

# Los elementos de filosofía política en la era colonial del Alto Perú. Una aproximación provisional

## Elements of Political Philosophy in the Colonial Age of Upper Peru. A Provisional Approach

Erika J. Rivera\*

### Resumen

Durante la era colonial española en el Alto Perú (1537-1825) no surgieron obras teóricas que pudiesen ser calificadas como aportes específicos a la filosofía política. Pero en el ámbito universitario y en la administración de justicia se formó una amalgama de alto valor teórico compuesta por ideas de la Escuela de Salamanca y del Derecho Indiano. El núcleo de estas doctrinas proclamaba la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y su participación en derechos similares, por un lado, y la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo de parte de los españoles, por otro. En la praxis estas creaciones teóricas no tuvieron efecto sobre el terrible trabajo forzado impuesto a los indígenas.

\* Abogada y estudiante de Filosofía, Universidad Mayor de San Andrés.  
Contacto: erikajimenariveravargas@gmail.com

## Abstract

During the Spanish colonial age in Upper Peru (1537-1825) no works of specifically political philosophy could be detected. But in the university space and in the justice administration a combination of ideas coming from the Salamanca School and the Indian Laws reached a high theoretical value. The core of these doctrines claimed the equality of all human beings before God and their equal participation in similar rights, on the one side, and the legitimacy of the Spanish conquest of the New World, on the other side. In practical everyday's life these theoretical products had no consequences on the terrible forced labour imposed on Indians.

## 1. Trasfondo cultural

Considero que durante la era colonial española en el Alto Perú, es decir, desde 1537 hasta 1825, no surgieron obras teóricas que pudiesen ser calificadas como aportes originales y específicos a la filosofía política. Pero, al mismo tiempo, se puede aseverar que existió una importante atmósfera cultural, que muy probablemente utilizó como fundamento teórico-ideológico una combinación algo laxa de (1) tomismo clásico, (2) derecho natural y derecho internacional público según la Escuela de Salamanca<sup>1</sup> y (3) concepciones políticas derivadas de la obra de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) y tratadistas afines<sup>2</sup>. La influencia de la Escuela de Salamanca, que en toda Europa tuvo una función pionera, brindó un aura de modernidad y humanismo a todo pensamiento influido por ella. Mi trabajo quiere proporcionar un vistazo breve pero crítico acerca de esta temática, pues esa atmósfera cultural, poco conocida en la actualidad, tuvo en áreas vecinas a la filosofía política un florecimiento digno de ser destacado<sup>3</sup>.

La expresión “atmósfera cultural” es ciertamente imprecisa y hasta equívoca. Con ella quiero denotar un campo de actividad intelectual situado entre la teología académica convencional, la enseñanza universitaria de la filosofía propia-

1 Sobre la fuerte influencia de la filosofía de Santo Tomás de Aquino en la obra de Francisco Suárez, Hugo Grocio y toda la Escuela de Salamanca, ver el estudio clásico de Sabine (2006), especialmente pp. 306-307, Belda Plans (2010) y García Cárcel (1996), especialmente pp. 45-47 (sobre la vinculación entre la Escuela de Salamanca y el pensamiento socio-económico de los arbitristas españoles, de notable relevancia con respecto al Nuevo Mundo).

2 Las concepciones políticas de este autor y de los arbitristas del siglo XVII presentan, en nuestro contexto, un problema mayor: sus intentos de crítica y reforma evitan discretamente el fundamento estructural de la declinación española, que tenía que ver directamente con una mentalidad adversa a la modernidad cultural e institucional, con un régimen totalitario y con una serie de reyes y gobernantes de calidad muy mediocre.

3 Francovich (1948:34-44); Barnadas (2008).

mente dicha, las concepciones jurídicas de la época y los esfuerzos de diversos pensadores españoles para impugnar las acusaciones de la Europa protestante contra las iniquidades de la conquista española (la llamada Leyenda Negra) y, al mismo tiempo, para consolidar la identidad nacional española, entonces relativamente nueva. La Escuela de Salamanca realizó un primer intento en este sentido, que se caracterizó por su alta calidad intelectual.

La justificación del concepto de “atmósfera cultural” se deriva, además, de otro tipo de argumentación. Como lo ha mostrado el antropólogo Clifford Geertz en sus amplias investigaciones de carácter comparativo, se puede analizar adecuadamente una determinada cultura si estudiamos no sólo sus saberes en torno a la vida cotidiana y sus pautas normativas de comportamiento colectivo, sino también su sistema de significaciones de índole simbólica. A este último pertenecen asimismo las nociones básicas de derecho, los testimonios de la literatura y el arte y, ante todo, las expresiones filosóficas que se han sedimentado acerca del llamado *sentido común* de largo aliento (Geertz, 1992: 19-40).

Como la religión, el sentido común es un sistema cultural que posee una evidente elocuencia teórica y conceptual, tan importante como los esfuerzos convencionales de la filosofía académica. Sólo tiene que ser interpretado críticamente. No es, en todo caso, una preocupación subalterna, como sí puede serlo una actividad erudita centrada exclusivamente en un tratamiento filológico de textos considerados como extremadamente valiosos. El estudio de la atmósfera cultural en la era colonial nos puede brindar una visión, obviamente provisional y fragmentaria, de las prácticas sociales y de sus justificaciones protofilosóficas en el campo de la cultura política en su acepción más general. Podríamos así visualizar de modo más preciso los contextos histórico-culturales que queremos estudiar, lo que contribuiría a comprender mejor nuestro pasado. El análisis aislado de textos y autores, por más esmerado que resulte, no es suficiente para el propósito mencionado.

