

América y utopía en el siglo XVI

FRANCESCA CANTÚ
Universidad de Roma Tre

RESUMEN

Presentándose como el *Nuevo Mundo* por antonomasia, la aparición de América hizo que surgieran importantes problemas de reorganización física y mental del espacio del mundo en el cual el hombre vivía, transformándose desde los primeros años de su descubrimiento en un manantial de singulares interpelaciones del imaginario social europeo. América no significó solamente el descubrimiento de nuevas tierras, sino también el descubrimiento de una nueva humanidad. El *Nuevo Mundo* se impone con protagonismo no sólo en abrir horizontes de espacio antes desconocidos, sino también en el promover la conciencia de una nueva apertura del tiempo. Como debía demostrar en 1516 Tomás Moro con su célebre *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, se formularon interrogantes fundamentales acerca de los valores y de las normas vigentes en la civilización europea, que se manifestaba entonces atravesada por una profunda inquietud y por vastas aspiraciones de reforma. América acaba siendo el lugar físico donde realizar la Utopía. Si se analizan las posturas desde las reformas institucionales y sociales que habrían debido reestructurar, según el obispo Vasco de Quiroga, las comunidades indígenas disgregadas por la Conquista a la «reforma universal de las Indias» elaborada por Las Casas, a la utopía religiosa y política de los franciscanos de México, se obtienen las líneas de fuerza de un proyecto alternativo, en el que el recuerdo histórico de las comunidades cristianas primitivas, reelaborado en clave a menudo erasmista o milenarista, ofrecen una representación utópica de una sociedad radicalmente diversa.

Un sentido particular tiene la «utopía andina», como proyecto y preanuncio de un «lugar-tiempo» de rescate y de liberación para los indígenas.

Fueron tal vez los rasgos de utopía que nacieron en América —una utopía que quería hacerse práctica— los que, subrayando hasta el extremo la diversidad del Nuevo Mundo, contribuyeron a afirmar los derechos de una igualdad que no comportaba asimilación y de una diferencia que no degeneraba en inferioridad.

ABSTRACT

Represented as the New World for antonomasia, the appearance of America have arisen important questions about the world and its physical and mental representations. So lost of new interpretations sprang in the European social imaginary. America not only meant the discovery of new lands, but also the discovery of a new humanity. The New World imposed itself also in promoting the conscience of a new chronological dimension. As Thomas More demonstrated in 1516 in his famous *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, important questions about European civilization values and laws were advanced: at the same time that Europe was deeply crossed by many troubles and reform aspiration, America became the physical place where the Utopia could be realised. If we examine the different points of view, from Vasco de Quiroga's project to reform, socially and institutionally, the native communities (disrupted by the *Conquista*), to the Bartolomé de Las Casas aspiration of a «universal reform of Indias», and to the Mexican Franciscans political and social utopia, we obtain the texture of an alternative project. In this project the reminiscence of the primitive Christian communities, was still present, with some Erasmusian and millenaristic influence, giving an utopic representation of a radically different society.

A particular meaning has the «utopia andina», an indigenous project of a «space-time» of redemption from Spanish domination.

The Utopia in America was characterised by its aspiration to be set in the reality. In this way, underling the difference of the New World, the Utopian projects contributed to the affirmation of the right of an equality that was not an assimilation, and of a difference that was not an inferiority.

I

Presentándose como un mundo nuevo (*el Nuevo Mundo por antonomasia*) América se transformó desde los primeros años de su descubrimiento en un manantial de singulares interpelaciones del imaginario social europeo. Algunos historiadores han observado cómo la invención de un mundo utópico alcanza en la edad moderna su más cumplida expresión cuando —paradójicamente— se descubre un lugar para la utopía: es decir, América.

No existe un cronista de Indias que, en el transcurso de su narración, no revele un itinerario de descubrimientos personales de la realidad americana: de la noticia a la novedad, variedad y belleza natural del nuevo continente, a la aprehensión de su vastedad geográfica y del número «inmenso» de sus habitantes, a las interrogantes antropológicas sobre la naturaleza de los indios y de sus formas de vida política y social, al problema religioso de su destino metahistórico en el plan divino de salvación, a la revelación de valores inherentes en «otras» culturas, a menudo denominadas bárbaras, pero que por muchos de sus aspectos comunitarios o sugestivamente «primitivos» renuevan, en la «vieja» civilización occidental, el recuerdo y el anhelo de tiempos áureos perdidos de inocencia y felicidad.

Los cuentos de viaje, puestos por escrito o narrados de viva voz por testigos directos o indirectos, constituyen otras tantas vocaciones para nuevos viajes, reales o imaginarios. América representó la gran aventura intelectual de los hombres del siglo XVI, todavía antes de constituir una existencia para aquellos que atravesaron el océano. Su aparición hizo que surgieran importantes problemas de reorganización física y mental del espacio del mundo en el cual el hombre vivía. No se puede negar por completo la impresión de que a veces los europeos del siglo XVI vieron en América más la proyección de sus ideas e imágenes mentales de lo que este nuevo continente era en realidad. Este hecho explica la vitalidad, a lo largo del siglo, de las intenciones de encontrar en aquel mundo «otro» huellas de existencia de antiguas mitologías clásicas o de fantasías cristianas medievales: más allá de donde las primeras representaciones cartográficas trazaban sus fluctuantes contornos, abriendo espacios ignotos, se creyó reconocer a la tierra de las Amazonas o de los Gigantes, de El Dorado, de las milagrosas fuentes de la eterna juventud, de monstruosas deformaciones humanas o naturales.

Se difundió así entre los autores una disputa sobre los métodos historiográficos: sobre la historia que nace *ex auditu*, como en Pedro Mártir de Anglería; o sobre la ineludible necesidad de conocer *de visu* la realidad narrada, como sostuvieron dos historiadores no obstante enfrentados entre ellos: Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo. «Los que han de escribir historias —afirma Las Casas sin reticencia— no [...] han de escribir de oídas ni por sus opiniones, porque [...] la historia en griego se dice *απο του ιστοριας*, id est *videre*, que quiere decir ver y conocer»¹. La economía de esta controversia metodológica está viva también en Pedro Cieza de León, cuando el cronista extremeño denuncia «los descuydos en que caen todos los que escriben por relación y cartapacios sin ver ni saber en la tierra de donde escriben para poder afirmar la verdad»².

Sin embargo, obstáculos de tiempo, de espacio, de mentalidad, de ambiente, de lenguaje se opusieron a una rápida y veraz incorporación de América al horizonte intelectual de Europa. En el pensamiento de la época la «cosa» descubierta siguió revistiéndose de un carácter de invencible ambigüedad, que derivaba principalmente del conflicto entre un *método* de conocimiento que recurría a la comparación y a la analogía como instrumentos privilegiados para la aprehensión del Nuevo Mundo y el *objeto* de tal conocimiento, que requería —para hacer coincidir la imagen mental con la realidad— la capacidad de concebir lo radicalmente distinto, tanto en el terreno de la naturaleza como en el de la antropología. La dificultad inherente en aproximarse a lo desconocido, a

¹ Las Casas, Bartolomé de: *Historia de las Indias*, Prólogo, en Las Casas, *Obras escogidas*, ed. por J. Pérez de Tudela, vol. I, Madrid, 1957, p. 5.

