor de la Primer Nueva Coronica y Buen gobierno? Emblemas, símbolos y retórica en una curiosa obra jesuita del siglo XVII», *Anales del Museo de América*, núm. 27, Madrid, 2019, pp. 204-231.

PAGE, Carlos, «La Viceprovincia jesuítica de Charcas o de la Sierra, antecedente de la provincia del Paraguay (1603-1607)», *Revista Estudios Paraguayos*, vol. 37, núm. 2, Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Asunción, 2019, pp. 159-176.

PIANA, Josefina y Melina MALANDRINO, «Dos documentos de los inicios del asiento de la provincia jesuítica del Paraguay», *Folia Histórica del Nordeste*, núm 43, 2022, pp. 128-153. <https://dx.doi.org/10.30972/fhn.0435848>

POPESCU, Oreste, «El Padre Pedro de Oñate (1567-1646) y su importancia en la historia del pensamiento económico latinoamericano», *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, núm. 11, Universidad Católica Argentina, 1990, pp. 31-38.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa, «La filosofía en el Perú colonial», en *La filosofía en la América colonial (ss. XVI, XVII y XVIII)*, Marquinez Argote

Germán y Mauricio Beuchot (comps.), Santafé de Bogotá, Búho, 1996, pp. 219-2742.

SANCHÉZ BELLA, Ismael, «El gobierno del Perú, 1556-1564», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. XVII, Sevilla, 1960, pp. 407-524.

VARGAS UGARTE, Rubén, «Los archivos de Chuquisaca», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, t. 9, año 8, núm. 42, oct-dic 1929, pp. 298-315.