El fundamento teórico-ideológico mencionado anteriormente tuvo una aceptación relativamente vigorosa en el ámbito español a partir del siglo XVI y sirvió de base a una atmósfera cultural bastante extensa. Esta última se expandió, además de la península, por gran parte del imperio colonial español y dio lugar, dicho con las reservas del caso, a un incipiente proceso de globalización en la esfera intelectual. En el campo de la crítica literaria erudita, por ejemplo, Andrés Eichmann Oehrli utilizó el concepto de “primera mundialización (Eichmann, 2014: 369-379)” para referirse al florecimiento de notables poetas en el Alto Perú —como Diego Mexía de Fernangil (1565-1634) y Diego Dá-

valos y Figueroa, integrantes de la “Academia Antártica” Barrera 15-21– en la segunda mitad del siglo XVI y primera del siglo XVII, quienes obtuvieron el reconocimiento de sus pares en la península española y allí pudieron publicar sus obras porque representaban una mentalidad cultural que se había dilatado a ambos lados del Atlántico.

En el ámbito de la filosofía y la teología no ocurrió algo similar debido a la falta de imprenta<sup>4</sup> en todo el Alto Perú hasta 1825, pero es razonable pensar que, primero, en el terreno universitario (fundación de la universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca en 1624) (Paz, 1914; Loayza Valda, 1998<sup>5</sup>; Mendoza, 2005-2006: 205-207); segundo, en los seminarios de formación religiosa; y tercero, en la intensa actividad jurídica y administrativa de la Audiencia de Charcas, se discutieron y propagaron durante largo tiempo elementos centrales del fundamento teórico-ideológico mencionado más arriba. Estos aspectos se pueden percibir también en las obras de Juan de Matienzo<sup>6</sup> (1520-1579), en los discípulos de Juan de Solórzano y Pereyra y en otros pensadores menos conocidos.

## 2. Los fundamentos filosóficos

No hay duda de la fuerte influencia que Santo Tomás de Aquino tuvo sobre la concepción inicial y las tesis centrales de Francisco de Vitoria (1483-1546) –uno de los pilares de la Escuela de Salamanca– en lo referente al derecho natural y al derecho internacional público<sup>7</sup>, y estas ideas fueron difundidas por pensadores posteriores vinculados con el Alto Perú, como Antonio de León Pinelo, Gaspar de Escalona y Agüero<sup>8</sup> y Fray Gaspar de Villarroel<sup>9</sup>, para nombrar sólo a aquellos de los siglos XVI y XVII.

Un primer y elemental testimonio de la mencionada atmósfera cultural puede ser visto en la obra de Pedro Cieza de León (1518-1554), el primer cronista que visitó detenidamente el Alto Perú. En su famosa *Crónica del Perú* se percibe, por ejemplo, la angustia del explorador y cronista español, sensible a la cer-

4 Ver la gran obra bibliográfica de Josep M. Barnadas (2008).

5 Cubre principalmente el periodo previo a la independencia: fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

6 La notable obra de Juan de Matienzo, quien llegó a ser presidente de la Real Audiencia de Charcas, no se toma en cuenta en este ensayo, por ser de carácter básicamente económico. Sus opiniones, favorables al servicio de la mita, son hoy criticadas como un temprano testimonio de un “imperialismo” inaceptable (Morong Reyes, 2013:77-103).

7 Entre muchos otros, ver Hernández (1977:72-73), Beuchot (1976: 213-230); Truyol Serra (1984:17-27); y la investigación basada en nuevos datos documentales de Castilla Urbano (1992).

8 Sobre la vida y los escritos de este autor, ver Bravo Lira (1988: 42-43).

9 Sobre Gaspar de Villarroel ver de Gori (2010:169-190), especialmente 172-173.

teza de que lo que contempla está en trance de desaparición (Cieza de León, [1553] 2010: 4). Desde un comienzo habla Cieza de León acerca de la unidad (el origen común) de todo el género humano. Por consiguiente, este autor concibe la igualdad de todas las razas sobre el planeta, de la cual se derivarían los derechos de los indios al autogobierno, a la propiedad y a la libre disponibilidad sobre sus haciendas (pp. 4-6 y 299-300). También menciona elogiosamente las obras de infraestructura del Imperio Incaico y la calidad de sus edificaciones urbanas y fortalezas militares (pp. 4-6 y 132-134). Pero al mismo tiempo está orgulloso de la misión sin par que Dios otorgó a los españoles: la evangelización de tantos y tan grandes pueblos. Por esta razón –tan similar a la argumentación de José de Acosta y de otros pensadores de la época– se justificaría el régimen colonial (pp. 4-5 y 308-309). Ya en la primera mitad del siglo XVI esta doble idea básica –la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y su participación en derechos similares, por un lado, y la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo de parte de los españoles, por otro– fue concebida en todo detalle por la Escuela de Salamanca, y conforma una parte importante de las afamadas *Relectiones*, de Francisco de Vitoria.