² Cieza De León, Pedro de: *Crónica del Perú. Segunda parte*, Edición, prólogo y notas de F. Cantù, Lima 1986, 2.ª ed., cap. XXII, p. 63.

lo inesperado, a lo «distinto de uno mismo» que había comportado el Descubrimiento es expresada ejemplarmente por el humanista español Hernán Pérez de Oliva, cuando atribuye a los viajes de Colón la finalidad de «mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra»³. Escribía sin embargo el cronista Francisco López de Gómara: «Son todas sus cosas diferentes de las del nuestro [mundo]»⁴. Y con mayor precisión insistía Tomás de Mercado: «Todo es diferentísimo: el talento de la gente natural, la disposición de la república, el modo de gobernar, y aun la capacidad para ser gobernados»⁵.

América no significó solamente el descubrimiento de nuevas tierras, sino también el descubrimiento de una nueva humanidad. De aquel encuentro nacieron todas las interrogantes básicas de la antropología moderna: sobre el origen físico del hombre, el significado de la diversidad o de la semejanza de las culturas, la secuencia cronológica de las civilizaciones, la forma y la dinámica de los procesos de cambio cultural. También la conciencia histórica del mundo occidental no fue más la misma. «Nuevas gentes» quería en efecto decir nuevos pueblos: o sea, otras sociedades, otras culturas, otras creencias, otras historias. Y del conocimiento de aquellas historias particulares se propagaba la urgencia de reconsiderar toda la historia en cuanto tal. América se impone con protagonismo no sólo en abrir horizontes de espacio antes desconocidos al conocer y actuar del hombre, sino también en el promover en él la conciencia de una nueva apertura del tiempo: «el mundo nunca cesará de enseñar novedades a los que vivieren, y mucho más en estas Indias que en otras partes» declaraba Gonzalo Fernández de Oviedo⁶. En la experiencia de la novedad del presente nació con fuerza la intuición de que la humanidad se encontrase frente a un futuro abierto, en el cual tendría que alcanzar la verdadera ciencia del mundo mirando adelante: «rodeamos la tierra —asegura Pérez de Oliva—, medimos las aguas, subimos al cielo, vemos su grandeza, contamos sus movimientos y no paramos hasta Dios, el cual no se nos esconde»⁷.

Había pues que emprender una auténtica crítica del conocimiento, que implicaba en primer lugar una revisión de las relaciones con la tradición. El historiador florentino Francesco Guicciardini, embajador en España en los años 1512-1514, había anotado a este propósito con gran agudeza: «Por estas navegaciones se ha manifestado haberse engañado en muchas cosas los antiguos. [...] No solamente ha confundido esta nevegación muchas cosas afirmadas por

³ Pérez de Oliva, Hernán: *Historia de la invención de las Indias*, Bogotá 1965, pp. 53-54.

⁴ López de Gómara, Francisco: *Historia general de las Indias*, Epístola dedicatoria al Emperador, Madrid, 1941.

⁵ Mercado Tomás de: *Suma de Tratos y Contratos*, Sevilla, 1571, p. 9.

⁶ Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Historia general y natural de las Indias*, ed. de J. Amador de los Ríos, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-1855, vol. I, p. 217.

⁷ Pérez de Oliva: *Diálogo de la dignidad del hombre*, en *Obras escogidas de Filósofos*, Biblioteca de Autores Españoles, t. LXV, Madrid, 1873, p. 393.

los escritores de cosas terrenales, sino ha provocado, además, algunas ansiedades en quienes interpretan las sagradas escrituras».

Los descubrimientos de ultramar, como debía demostrar el contemporáneo Tomás Moro con su célebre *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, publicado en Lovaina en 1516, sirvieron también para formular interrogantes fundamentales acerca de los valores y de las normas vigentes en una civilización como la europea, que se manifestaba atravesada por una profunda inquietud y por vastas aspiraciones de reforma. La aparición inesperada e imprevista de amplísimos espacios y de poblaciones que se habían conservado en un estado de total incontaminación respecto del viejo mundo, hizo posible a los hombres del Humanismo y del Renacimiento el creer llegado el momento más apto para la edificación de un mundo nuevo. Precisamente la extraordinaria fortuna que conoció la denominación «Nuevo Mundo» revela ese deseo de una nueva vida en una Europa atormentada por una crisis de época: crisis que afectaba profundamente la vida política y económica, la realidad social y cultural, el universo de las creencias religiosas y de la fe, como demostraría el evento entonces inminente de la Reforma protestante.

El descubrimiento de América, tomando forma histórica en ese intenso periodo de transición y de transformaciones que fue, para el mundo occidental, los siglos XV y XVI, contribuyó a incrementar y generalizar el sentimiento de que el mundo no fuera algo dado, definido y resuelto, sino más bien un problema infinito, irresoluto, objetivamente cuestionable, en el que el hombre permanecía como un peregrino —o tal vez mejor, para mantener la metáfora de referencia, como un navegante. Y la utopía, con su fuerza crítica y proyectante, se ofreció en este contexto americano nuevo y sugerente, pero tan necesitado después de los excesos y los abusos de la Conquista, como brújula para orientarse en el horizonte del futuro. Y así como Tomás Moro, conjugando genialmente su acertada crítica moral y social con el libre juego intelectual, se recurrió (con alusión implícita) a un imaginario mundo americano con el fin de ofrecer un modelo nuevo y alternativo a la sociedad europea, Bartolomé de Las Casas intentó reconstruir un mundo americano como podía inspirárselo su imaginación de europeo, ansioso de conseguir una eficaz reintegración de la sociedad indígena procesando la dominación colonial.

De las reformas institucionales y sociales que habrían debido reestructurar, según el obispo Vasco de Quiroga, las comunidades indígenas disgregadas por la Conquista a la «reformación universal de las Indias» elaborada por Las Casas, a la utopía religiosa y política de los Franciscanos de México, se obtienen las líneas de fuerza de un proyecto alternativo, en el que el recuerdo histórico de las comunidades cristianas primitivas, reelaborado en clave a menudo erasmista o milenarista, ofrece material para la representación utópica de una sociedad radicalmente diversa. Esta representación, en conformidad con el procedimiento utópico que requiere como esencial la oposición ideal-realidad, tomaba fuerza y significado de la contemporánea y radical crítica de la so-

ciudad hispanoamericana, nacida y afianzada con la Conquista: sociedad del poder, del dinero, de la violencia, que en el sistema de opresión y de explotación de las poblaciones indígenas no testimoniaba tan sólo —según sus críticos— el estado de decadencia cristiana y civil del Viejo Mundo, sino que instauraba y mantenía en la historia una anti-imagen de esa «buena gobernación, justicia y policía», que por sí solas habrían hecho posible «la conservación de este nuevo mundo y no su total acabamiento»⁸.