Aquí se mencionará brevemente sólo un tema de las *Relectiones* de Vitoria ([1538-1539] 1981, *passim*): los *títulos justos* de España para la conquista y el gobierno del Nuevo Mundo. Vitoria atribuyó una legitimidad muy amplia a la conquista de las Indias por los españoles, pero al mismo tiempo reconoció que los indígenas eran genuinos señores de sus territorios y haciendas antes de la llegada de los europeos. En cuanto seres humanos de pleno derecho, no podían, por consiguiente, ser despojados sin más de sus bienes y sus sistemas de autogobierno. La pretensión de dominio universal de parte de pontífices y emperadores no constituiría, según Vitoria, un título justo para la apropiación de territorios poblados desde mucho tiempo atrás y ordenados de acuerdo a otros parámetros civilizatorios. Simultáneamente, Vitoria postuló el derecho universal a la hospitalidad y al libre comercio y tráfico, lo que proporcionaba a los españoles un título justo para aplicar el derecho de guerra e intervención si los aborígenes americanos se resistían a estas pretensiones.

Otro título justo, el más importante para Vitoria, era la obligación de difundir el cristianismo: había que predicar la verdadera fe a aquellos que vivían fuera de la religión cristiana y católica. Esto constituiría el mejor título legítimo de soberanía sobre las Indias, pues se trataría de la obligación más noble a favor, justamente, de los propios indígenas: la enseñanza y la práctica de la única religión auténtica. Esta obligación de inmensa significación cultural y alcance

histórico<sup>10</sup> se complementaría, como afirma Antonio Muro Orejón siguiendo a Vitoria, con la aceptación voluntaria del monarca español de parte de la mayoría de los indígenas. “Es el gran triunfo de la voluntad, de la sumisión voluntaria y no forzosa sobre cualquier otro argumento de guerra” (Muro Orejón, 1989:33).

Aunque hoy la argumentación de Vitoria puede parecernos anticuada e insuficiente, en su tiempo fue muy original y productiva, intentando solucionar los enormes problemas jurídicos y éticos que ocasionó la colonización española. Debido a su amplia difusión, ella representó la base de aquello que puede denominarse el comienzo de una filosofía política en el Nuevo Mundo y en la región andina.

### 3. El aporte de José de Acosta

Es interesante mencionar la contribución del jesuita José de Acosta (1539/1540-1600), quien vivió en La Paz, Potosí y La Plata (hoy Sucre) durante el siglo

XVI. Este notable naturalista, astrónomo y teólogo, autor de numerosas publicaciones sobre los más diversos rubros y, ante todo, de la *Historia natural y moral de las Indias* ([1590] 1962), colaboró con el virrey del Perú Francisco de Toledo en labores organizativas y administrativas. Ocupó la cátedra de Teología en la universidad de San Marcos en Lima, participó de manera muy destacada en el Tercer Concilio Limense (1582-1583) y vivió posteriormente en México y España. Falleció en Salamanca cuando era rector de un colegio jesuítico.

Acosta ha concitado el interés de investigadores académicos contemporáneos (entre ellos: su biógrafo Claudio M. Burgaleta (1999), el politólogo Anthony Padgen (1997) y la especialista en temas religiosos Sabine MacCormack (1991)) a causa de sus reflexiones en



<sup>10</sup> Sobre este “indiscutible derecho de España a la soberanía sobre las tierras americanas”, ver el amplio estudio de Muro Orejón (1989:33).

torno al tratamiento adecuado de los indígenas y a su estrategia pedagógica de largo aliento. Él alentó una política pedagógica basada en una educación suave y paulatina, como la manera más adecuada de atraer espontáneamente a los indios hacia la aceptación voluntaria de la fe católica. Probablemente fue uno de los inspiradores de las reducciones jesuíticas posteriores, especialmente en el campo didáctico y también en la introducción de un severo colectivismo socioeconómico, como lo propugnaba el utopismo renacentista, al cual Acosta era favorable (Ivanhoe, 1967: 126-145 y Baciero, 2006: 263-327, especialmente 313-315).

Acosta fue “moderno” en la atribución de una naturaleza racional y humana a los indígenas a causa del origen común de todos los hombres (Acosta, [1590] 1962: 29, 216-219 y 248). Al mismo tiempo, atribuyó un alma inmortal a los indios, aseverando que ellos tendrían –en lenguaje moderno– una “religiosidad natural, entera e intacta” (Ivanhoe, 1967: 133). De allí hay pocos pasos al reconocimiento de los derechos fundamentales de los aborígenes en el campo no religioso, aunque este reconocimiento de derechos en el terreno que hoy llamaríamos civil fue mucho más tenue por parte de nuestro autor (p. 135). Pese a toda su simpatía hacia los indígenas (Acosta, [1590] 1962: 373), Acosta nunca dudó de la legitimidad de los emprendimientos coloniales españoles en el Nuevo Mundo y de la legitimidad de la Corona para iniciar los procesos de descubrimiento, conquista y explotación de estas tierras. En la esfera práctico-política no articuló nunca una crítica a las actuaciones de los órganos del gobierno español. En ello se plegó a una tendencia ético-intelectual muy difundida en su tiempo, que se puede designar como un entusiasmo intelectual sin consecuencias políticas.

Con respecto al Imperio Incaico, hay que mencionar el claro aprecio que Acosta manifestó por el comunismo agrario y, al mismo tiempo, por las rígidas estructuras sociales que allí predominaban (Acosta, [1590] 1962: 296 y 299). Seguramente nuestro autor era deudor del utopismo renacentista del siglo XVI, que tibiamente propagaba las bondades de la propiedad comunitaria de la tierra y de los medios de producción, pero simultáneamente propugnaba la necesidad de controles sociales muy severos, como ocurre en la utopía clásica de Platón y en la de Tomás Moro. Según Ivanhoe, Acosta habría sido impresionado muy favorablemente por la “teocracia militar patrilinear” del Imperio Incaico (Ivanhoe, 1967: 137). En general, las observaciones de Acosta sobre el virreinato del Perú no alcanzan para suponer que su obra habría iniciado algo semejante a una filosofía política en sentido estricto en el territorio del Alto Perú.

Por todo ello, hay que considerar con un cierto escepticismo la construcción de un humanismo clásico en el Nuevo Mundo mediante el aporte de José de Acosta (Fernández Herrero, 1994: 7-24). La existencia de un notable pensamiento humanista en el Nuevo Mundo, y precisamente en el siglo XVI, es una proyección dirigida al pasado de parte de autores actuales. En líneas muy generales, Acosta compartía algunos ideales humanistas derivados del acervo teórico del estoicismo clásico, revigorizado por la literatura renacentista, que circuló moderadamente en los centros universitarios españoles y parcialmente en el terreno eclesiástico, pero es probable que no haya sido influido por el llamado *erasmismo* español<sup>11</sup>. La Escuela de Salamanca tuvo una influencia sólo tangencial sobre nuestro autor. Esta escuela, como se sabe, compartió, con algunas reservas, la doctrina de la igualdad fundamental de los seres humanos, la dignidad inviolable de la persona, el poder civilizador de la cultura y la posibilidad de una resolución pacífica de los conflictos. Pero es dudoso que Acosta hubiera pensado en la aplicación práctica de estos valores normativos en el Nuevo Mundo o en la enseñanza y propagación sistemática de los mismos<sup>12</sup>. De acuerdo a Ivanhoe (p. 126), a Acosta –un típico exponente de la cultura española anterior al racionalismo– le faltaron la experiencia de la Reforma protestante y el contacto con la revolución científica y filosófica que en Europa occidental empezó a florecer desde fines del siglo XV. Acosta habría sido “típicamente medieval” (pp. 129 y 142) en su cosmovisión sociopolítica y, a lo sumo, podría ser considerado como “un digno representante de la Contrarreforma” (p. 127).

Es aun más improbable que estos ideales clásicos hubiesen conformado una especie de filosofía política en los estamentos cultos del Alto Perú colonial. Finalmente, habría que mencionar que, para algunos autores contemporáneos, los aspectos relativos a las ciencias naturales en la obra de Acosta son también percibidos como testimonios de un criticable colonialismo occidental (Coello de la Rosa, 2006: 45-67).

11 Sobre el erasmismo español, sus fundamentos, sus límites y su notable alcance sociocultural, ver la obra clásica de Marcel Bataillon (2007).

12 Por ello es poco convincente la tesis de una “doble marginalidad” del jesuita Acosta, que le habría permitido una perspectiva diferente y más amplia con respecto a sus contemporáneos (Jousselandière, 2012: 3-36).

## 4. Juan de Solórzano y Pereyra y sus seguidores en el Alto Perú

Los libros de Acosta constituyeron una de las fuentes consultadas a menudo por el tratadista Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655), además de las teorías de la Escuela de Salamanca y las concepciones políticas de Saavedra Fajardo, de quien Solórzano se proclamó discípulo y seguidor (Baciero, 2006: 265-266). Este autor, quien fue Oidor de la Real Audiencia de Lima, llegó a ser uno de los intelectuales más importantes y considerados de su época, y su obra fue ampliamente leída en toda la América hispana y en Europa, influyendo, por ejemplo, en los ya mencionados Antonio de León Pinelo (1596-1660) (Muro Orejón, 1989:110-115; Bravo Lira, 1988: 5-80) y Gaspar de Escalona y Agüero<sup>13</sup> (1590-1659), quienes ejercieron cargos en el Alto Perú. A este grupo pertenece también Fray Gaspar de Villarroel (1587-1665), que fue arzobispo de Charcas y quien se proclamó discípulo de Solórzano<sup>14</sup>.

Aquí menciono las ideas de Solórzano en algún detalle porque este autor sistematizó de manera inteligente los conceptos de Acosta. Por otra parte, sus escritos, muy difundidos durante el siglo XVII, sirvieron de base a los juristas contemporáneos y posteriores que estuvieron vinculados al Alto Perú. Solórzano, defensor racionalista y moderado de los indios y difusor de la teoría del derecho natural de Francisco de Vitoria, elaboró una de las mejores justificaciones del dominio español en el Nuevo Mundo, de alto nivel filosófico, justificación que, sin embargo, reconoce ampliamente lo que hoy llamaríamos los derechos humanos de los indígenas. No sólo el acto de la conquista, sino también lo que hoy llamaríamos la ocupación y explotación coloniales fueron explicados y legitimados por Solórzano mediante argumentos que luego fueron muy populares en toda la América hispana; en el Alto Perú fueron difundidos por los escritos y la enseñanza de Pinelo, Escalona y Villarroel. En sus múltiples escritos y especialmente en su *Política indiana*<sup>15</sup> (1647), Solórzano empleó tres tipos de argumentación, llamados también los *justos títulos*<sup>16</sup>, en los cuales se combinan los aspectos filosófico-jurídicos con las justificaciones políticas y e históricas:

13 Sobre la vida y los escritos de este autor, ver Bravo Lira (1988: 42-43).

14 Sobre la vida y obra de Gaspar de Villarroel, ver Francovich (1966: 27-32).

15 Sobre esta obra, sus fuentes y sus dilemas, ver Bernabéu (2001).

16 Sobre la problemática de los justos títulos, ver Vas Mingo y Luque (2014: 123-195).

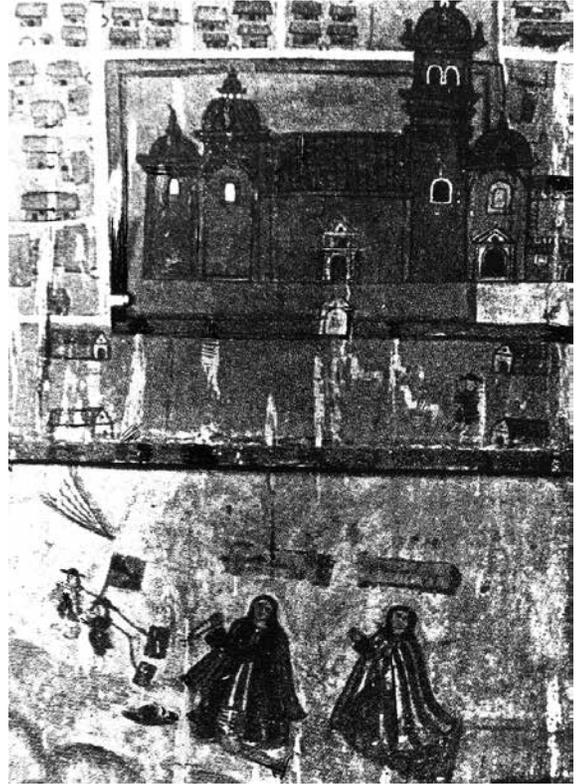
- a) La voluntad de Dios se habría manifestado en la inspiración concedida a navegantes y descubridores castellanos y luego españoles para llegar como primeros a las tierras incógnitas del Nuevo Mundo. Este título de la inspiración divina, claramente providencialista (Baciero, 2006:266-269), usado por Solórzano y otros autores de la época, significa que la voluntad española del descubrimiento y de la ocupación colonial podría ser considerada como una manifestación práctica de la voluntad de Dios. Es claro que este título no fue reconocido como tal por otras potencias europeas, sobre todo por las de orientación protestante.
- b) El descubrimiento fáctico del Nuevo Mundo por los españoles brindaría a éstos un título estrictamente jurídico que sería irreprochable: el derecho del primer ocupante de tierras que no hayan pertenecido anteriormente a un príncipe cristiano.
- c) El estado de barbarie de los indios obligaría a la Corona española a una especie de “estrategia pedagógica” (Baciero, 2006: 313) para convertir a los indígenas a la fe verdadera. Esta estrategia, que Solórzano tomó probablemente de José de Acosta, sería la manifestación práctica de un mandato divino. Simultáneamente, este autor aseveró que la evangelización de los indios debía llevarse a cabo con clemencia y compasión, y mediante procedimientos educativos que respetasen la cualidad humana de los indios. Solórzano, opuesto a la doctrina de Juan Ginés de Sepúlveda, rechazó la esclavitud de los indios y sostuvo que éstos, como seres plenamente racionales, tenían derecho a sus propiedades y a autogobernarse, pero que requerían de la guía de los españoles para conocer y adoptar la religión verdadera. En la introducción justificatoria de la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680, aparece el monarca de entonces, Carlos II, afirmando que la conversión pacífica de los indios a “nuestra Santa Fe Católica” representaría la primera prioridad de la política pública española referida al Nuevo Mundo (citado en Bravo Lira, 1988:18). Estas ideas son muy similares a las expuestas por Acosta, sobre todo la concepción de que el “soldado y el misionero” deben ir juntos (Baciero, 2006: 274).

Por todo ello, Solórzano puede ser considerado como un pensador que resguarda de modo racionalista los derechos de los indígenas, pero lo hace de manera políticamente moderada; al mismo tiempo, es un claro defensor de los derechos españoles referidos a la Conquista y al coloniaje. Esta actitud, que hoy nos parece tibia y ambivalente, emerge también en el tratamiento que Solórzano hace de la mita potosina. Critica el carácter coactivo de la mita, contrario a la libertad de los indígenas (en el fondo, sólo sería aplicable a los

delincuentes convictos); menciona la creciente mortandad de los indios debido a las durísimas condiciones de trabajo. Establece que estos factores conducen a la descristianización de los nativos y a la despoblación constante de las comarcas andinas. Pero, al mismo tiempo, menciona razones para el mantenimiento de la mita, como la utilidad pública, la necesidad de mano de obra muy escasa en las regiones afectadas y la necesidad de aprovechar la riqueza minera<sup>17</sup>.