En el radicalismo de esta crítica no debe reconocerse un apriorismo negativista sobre la presencia de España en América, ni un polemismo controvertido y partidista, sino la absoluta convicción en el «imperio» de la razón, que puede decir críticamente «no» a lo real dado y construirlo de otra manera. América se convierte en tierra de elección allá donde la conciencia utópica encuentra su fundamental libertad de inspiración y —esto sí es una singularidad americana— una irresistible vocación de realizar la utopía para que la regeneración social, allí iniciada, «pueda ser y ser más universal y general y alcance todas las partes»⁹, como afirmó el propio Vasco de Quiroga.

2

Fue precisamente Vasco de Quiroga, humanista cultivado, partícipe del ambiente erasmista de la Corte de Carlos V, oidor de la segunda Audiencia de la Nueva España en 1530 y, posteriormente, desde el 1537 hasta su muerte en 1565, obispo de Michoacán, el que concibió el proyecto de aplicar a la vida de los indios el esquema ideal de la *Utopía* de Moro, que leyó y anotó cuando ya se encontraba en el Nuevo Mundo a partir del ejemplar recibido del obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga. El presupuesto crítico del que parte Quiroga es el de que la sociedad española en América constituye la anti-utopía de la posible utopía americana; y ello es así porque en ella predomina la «codicia desenfrenada de nuestra nación»¹⁰, como se expresa el propio Quiroga. El tema de la codicia, la *auri fames* renacentista, es un *topos* de la literatura reformadora utópica de la época. La avidez, que hace del dinero la medida de todas las cosas, es estigmatizada por Moro detenidamente en el primer libro de *Utopía*. En el dar las primeras noticias sobre las poblaciones americanas Pedro Mártir de Anglería expresa su esperanza de que hayan sido finalmente halladas gentes capaces de vivir «sin el pestilente dinero»¹¹. La codicia, según el obispo Quiroga, es esa fuerza antitética que hace que la miseria y la muerte

⁸ En los escritos de los autores examinados topamos a menudo en esta locución.

⁹ Quiroga, Vasco de: «Información en Derecho». *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, vol. X. Madrid, 1868, p. 350.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 337, 343, 388, 467.

¹¹ Anglería, Pedro Mártir de: *De Orbe Novo*. Parisiis 1586, dcc. I, cap. III, p. 37.

de los indios estén subordinadas al enriquecimiento y a la vida misma de los conquistadores. El gobierno por parte de España es por tanto un anti-gobierno, la negación de la sociedad perfecta. Por ello se da un ordenamiento tal para el cual se necesita mantener a los súbditos en la miseria, rústicos, bárbaros, divididos y dispersos, no instruidos, salvajes como antes, con el solo fin de poderse mejor aprovechar de ellos como bestias, animales privados de razón, hasta exterminarlos con fatigas, servidumbres, vejaciones excesivas y estúpida tiranía. Los súbditos, en efecto, no pudiéndolo soportar, se encuentran en condiciones de tener que perecer todos por una necesidad que no tiene excusa.

La modalidad antitética que el dominio colonial instaura en tierra americana se hace ulteriormente explícita en aquellos que pretenden llevar el cristianismo mediante un testimonio de vida totalmente distinto del mensaje evangélico, siendo así que los indios, «viendo las obras de guerra tan contrarias a las palabras de la predicación de la paz cristiana», pensaron «que se les trataba engaño»¹². Incluso bajo el perfil ético el Autor construye un paralelismo antitético entre la «humildad», «mansedumbre», «obediencia», «sujeción» de aquellas pobres gentes y la «soberbia», «codicia», «inhumanidad», «opresión» de sus nuevos señores, así que «todo al fin es una fuerza y violencia y tiranía»¹³. Por otra parte, Quiroga no tiene miedo a individualizar también los múltiples defectos de los indios (su condición de ignorancia e incultura, que califica de barbarie, un cierto salvajismo, el primitivismo de sus instituciones políticas, su idolatría) si bien está convencido de su buena disposición natural y de su plena educabilidad.

Es de gran interés buscar, en la trama de su análisis, el fundamento que alimenta su inspiración utópica. Quiroga está convencido que cada mal encuentra origen y explicación en el desconocimiento, por parte de los españoles, de la diversidad y peculiaridad del mundo americano. Anterior, por tanto, a cualquier acción de gobierno debería ser la toma de conciencia de la diversidad radical de ese Nuevo Mundo «como en la verdad en todo y por todo lo es, y por tal debe ser tenido para ser bien entendido, gobernado y ordenado, no a la manera y forma del nuestro»¹⁴. La novedad más auténtica de este «otro mundo nuevo» consiste, según Quiroga, en el hecho de que sus habitantes —en su nativa simplicidad— configuran esa edad de oro descrita por el poeta Luciano en sus *Saturnales* y «por todos en nuestros tiempos nombrada y alabada». Esa edad de oro, más proyección utópica que memoria del pasado, ignora «todas las codicias, ambiciones, soberbias, fastos, vanaglorias, tráfgos y congojas» que gravan «este nuestro revoltoso mundo». A todo ello, responde con la igualdad, el desprecio por lo superfluo, la desnudez y pobreza en el vestir, la frugalidad de la comida, los placeres simples, la alegría y la «muy grande y libre libertad de las vidas»¹⁵.

¹² Quiroga, «Información», op. cit., p. 354.

¹³ *Ibidem*, p. 336.

¹⁴ *Ibidem*, p. 468.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 482-483.

Dado que, por otra parte, a la España cristiana se le demanda una misión de civilización para hacer fructificar las buenas disposiciones de los naturales en formas de gobierno más maduras y en usos y costumbres más evolucionadas, conduciendo los indios al seno de la Iglesia, al verdadero conocimiento de los misterios divinos de salvación, se trata entonces «de proveer y ordenar las cosas de nueva manera [...], donde no debería ser tenido por reheprensible si según la diversidad y variedad de las tierras y gentes se variasen y diversificasen también los estatutos y hordenanzas humanas»¹⁶.

Es interesante notar cómo la inspiración utópica, que alimenta la imaginación de Quiroga, se exprime también en las relaciones con la Iglesia. De hecho, sobre la ola de la evangelización y de la cristianización en marcha, en la visión de una tierra «donde se publica y predica y recibe sin resistencia la palabra del Santo Evangelio» y de una gente «tan dispuesta y tan de cera y aparejada para las cosas de nuestra religión cristiana», el obispo ve tomar forma a otra Iglesia: «una muy grande y razonada Iglesia», «nueva y primitiva», «renaciente [...] en esta edad dorada, entre estos naturales»¹⁷. El llamamiento al modelo de la Iglesia primitiva, la aspiración a un retorno a la edad apostólica no son sólo temas aislados, sino también recurrentes entre los evangelizadores (citemos a Las Casas o a la primera generación de Franciscanos en México), recurrentes incluso entre los humanistas cristianos que invocan la *renovatio*, la *reformatio* de la Iglesia de su tiempo. En todos ellos el recuerdo de la Iglesia de los tiempos apostólicos actúa no como nostalgia del pasado sino como memoria subversiva del presente.