La mencionada atmósfera cultural se complejizó notablemente en la segunda mitad del siglo XVII mediante los debates, a veces públicos, acerca de los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas, sobre todo en lo referente a la mita, cuestionando su legitimidad y su pertinencia económica. No hay duda de que las autoridades españolas, incluyendo

el más alto nivel –dos virreyes en Lima–, hicieron esfuerzos por eliminar los abusos y fraudes contra los indios, esfuerzos que fueron anulados por la acción política de los azogueros y sus poderosos allegados. En la década de 1670-1680, por ejemplo, el Consejo de Indias discutió con todo detalle la abolición lisa y llana de la mita en el Alto Perú y la instauración de un régimen voluntario y remunerado en los trabajos mineros de Potosí. En La Plata, el sacerdote *José de Aguilar* (1652-1707), quien llegó a ser rector de la Universidad de San Francisco Xavier, pronunció un destacado sermón en 1687, en la conmemoración de la fiesta del Dulcísimo Nombre de María. En este notable sermón, Aguilar postuló la atrevida hipótesis de que las calamidades españolas tenían que ver directamente con el maltrato continuado y sistemático sufrido por los indígenas altoperuanos. Los justos títulos de la dominación española estarían siendo socavados por el “infierno” que representaría el trabajo en las minas para los naturales de estas tierras<sup>18</sup>. En este contexto, es de justicia mencionar que nuestra capacidad crítica con respecto al pensamiento colonial en el alto Perú



17 Juan de Solórzano y Pereyra, *Informe sobre la mita azoguera*, citado en Muro Orejón (1989: 304).

18 Sobre la vida y obra de José de Aguilar, ver Francovich (1966: 33-37).

está creciendo con las actuales investigaciones minuciosas basadas en fuentes documentales; el ya mencionado Andrés Eichmann ha realizado una loable labor pionera y minuciosa en este sentido, sacando a Aguilar del olvido.

Similares son los dilemas del último cronista-tratadista español en tierras alto-peruanas, Victorián de Villava, quien era fiscal de la Corona en Charcas y simultáneamente “protector de naturales”, es decir, de los indios. Villava, un ilustrado formado en universidades españolas de la segunda mitad del siglo XVIII, enfatiza, en forma mucho más clara y severa que Solórzano, la contradicción existente entre la situación legal de los indígenas, que eran vasallos libres del rey (y con derechos correspondientes), y la existencia de servicios obligatorios, como la mita, mal remunerados y cercanos a la esclavitud<sup>19</sup>. Ésta era evidentemente una cuestión que empezó a preocupar seriamente a la administración colonial, que a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX ya había adoptado algunos rasgos de los ilustrados españoles y que percibía varias incongruencias insalvables entre el tratamiento de los indígenas por los españoles y una “sana razón de justicia”<sup>20</sup>, que debía primar en la América hispana, que por entonces era considerada como uno de los reinos integrantes de la amplia Corona española.

Según Enrique Tandeter, en aquella época varios funcionarios españoles del más alto rango se preguntaban si el duro tratamiento de los indígenas por los españoles era congruente con la “nueva moral imperial” que debería prevalecer en las dilatadas posesiones de una potencia europea que pretendía acercarse a las normativas del racionalismo en los terrenos social, militar y cultural. Paralelamente, surgieron dudas en torno a la cuestión de si el mantenimiento de un servicio altamente coactivo —es decir: premoderno—, como la mita, era aceptable y sobre todo rentable en una sociedad que de manera paulatina pero segura se acercaba a la lógica moderna del mercado y a la productividad del empleo remunerado<sup>21</sup>. En otros términos, también se debatía acerca de una pregunta clásica de la filosofía: la distancia entre teoría y praxis, entre retórica y realidad.

19 Sobre la vida y obra de Victorián Villava, ver Francovich (1966: 51-55).

20 Ver el interesante y bien documentado estudio de Portillo (2009: 27-52, especialmente 29-30).

21 Sobre el conjunto de esta problemática, ver la notable obra de Tandeter (1992), *passim*.

## 5. Algunas consideraciones finales: filosofía política, Derecho indiano y praxis cotidiana

En el Nuevo Mundo, la ya mencionada combinación de tomismo clásico, derecho natural según la Escuela de Salamanca y concepciones políticas derivadas de los llamados arbitristas españoles, floreció de manera vigorosa en el seno del Derecho indiano. Es posible que en el Alto Perú y hasta fines del siglo XVIII la filosofía política se conociera y debatiera principalmente bajo la forma del Derecho indiano<sup>22</sup>. En este marco, las discusiones se refirieron sobre todo a la aplicación específica del mismo con respecto al entorno minero y a los servicios obligatorios de los indígenas. De acuerdo a Bernardino Lira Bravo, los derechos de los indígenas eran considerados como derechos personales que correspondían a todos los “vasallos libres de la Corona” (Bravo Lira, 1988:19)<sup>23</sup> y fueron moldeados según los códigos castellanos y no con arreglo a fragmentos o resabios del derecho incaico o algún otro cuerpo legal prehispánico. Es altamente probable que estos códigos de transmisión oral no hubiesen conocido los derechos individuales como hoy son la norma, y que, por consiguiente, un servicio obligatorio en la época incaica –como la mita– no fuera percibido como un atentado contra los derechos universales y la dignidad del ser humano. El Derecho indiano, como una creación básicamente española, no se restringió a cuestiones laborales, como ser la pregunta si se debía pagar un salario justo a los indígenas que trabajaban en las minas o si éstos constituían una masa de esclavos sin derechos porque no poseían un alma (la conocida posición de Juan Ginés de Sepúlveda), sino que abarcó una serie muy amplia de asuntos, como los títulos justos para la Conquista y el coloniaje, la dignidad de los habitantes originales del Nuevo Mundo y la creación de instituciones políticas, sociales y culturales adecuadas a las necesidades de esta parte del planeta. Todos ellos son temas que evidentemente podrían conducir a debates en el seno de la filosofía política, pero en el Alto Perú han quedado pocas huellas claras de ellos.

Aunque probablemente no existen testimonios directos de una discusión académica o pública en el área altoperuana acerca de las discrepancias entre los principios racionalistas y humanistas de las Leyes de Indias y la situación real de los indígenas, esta temática ha debido preocupar a los juristas de la universidad de San Francisco Xavier y a los funcionarios de la Real Audiencia de Charcas, como se desprende de la obra ya citada de Victorián de Villava. Con

<sup>22</sup> Dentro de la enorme masa de literatura pertinente, ver Zavala (1971) Ots y Capdequí (1968) y Góngora (1951) (concepto básico tomado de Juan de Solórzano).

<sup>23</sup> Ver también la amplia literatura allí citada (pp. 17-21).



respecto a Gaspar de Escalona y Agüero, Bravo Lira escribe lo siguiente:

Preocupado por los males que sufrían los indios y por el incumplimiento de las leyes dictadas en su favor, concibió el proyecto de elaborar un código peruano que debería refundir en castellano, en forma breve y sencilla, las leyes dictadas para protegerlos por los virreyes, gobernadores, audiencias, etc., del Perú, a fin de que, junto con aprender a hablar y leer en castellano, conocieran sus derechos y deberes y pudieran hacerlos valer (Bravo Lira, 1988: 42-43).

De acuerdo a Bravo Lira, en la primera mitad del siglo XVII se iniciaron dos proyectos similares a cargo de Juan de Solórzano y Antonio de León Pinelo, que no llegaron a una feliz conclusión (Bravo Lira, 1988: 48). Al grupo constituido por Solórzano, León Pinelo y Escalona, Bravo Lira lo denomina “la cumbre de la literatura jurídica indiana” (Bravo Lira, 1988: 43).

Las incoherencias que podemos detectar en las concepciones de los tratadistas del Derecho indiano son, desde nuestra perspectiva actual, incongruencias que se perciben ya a partir de la obra de Francisco de Vitoria. Pueden ser resumidas como la distancia entre las ideas racionalistas y humanistas que inspiran a estos autores, por una parte, y la defensa, a veces acrítica, de la ocupación y administración españolas, así como cierto desinterés teórico frente a la praxis cotidiana del coloniaje, por otra. Hay que recalcar que todos los autores citados en este texto no exculparon el maltrato permanente a los indígenas ni menos aun justificaron las vulneraciones a los derechos humanos de los mismos. Pero en todos ellos se puede detectar una fe algo ingenua en la capacidad y eficacia de las leyes y los estatutos escritos. En la adecuada conformación y formulación de las Leyes de Indias invirtieron sus esfuerzos intelectuales más notables, y no, por cierto, en el análisis crítico de la distancia entre la retórica legal y la realidad cotidiana. En la cultura política de la actual Bolivia se puede vislumbrar la herencia de esa especie de optimismo legislativo: considerables sectores sociales creen aún hoy que la elaboración de constituciones, leyes y reglamentos constituye un paso esencial hacia el progreso del país, lo cual, en su versión cotidiana y degradada, significa la multiplicación de trámites, papeles y

sellos. La vieja tarea filosófica de la confrontación entre teoría y praxis faltó en la producción intelectual de la época colonial y falta en las labores académicas de la actualidad boliviana.

Este breve texto está basado en un propósito crítico, porque intenta señalar un problema fundamental –uno de los temas centrales de toda filosofía del derecho– que ha permanecido vigente hasta hoy en el territorio y en la cultura de lo que antes era denominado el Alto Perú: es el gran abismo entre leyes humanistas y realidades antihumanistas, y entre una legislación progresista y una praxis autoritaria. Nuestro deber es llamar la atención sobre los terribles aspectos ético-políticos de la era colonial –la sobreexplotación de los indígenas–, que notables juristas y pensadores trataron sólo con deplorable tibieza.

## Referencias

1. Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición crítica a cargo de Edmundo O'Gorman, México: FCE, 1962.
2. Baciero, Carlos. "Juan de Solórzano Pereyra y la defensa del indio en América". *Hispania Sacra* (Madrid), 58 (11), enero-junio de 2006: 263-327.
3. Barnadas, Josep M. *Invitación al estudio de las letras de Charcas*. Cochabamba: Historia Boliviana, 2008.
4. ----- *Bibliotheca Boliviana Antiqua: impresos coloniales (1534-1825)*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia/Fundación Cultural del Banco Central, 2008 (2 vols.).
5. Barrera, Trinidad. "De academias, transterrados y Parnasos antárticos". *América sin nombre*, Alicante, N° 13-14, 2009: 15-21.
6. Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*, México: FCE, 2007.
7. Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
8. Bernabéu Albert, Salvador. *Juan de Solórzano y Pereyra: De Indiarum iure*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
9. Beuchot, Mauricio. "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América". *Ciencia tomista* (Salamanca), N° 103, 1976: 213-230.
10. Bravo Lira, Bernardino. "El Derecho indiano y sus raíces europeas: derecho común y propio de Castilla". *Anuario de historia del derecho español* (AHDE, Madrid), N° 58, 1988: 5-80.
11. Burgaleta, Claudio M. *José de Acosta (1540-1600). His Life and Thought*. Chicago: Loyola University Press, 1999.
12. Castilla Urbano, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*. Barcelona-México: Anthropos/UAM, 1992.
13. Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú* [1553]. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2010.
14. Coello de la Rosa, Alexandre. "Historias naturales y colonialismo: Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta". *Illes i Imperis* (Barcelona, Universidad Pompeu Fabra), N° 8, primavera de 2006: 45-67.
15. Eichmann Oehrli, Andrés. "Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo". En: Norma Campos Vera (comp.), *Migraciones y rutas del Barroco. VII Encuentro Internacional sobre el Barroco*, La Paz: Fundación Visión Cultural/Fundación Altiplano, 2014: 369-379.
16. Escalona y Agüero, Gaspar de. *Gazofilacio real del Perú* [1647], Lima: Editorial del Estado, 1941 (y ediciones posteriores).
17. Fernández Herrero, B. "El indigenismo de José de Acosta". *Cuadernos hispanoamericanos* (Madrid), N° 524, 1994: 7-24.
18. Francovich, Guillermo. *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos. Historia del pensamiento en el Alto Perú y en Bolivia desde la época colonial hasta el siglo XIX*. Sucre: Universidad de San Francisco Xavier, 1948.
19. ----- *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Juventud, 1966.