Tras el envío de memoriales y cartas de petición al Consejo de Indias, Quiroga compra algunas tierras, y a dos leguas de distancia de la capital mexicana funda Santa Fe, su primer pueblo-hospital, que en 1535 siendo obispo duplicará a Michoacán. Respecto a las cincuenta y cuatro ciudades que comprendía la isla de Utopía, Quiroga se limita a organizar tan sólo dos núcleos territoriales, pero sí tomando como manual práctico de actuación el texto de Moro. Sus comunidades indígenas¹⁸ no conocen la propiedad privada de la tierra, si bien todos sus componentes son educados desde su infancia en el trabajo de los campos. Además de la agricultura, se ejercitan también los oficios artesanos. El trabajo se desarrolla en comunidad y la jornada laborable es de seis horas, como en Utopía; y como en Utopía el ocio está prohibido. El núcleo social fundamental está representado por la familia patriarcal extensa, que acoge

¹⁶ *Ibidem*, p. 364.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 452, 456, 473, 490.

¹⁸ Cf. Quiroga: *Ordenanzas para el gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán*, en *Don Vasco de Quiroga*, compilación de R. Aguayo Spencer, México, 1940, pp. 249-267. Para un estudio más amplio de este tema cf. Cantù, Francesca: «Scoperta del Nuovo Mondo e visione utopica nel Cinquecento»; Saccaro del Buffa, Giuseppa-Lewis, Arthur O.: *Utopia e modernità. Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*. Roma-Reggio Calabria, 1989, vol. II, pp. 749-775.

en su seno a antepasados y descendientes («abuelos, padres, hijos, nietos y bisnietos») y reúne conjuntamente de ocho a doce casados. El *pater familias* es elegido entre los más ancianos, al cual todos deben respeto y obediencia.

Entre las familias urbanas se eligen por turno a las familias rústicas, que han de residir en las estancias para las granjerías del campo. Todos los grandes trabajos estacionales de la agricultura, como por ejemplo la siembra y la cosecha, se realizan comunitariamente entre la población urbana y rural. Los frutos del trabajo común son recogidos y guardados en grandes almacenes para ser posteriormente repartidos apropiadamente según las necesidades de la hacienda y de los distintos miembros de la comunidad. Una vez realizada la distribución, el excedente se destina a los huérfanos, viudas, ancianos, enfermos e incapacitados. No hay dinero y el oro es sumamente despreciado. Los vestidos, tanto en los pueblos-hospitales como en Utopía, son sencillos y cómodos, sin lujo o extravagancias, capaces para proteger del calor o del frío, posiblemente de un solo color y confeccionados en casa, «sin menester de sastres», para que sean más baratos. La vida social está definida por algunas solemnidades religiosas, para las cuales los indios se reúnen para realizar en común la comida, en una «sala grande, baja», dispuesta especialmente para la ocasión. Los gastos corren a cargo de la comunidad siendo en cambio la preparación confiada a familias concretas, siguiendo un turno. La comida ha de ser «no muy curiosa, ni defectuosa, sino abundosa y muy alegre»¹⁹. Las magistraturas del gobierno son todas indígenas, excepto el regidor supremo, y electivas. Las reuniones del cabildo tienen lugar de tres días en tres días, estando previstos tres días consecutivos de deliberaciones para la toma de decisiones importantes.

Quiroga estima una cuestión básica restaurar para los indios una forma de república y de gobierno tal que sea a «descargo de la conciencia de todos» y todo esto es, a su parecer, un «tan gran y tan intrincado negocio [...] que no sé yo si otro de más momento e importancia hay hoy en todo el mundo»²⁰.

3

También Bartolomé de Las Casas se propuso practicar la utopía en el Nuevo Mundo. Su contribución se sitúa sobre dos líneas distintas y complementarias.

Desde el punto de vista programático es necesario hacer referencia a los proyectos de reforma agraria presentados entre 1516 y 1520 en España, primero al cardenal regente Francisco Jiménez de Cisneros, reformador religioso de sólido temple, y después al cardenal Adriano de Utrecht, futuro papa Adriano VI, a Jean Le Sauvage y al gran canciller de Carlos V, Mercurino de Gattinara, prota-

¹⁹ Quiroga, *Ordenanzas...*, op. cit., p. 264.

²⁰ Ídem, *Información en Derecho*, op. cit., p. 497.

gonista junto al joven Emperador del gran sueño del imperio universal. En los proyectos del clérigo Las Casas, como en los posteriores del obispo Quiroga, puede verse la impronta de ese racionalismo cristiano que según José Antonio Maravall caracterizaba la cultura española de la primera mitad del siglo XVI y que se fundamentaba en la pretensión de cambiar el futuro sin abandonar la historia.

En esta primera fase de actividad reformadora de Las Casas la reestructuración de la sociedad indígena se basa en la instauración en América de una sociedad principalmente agrícola, escasamente mercantil, que conoce momentos de vida o de propiedad comunitarios, en la que el trabajo de los campos se organiza alrededor de pequeños centros urbanos en una relación de equilibrio de intercambios y de utilidad recíproca entre ciudad y medio rural. Todo ello nos recuerda la función privilegiada atribuida por Tomás Moro a la economía agraria en su crítica al naciente capitalismo inglés. Otro paralelismo de gran significación puede ser evocado aún: como para Las Casas los colonizadores españoles «devoran» a los pobres indios a través de un trabajo insoportable, guiado por un insaciable afán de riquezas, así para Moro los señores feudales ingleses «devoran» a las miserables gentes del campo mediante la incontrolada ampliación de sus propiedades aplicando el sistema de las *enclosures*. Para ambos autores, la víctima es el mundo rural, plagado de virtudes utópicas.

Tal y como fue expuesto para la isla de Utopía, también en América deberán ser vencidos males y vicios inveterados como la pobreza y el dolor, que afligen a la vieja sociedad peninsular, en la que «ay muchas personas de trabajo que viven necesitadamente y muchas ay que las tierras en que trabajan, y ~~labran~~ son arrendadas, que pagan más de renta que sacan de ganancia y no alcanzan para sostener a sí y a sus mujeres e hijos, sino con mucha miseria y trabajo»²¹. Ello no podrá suceder sin la dura condena del espíritu de lucro, ya que según la denuncia de Las Casas «la posesión del oro y de las riquezas [tiene] tanta semejanza y vecindad con la bienaventuranza y felicidad y por sí suficiencia, ... por consiguiente [parece que] tenga razón de fin y el fin sea *in infinito* apetible y desiderable, síguese que el apetito y el deseo del codicioso sea infinito y vehemente, y por consiguiente que nunca el vacío deste apetito en esta vida jamás se pueda henchir»²².

La sociedad alternativa se edifica, según él, favoreciendo una emigración campesina, «gente llana y humilde como era menester para que concordase con la simplicidad y mansedumbre de los indios»²³. El objetivo es el de constituir familias mixtas, una pareja de españoles y cinco de indígenas, con el fin de que éstos últimos, en un régimen de sustancial libertad, puedan ser iniciados en el arte del cultivo de los campos y a un régimen de vida de mayor «policía». La

²¹ Cit. en Giménez Fernández, Manuel: *Bartolomé de Las Casas*, vol. II: *Capellán de S.M. Carlos I. Poblador de Cumaná*, Sevilla, 1960, p. 620.

²² Las Casas, «Entre los remedios...» [Octavo remedio], *Obras escogidas*, op. cit., vol. V, Madrid, 1958, p. 85.

²³ Ídem, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. CLVI.

compenetración entre el mundo indígena y el mundo hispánico podría ser favorecida también por un régimen de matrimonios mixtos. Proyectos sucesivos preveen, por el contrario, una separación entre ciudades españolas y pueblos indígenas, para cuyos habitantes Las Casas establece los modos de vestir y de alimentarse, la edad matrimonial y la edad para trabajar, los contenidos de la educación, la disciplina y los tiempos del trabajo, que serán marcados por «relojes de arena». Se extiende en la descripción del hospital, equipado con doscientas camas, y del cual nos presenta hasta la planta «a manera de cruz, con quatro ángulos cuadrados»: en el crucero, un altar para que los enfermos puedan asistir a la celebración de la misa; «y que sea el dicho hospital de muy buena madera, clavada con claves de hierro, y cubierto de paja o de caña, que es como hojas de palmas y muy anchas»²⁴.

En los escritos de Las Casas y Quiroga, y no en menor medida en la obra paradigmática de Moro, se puede constatar cómo el proyecto utópico, que se focaliza sobre ideas-imágenes globales y totalizadoras, se desarrolla también a través de lo cotidiano, representado hasta sus más ínfimos detalles. En estas descripciones cada detalle, en tanto en cuanto llamado para dar significado a la ciudad nueva, es investido por una fuerte carga simbólica y revela la íntima vocación de la utopía de representar *ciudades transparentes* (tal y como ha señalado Bronislaw Baczko²⁵).

La segunda línea seguida por Las Casas se basa en una afirmación fundamental: a la perfecta «policía», es decir a la perfecta forma de gobierno, corresponde el que los hombres vivan libremente. Un gobierno perfecto es un gobierno libremente aceptado y libremente conservado. La libertad es, para Las Casas, el principio que perfecciona el orden político; por tanto, el primer y principal remedio para los males que sufren los indios es el de devolverles su condición natural de hombres libres, sin la cual no es posible esperar bien alguno.

Se trata de una reivindicación total y plena. Incluso si las poblaciones nativas hubieran aceptado de conformarse con su estado de sujeción «sería nula y de ningún valor la tal voluntad y no lo podrían hacer», porque «no pueden ser privados de lo que por ley natural les compete, que es la libertad»²⁶. En su *Apologética Historia Sumaria* Las Casas pretende demostrar que, antes de la llegada de los españoles, «[los indios] tenían sus repúblicas, lugares, villas y ciudades sufficientissimamente proveydas y abundantes, sin que para vivir política y socialmente y alcanzar y gozar de la felicidad civil [...] le faltase nada [...] porque son todos naturalmente de muy sotiles, vivos y claros y capacísimos entendimientos»²⁷. Por ello afirma que, tanto en el pasado como en el presente, «sus repúblicas [...] sean para ellos perfectas y suficientes por sí, y aun más perfectas que

²⁴ Las Casas, «Memorial de remedios para las Indias», *Obras escogidas*, vol. V, cit., p. 25.

²⁵ Cf. Baczko, Bronislaw: *Lumières de l'Utopie*, París, 1978, cap. I.

²⁶ Las Casas: «Memorial [...] al Rey», *Obras escogidas*, vol. V, cit., p. 183.

²⁷ Ídem, *Apologética Historia Sumaria*, *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 117.

de otras naciones donde no hay tanta paz y por consiguiente ni justicia, cuyo fructo y efecto es la paz»²⁸. Es imposible ignorar la exaltación utópica de una afirmación tal, si se tiene en cuenta que el proyecto reformador de Las Casas, como también en buena parte el de Quiroga, se dirigirá constantemente al intento de reprimar la sociedad indígena en sus cualidades «originarias».

Ningún poder terreno (ni el del papa, ni el del emperador) es para Las Casas tan grande como para poder restringir la condición de los hombres libres, ya que la libertad es el bien más precioso y «si a las personas libres no se les puede tomar su hacienda justamente, sin culpa suya, contra su voluntad, mucho menos deteriorar y abatir su estado y usurpar su libertad, que a todo precio y estima es incomparable»²⁹.

La última y más radical afirmación de Las Casas contemplará la necesaria restitución al Inca Titu Cusi Yupanqui de todos sus dominios y de los bienes de sus súbditos como condición necesaria para llegar a la expresión de un libre consentimiento por parte de los indios sobre la participación al supremo «imperio arquitectónico» de la Corona española en las Indias: un dominio universal bajo el que encuentren orden y armonía las distintas señorías indígenas; un poder universal, entendido por Las Casas más como una instancia moral y espiritual que como el ejercicio de una fuerza coactiva y militar —un eco sugestivo, a nuestro parecer innegable, de aquel ideal de visión universal del destino político de España cultivado y perseguido por su antiguo protector y amigo, el canciller Gattinara. En efecto, afirma Las Casas, «desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres, [...] porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio; y la razón es que a una criatura racional no se le subordina a otra, como por ejemplo un hombre a otro hombre, [...] porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y por eso es de derecho natural»³⁰. Por consiguiente, «si no sale de su espontánea y libre y no

²⁸ *Ibidem*, p. 118

²⁹ Las Casas: «Entre los remedios», op. cit., 95.

³⁰ *Ídem*: *Principia Quaedam ex quibus procedendum est*, en *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de L. Hanke, M. Giménez Fernández, J. Pérez de Tudela, A. Millares Carlo y R. Moreno, México, 1966, vol. II, pp. 1249-1251. Vale la pena señalar a este propósito una importante diferencia entre Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria en relación con el concepto de libertad, quizás a raíz de aquellas divergencias a las cuales el mismo Las Casas aludió implícitamente en su *Apología* (ed. de A. Losada, en B. de Las Casas, *Obras completas*, vol. IX, Madrid, 1988), cuando quiso escribir que el teólogo de Salamanca se habría expresado «aliquahter remissius» (f. 238) en su *Relectio de Indis* con motivo de los títulos en virtud de los cuales los indios podían ser sometidos a la jurisdicción de los Españoles. En su *Relectio de Iure Belli* Vitoria afirma que «libertas et captivitas inter bona fortunac reputantur» (ed. de L. Pereña, V. Abril et al., Madrid, 1981, p. 176). Las Casas concuerda solo parcialmente con tal afirmación. Para él «servitus [...] est accidentalis, iniuncta hominibus a casu et a fortuna»; de por sí la servidumbre no se basa en una causa natural, sino accidental y por tanto es impuesta con la fuerza o por la ley positiva. Pero la libertad es «ius insitum hominibus de necessitate et per se [...], et sic de iure naturali»: como tal ella es inalienable e imprescriptible (Las Casas, *De Regia Potestate*, ed. de L. Pereña, J. M. Pérez Prendes, V. Abril, J. Azcárraga, Madrid, 1969, p. 17).

forzada voluntad de los mismos hombres libres aceptar y consentir cualesquiera perjuicio a la dicha su libertad, todo es fuerza y violento, injusto y perverso, y según derecho natural de ningún valor y entidad, porque es mutación de estado de libertad a servidumbre, que después de la muerte no haya otro mayor perjuicio»³¹.

Las Casas no es un doctrinario; él va buscando instrumentos críticos para cambiar la realidad histórica efectual que tiene a la vista y que contrasta radicalmente con su más hondo convencimiento, es decir que «aquellas gentes [indianas] todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres»³². Y puesto delante de la rebelión y de la resistencia andinas, que se propagan en el Perú de los años Sesenta, no vacila en afirmar la necesidad de una completa restitución y los derechos de una inalienable libertad. Es difícil imaginar la formulación de una más extraordinaria utopía de libertad justo cuando el siglo XVI estaba cerrándose en el doble reforzamiento del absolutismo del Estado y de la Iglesia tras el Concilio de Trento. Así que, escribió el fraile veneciano Paolo Sarpi en 1617, no sin cierta amargura, «todo parece encaminado a que se establezcan dos monarquías, una sobre los cuerpos y otra sobre las almas»³³.

4

No es posible tampoco olvidar la utopía religiosa y política de los Franciscanos en México³⁴, realidad que a nosotros nos interesa particularmente ya sea para estudiar de cerca el impacto producido por la inspiración cristiana sobre lo que David Bleich ha llamado la fantasía motivante (*motivating fantasy*) de la utopía, como para la posible interconexión entre milenarismo y utopía. Precisamente en México, entre 1530 y 1590 aproximadamente, un sector cualificado de los Franciscanos intentó en varias ocasiones dar vida a una comunidad organizada indio-cristiana, en la que un nuevo pueblo, representado por los indios, bajo la guía de los religiosos habría instaurado un reino de paz y de justicia, de verdadero culto a Dios: una cristiandad nueva, capaz de encarnar la verdad evangélica en la pobreza y en la simplicidad de la vida, permaneciendo en la espera laboriosa y orante de la parusía, de la que quería proponerse ante la historia como signo profético.

Se trataba de un proyecto fundado sobre una verdadera teología de la historia, que ofrecía una lectura providencial y mística del Descubrimiento; de una utopía construida en torno a un pueblo convocado por el anuncio del reino de Dios y de la salvación, consistente ésta última en la esperanza del advenimiento no sólo de

³¹ Las Casas, «Entre los remedios», op. cit., 95.

³² *Ibidem*, p. 93.

³³ Sarpi, Paolo: *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Bari 1931, vol. I, p. 283.

³⁴ Cf. Cantù: «Evangelizzazione e culture indigene. I Francescani in Messico», *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, a cura di L. Vaccaro, Milano, 1995, pp. 165-194.

un nuevo cielo sino de una nueva tierra sin opresión. Una utopía, que traducía en la historia su típica dimensión de insularidad haciendo de la rigurosa separación del mundo indígena la condición necesaria y estructural para la edificación de una realidad política y social verdaderamente alternativa. Una utopía, por último, en la que la pobreza histórica de los indios coincidía no con la privación y el sufrimiento, sino con la esencialidad y la desnudez evangélica —una pobreza mesiánica, que tenía para los Franciscanos la fuerza y la gracia de un octavo sacramento, convirtiéndose en el medio más eficaz para sustraerse a los condicionamientos del poder y del orden establecido.

Como en el caso de Quiroga y de Las Casas, franciscanos como Motolinía, Sahagún, Mendieta no habrían podido jamás buscar una configuración concreta a sus esperanzas de reforma y de renovación si no hubieran alimentado su imaginación con el sentimiento, más o menos maduro, de la profunda diversidad que caracterizaba la identidad del nuevo mundo.

El franciscano Motolinía esboza el cuadro antitético de dos modelos de humanidad: el de los indios y el de los españoles (es decir, de los europeos). «Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle, y muchas veces le echa de ella la claridad del sol, y luego se pone un monjilazo, porque no le toque el viento, y pide de vestir como si no tuviese manos para lo tomar, y así le stan vistiendo como a manco; [...] y porque le ha dado un poco de frío o de aire, vase al fuego mientras que le limpian el sayo y la gorra; y porque está muy desmayado desde la cama a el fuego, no se puede peinar, sino ha de haber otro que le peine; después, hasta que vienen los zapatos o pantuflos y la capa, tañen a misa, y a las veces va almorzado [...]; ya veréis en qué son irá a la misa; pero como alcance a ver a Dios [...] queda contento por no topar con algún sacerdote que diga un poco despacio la misa porque no le quebrante las rodillas. [...] Y casi toda la vida se les va sin acordarse de Dios ni de su ánima, sino con algunos buenos deseos que nunca hay tiempo para los poner por obra»³⁵. Una diferencia abismal de condición, cultura y mentalidad opone la república de los españoles a la república de los indios: «Estos indios [...] en sí non tienen estorbo que les impida para ganar el cielo.[...] Su comida es paupérrima, y lo mismo es el vestido: para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados y dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir Dios. [...] Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas, [...] humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad. [...] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario y no más»³⁶. «Pues —afirma Motolinía— suyo es el reyno de Dios»³⁷.

³⁵ Benavente. Toribio de (Motolinía): *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de C. Esteva, Madrid, 1985, p. 126.

³⁶ *Ibidem*, pp. 124-125.

³⁷ *Ibidem*, p. 160.

Viviendo su tarea evangelizadora en el contexto histórico mexicano en medio de las más insuperables contradicciones, el franciscano Mendieta atestigua la creciente persuasión, compartida por los teólogos de la Orden reunidos en México en 1594, de que «nunca harán buena cohabitación estas dos naciones»³⁸. Y de que necesitaba la creación de comunidades indígenas cristianas para las cuales el advenimiento del reino de Dios no fuese sólo el cumplimiento de una promisión escatológica sino la experiencia histórica de su propia vocación a representar en la historia la señal precursora de una «nueva tierra», donde a los indios se les diese en fin «repartimiento de tierras para labrar, que sean propias suyas y de sus descendientes», para que libres de todos los que «contra su voluntad ... los desuelle y aperree» pudieran «conservarse y permanecer hasta que Dios venga a juzgar el mundo»³⁹.

La utopía cristiana de un Evangelio *sine glossa* encarnado en la historia no sólo como ley sino como vivencia compartida y actuada en lo cotidiano —muy típica del radicalismo franciscano, renovado por el movimiento de la Observancia de final del siglo XV y por el aliento misionero que la evangelización de América había suscitado— anima en Mendieta la visión de una nueva Iglesia. De esta nueva Iglesia serán testigos los obispos nombrados para apacentar la grey indiana. A diferencia de los obispos antepuestos al gobierno de los españoles, ellos «no debían tener iglesias catedrales de canónigos y otras dignidades, etc., pues traerían costa, y provecho ninguno para los indios, [...] no habrían de llevar diezmos, ni tener otras rentas ni granjerías [...] más de recibir *victum et vestimentum*»⁴⁰. Es decir, pastores que sean «pobres con sus pobres ovejas»; pobreza compartida en cuanto virtud cristiana y mediación evangélica para actualizar el modelo de la Iglesia primitiva, pre-constantiniana.

Mendieta es perfectamente consciente de los problemas implicados por la «novedad y mutación de la costumbre eclesiástica en negocio tan arduo». Sin embargo, reclama el principio que la norma canónica tiene como fin el hombre y no el hombre la norma: «para esto se ha de considerar que nuevas regiones y nuevas naciones y nuevos negocios, nuevas leyes y nuevas costumbres demandan»⁴¹. Y todo esto vale más «en tierra y mundo nuevo», «entre gente tan nueva y tan extraña de nuestra nación»⁴². América es verdaderamente el Nuevo Mundo, que hace posible pensar y proyectar un mundo nuevo.

5

No podríamos cerrar nuestra reflexión sin tomar en cuenta un aspecto muy reciente de la investigación histórica, que nos invita a considerar desde un punto

³⁸ *Carta de Religiosos de Nueva España (1539-1594)*, México 1941, p. 163.

³⁹ *Ibidem*, pp. 25 y 116.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁴¹ *Ibidem*, p. 106.

⁴² *Ibidem*, p. 7.

de vista inédito y muy incitador la dinámica y el proceso de cambio cultural y de mentalidad causado por el choque entre el mundo hispánico y el mundo indígena —en particular, por lo que concierne el surgimiento de nuevos rasgos en la «utopía americana», quisiera referirme al mundo andino. En efecto, la introducción en la conciencia andina de las nociones fundamentales del cristianismo y de la cultura europea abrió en ella el espacio para poder pensar y esperar un futuro cualitativamente nuevo, allá donde la concepción cíclica del tiempo había desde siempre encasillado al futuro dentro del arquetipo del pasado. Precisamente una reelaboración social de la noción tradicional del mito con la noción de historia, recibida de la cultura occidental, llevó al nacimiento de la utopía andina, como proyecto y preanuncio de un «lugar-tiempo» de rescate y de liberación.

La conquista española y sus efectos devastadores fueron interpretados por la conciencia indígena como un *pachakuti*. Según el historiador argentino Imbelloni, el término *pachakuti* quiere decir «el transformarse de la tierra»⁴³. Ello indica una revolución cataclísmica, que se realiza dentro de la concepción cíclica del tiempo contraseñando el pasaje de una edad cíclica a otra. Este tránsito trae consigo una inversión del mundo. En efecto, la conquista acometió y trastornó todas las relaciones sociales y el marco cultural, religioso, político de la sociedad andina tradicional. En su *Nueva Crónica y buen gobierno* el cronista indígena Guaman Poma salpica su narración con un puntual, repetido, cuasi ritual comentario, vuelto todavía más lapidario por la forma elíptica: *y todo al revés, todo el mundo al revés*. Es la experiencia de un naufragio del sentido, de un *cosmos* que se ha trastornado en *caos*, donde la coherencia del pensamiento andino tradicional lucha contra el límite de la disolución⁴⁴.

La influencia del cristianismo y de los esquemas lógicos del pensamiento europeo-occidental fueron decisivos para introducir cambios profundos en el pensamiento andino relativamente a las nociones tradicionales del tiempo y del espacio. La sociedad indígena no tenía la concepción del tiempo lineal, unidireccional, gobernada por principios absolutos de orden cronológico y de conexión causal, propia del pensamiento europeo: la concepción de un tiempo que transcurra irreversiblemente orientado por un evento originario (la creación del mundo) hacia un fin último (la parusía, es decir el retorno final de Cristo). En el mundo indígena, por lo tanto, los hechos y los acontecimientos históricos eran percibidos como inscritos originalmente en una red de mitos y símbolos, que se relacionaban dentro del *fluir* de un tiempo cíclico. El destino futuro del individuo era, de alguna manera, regulado por el pasado colectivo; la interpretación de lo acaecido no se realizaba tanto en relación con su contenido concreto, único e irrepetible, como en relación con un diseño de armonía universal que organizaba cosmo y sociedad humana —armonía que cíclicamente se restablecía

⁴³ Cf. Imbelloni, J.: *Pachakuti IX. El Inkario crítico*, Buenos Aires, 1946.

⁴⁴ Cf. Cantù: *Coscienza d'America. Cronache di una memoria impossibile*, Roma 1998 (trad. en castellano de la 1.ª ed., Lima, 1995).

y renovaba. El futuro no podía llevar consigo nada de absolutamente nuevo y la profecía, a saber aquello que se anticipaba acerca de lo nuevo, era al mismo tiempo memoria de lo antiguo.

El paradigma bíblico de la *historia salutis* y la perspectiva histórica del humanismo renacentista, que penetraron los procesos de aculturación de la población indígena, abrieron en el pensamiento andino un espacio para una nueva conciencia sincrética de la historia. Impedido por el abandono del tiempo cíclico el retorno del pasado pre-hispánico, es ya solamente desde el futuro que puede regresar aquella sociedad perfecta e inmóvil, representada en el imaginario colectivo por la recuperación y por la transfiguración del pasado imperio de los Incas. Nace así la utopía andina.

En la utopía andina se expresa por parte de los indios la tentativa y el proyecto de vencer la situación de sujeción política y de fragmentación socio-cultural del mundo andino instaurada con la conquista. Ello se realiza buscando la alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario. De este encuentro nace la utopía de un retorno: el retorno del Inca. La memoria del pasado se hace paradigma de liberación para el futuro, alimentando la esperanza de volver a encontrar la propia identidad, en el presente perdida y despreciada. He ahí un rasgo distintivo de la utopía andina: la ciudad ideal no estaba fuera de la historia, tenía un nombre (*Tawantinsuyu*, el Perú incasico), tenía sus gobernantes (los Incas) y su capital (Cuzco). Los andinos, sujetos a la dominación y a la explotación, empezaron a esperar el regreso de su antigua libertad, pero no desde el pasado, como requería la concepción cíclica del tiempo, sino desde el futuro: un futuro ucrónico y utópico, porque todavía no habían asimilado la idea de lo radicalmente nuevo que trahía consigo el tiempo lineal. Pero ya conscientes que tenían que esperar mirando adelante y no atrás.