20. García Cárcel, Ricardo. *La cultura del Siglo de oro. Pensamiento, arte y literatura*. Madrid: Temas de Hoy (Historia de España, vol. XVII), 1996.
21. Geertz, Clifford. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 19-40.
22. Góngora, Mario. *El Estado en el derecho indiano: la época de fundación (1492-1570)*. Santiago: Universidad de Chile, 1951.
23. Gori, Esteban de. "La universidad de Charcas: teoría y acción política". *Revista de historia de la educación latinoamericana (RHELA)* (Tunja, Colombia), vol. 14, 2010: 169-190.
24. Hernández, Ramón. *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria*, Madrid: Editorial Católica, 1977.
25. Ivanhoe, Francis. "El padre José de Acosta, cronista de Indias". *Historia mexicana* (México), 16 (65), 1967: 126-145.
26. Jouselandière, Víctor Santos Vigneron de la. "La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI)" *Summa Humanitatis* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú), 6 (1), 2012: 3-36.  
(Revista electrónica: [http://revistas.pucp.edu.pe/summa\\_humanitatis/](http://revistas.pucp.edu.pe/summa_humanitatis/)) [consulta 3.9.2014].
27. Loayza Valda, Joaquín. *La universidad de Charcas*. Sucre: Universidad de San Francisco Xavier, 1998.
28. MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
29. Mendoza Loza, Gunnar. "La Universidad de San Francisco Xavier en el coloniaje 1624-1824". En: Gunnar Mendoza, *Obras completas*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia-Fundación Cultural del Banco Central, vol. I, 2005-2006: 205-207.
30. Morong Reyes, Germán. "Saberes hegemónicos y proyecto de dominio colonial: los indios en la obra de Juan de Matienzo "Gobierno del Perú (1567)". *Fronteras de la historia* (Bogotá), 18 (2), julio-diciembre de 2013: 77-103.
31. Muro Orejón, Antonio. *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México: Porrúa, 1989.
32. Ots y Capdequí, José María. *Historia del derecho español en América y del Derecho indiano*. Madrid: Biblioteca Jurídica Aguilar, 1968.
33. Pagden, Anthony. *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.
34. ----- *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.
35. Paz, Luis. *La Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de la capital de los Charcas. Apuntes para su historia*. Sucre: Imprenta Bolívar, 1914.
36. Portillo Valdés, José María. "Victorián de Villava, fiscal de Charcas: reforma de España y nueva moral imperial". *Studia historica. Historia contemporánea* (Salamanca), N° 27, 2009:27-52.
37. Saavedra Fajardo, Diego de. *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas* [1640]. Edición crítica a cargo de Vicente García de Diego. Madrid: Espasa-Calpe (4 vols.), 1959.

38. Sabine, George H. *Historia de la teoría política*, México: FCE, 2006.
39. Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política indiana* [1647]. Compilación de Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero. Madrid: Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, 1996.
40. Tandeter, Enrique. *Coacción y mercado. La minería en el Potosí colonial, 1692-1826*. Madrid: Siglo XXI, 1992.
41. Truyol Serra, Antonio. *F. de Vitoria y H. Grocio: cofundadores del derecho internacional. Ciencia Tomista* (Salamanca), N° 111, 1984: 17-27.
42. Vas Mingo, Marta Milagros del y Miguel Luque Talaván. "Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la Política indiana". [www.americanistas.es/biblio/textos/10/10-07.pdf](http://www.americanistas.es/biblio/textos/10/10-07.pdf), pp. 123-195 [consulta del 28 de agosto de 2014]
43. Villarroel, Gaspar de. *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*. Madrid: García Morrás (dos volúmenes), 1656-1657.
44. Villava, Victorián de. "Discurso sobre la mita de Potosí [1793]". En: Ricardo Levene, *Vida y escritos de Victorián de Villava*. Buenos Aires: Peuser, pp. I-CXXX, 1946.
45. Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis* o Libertad de los indios [1538-1539]. Compilación de L. Pereña. Madrid: Corpus Hispanorum de Pace VI, 1981.
46. Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas de la conquista de América* [1935]. México: Porrúa, (segunda edición ampliada), 1971.