El 27 de junio de 1572 el capitán Martín García Oñaz de Loyola, sobrino de san Ignacio, que comandaba la expedición enviada por el virrey Francisco de Toledo, capturó al último inca, Tupac Amaru. El capitán testimonió que el Inca, escapándose de Vilcabamba antes de su prisión, había llevado con sí «todos los ídolos para conservar en los indios que quedaban en este reino [del Perú] la esperanza de libertad de que se podrían levantar y volver a sus ritos e idolatrías»⁴⁵. Después de haber sido catequizado y bautizado, Tupac Amaru fue decapitado en la plaza mayor del Cuzco, con una ejecución espectacular, presenciada por una multitud de indios: «Estaban los techados y plazas, ventanejas, parroquias de Carmenga y san Cristóbal tan pujantes de gentes que, si se hechara una naranja, fuera imposible caer en el suelo, por estar la gente tan estrecha y apretada»⁴⁶. «Llegó el verdugo —continúa el testigo de vista Baltazar

⁴⁵ García Oñaz de Loyola, Martín: *Información de servicios*, V. M. Maúrtua (ed.): *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, Barcelona, 1906, vol. VII, pp. 7-8.

⁴⁶ Ocampo, Baltazar de: «Descripción de los sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba», *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, n. 6 (1955), p. 8.

de Ocampo— y echándole mano del cabello con la mano siniestra y con el cuchillo tajante que tenía en la diestra, de un golpe se la llevó [la cabeza] y la levantó en alto para que todos la viesan»⁴⁷. La cabeza fue puesta sobre una picota y expuesta por orden del Virrey en la plaza y permaneció ahí hasta que los españoles se dieron cuenta que, de noche, los indios venían a adorarla.

Por el cambio de la concepción del tiempo que se ocasionó en la conciencia andina como efecto de la predicación cristiana, los acontecimientos históricos tomaron poco a poco el lugar de los antiguos mitos formando el convencimiento que la historia habría debido dar cuenta de la injusticia y de la opresión padecida. La idea de *pachakuti* fue conjugándose, según un dinamismo muy interesante de transformaciones culturales, con la idea del regreso del Inca. Después de la decapitación de Tupac Amaru, la tradición oral andina se apropió simbólicamente precisamente de aquella realidad, que el virrey Toledo había deseado tan cruda con el fin declarado de quitar a los indios toda ilusión sobre la posible supervivencia del Inca. En efecto, se comenzó a narrar que la cabeza del Inca habría sido sacada porque todavía estaba viva y amenazaba los españoles. Más bien, en algún lugar escondido, aquella cabeza cortada estaba regenerando todo el cuerpo; a su completamiento, el Inca habría hecho retorno. No sea osado reconocer aquí los rastros de una contaminación cultural con las ideas de la resurrección de Cristo y de la teología paulina que desarrolla el tema del mismo Cristo, cabeza del cuerpo (místico) que es la Iglesia, por él generada y regenerada. Apuntamos que Inkarrí (contracción de las dos palabras Inca-rey en una y, al mismo tiempo, nombre asumido en el idioma *quechua* para señalar al inca que va a regresar) viene del futuro, porque su llegada coincide con aquella de una nueva era, una edad «otra»: cuando lo que está abajo se volverá arriba y arrastrará consigo a la sociedad andina, hacia su definitiva liberación. Este es el mensaje subversivo con lo que la utopía andina manifiesta su carácter de modelo alternativo, propio de cada utopía.

6

A modo de conclusión, podemos decir que el descubrimiento de América comportó una posterior aventura del hombre occidental: el descubrimiento que el «yo» europeo hace del «otro» exterior y lejano, la más extraordinaria aventura intelectual y cultural imaginable en el alba de la edad moderna. Ningún otro contacto con Africa, India o China, que de alguna manera habían siempre formado parte del horizonte mental y cultural y de la tradición histórica europea, se acompañó con este extraño sentimiento de radical diversidad que el Viejo Mundo vivió con intensidad especial en su dramático encuentro con el Nuevo Mundo.

⁴⁷ Ibídem, p. 10.

En efecto, no se trata para Europa solamente de aceptar el fenómeno geográfico y natural representado por América, sino de resolver el problema, urgente e inquietante, de la imprevista irrupción en la historia de una parte absolutamente desconocida y además muy numerosa de la humanidad. Esta irrupción no sólo desbarató los conocimientos y el orden geográfico y cosmológico establecidos, sino también y sobre todo, exigió que se asignara a esas poblaciones un lugar y un sentido en la historia del género humano. El problema del origen y fin último de las gentes indianas se tornó, desde los primeros tiempos del descubrimiento y a lo largo del siglo XVI, en tema obligado de reflexión filosófica e investigación histórica, mediante las cuales la cultura europea buscó un reajuste coherente de las bases del conocimiento y también de la conciencia de su propia identidad, puestas en tela de juicio por la radical novedad del descubrimiento.

Ha sido este encuentro el que ha dotado de significación el tiempo tras 1492, un tiempo a la vez nuevo —como escribió Las Casas— y «a ningún otro parecido». En este tiempo nuevo Europa descubrió la totalidad de la que formaba parte, mientras que hasta entonces había sido una parte sin el todo porque, tal y como sentenció el mismo Las Casas, «todo el mundo es mundillo comparado al mundo destas Indias».

Al responder a los interrogantes antropológicos suscitados por el encuentro, Las Casas alcanzó la más alta expresión cuando afirmó que «todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno dellos es una, y no más, la definición y ésta es que son racionales»⁴⁸. De ello se deduce necesariamente, continúa Las Casas en una perspectiva definida por José Antonio Maravall como «cosmopolitismo de la convivencia»⁴⁹, la imposibilidad de que una nación —y menos que nunca América— sea totalmente de juicio torpe o bárbaro o disminuida en la razón hasta el punto de no saberse gobernar, o de no poder recibir con aprovechamiento una saludable enseñanza impartida «por la manera que requiere la natural condición de los hombres», es decir en respeto de la libertad, de la inteligencia, de la voluntad⁵⁰.

América representa para la conciencia de Europa un nuevo viaje a través de la dialéctica de la identidad y de la alteridad. Así pues, dado que la experiencia del otro conoce varios grados a partir del reconocimiento del otro como objeto hasta al reconocimiento del otro como sujeto, en cierto modo igual al «yo» que lo conoce, si bien distinto y diferente de él en su propia individualidad y especificidad, la aprehensión del indígena por parte del europeo conoció diversos niveles y múltiples matices. En la mayor parte de los casos ésto significó sentimiento de superioridad étnica y asimilación de los indios a su propio mundo.

⁴⁸ Las Casas: *Apologética Historia Sumaria*, op. cit., p. 128.

⁴⁹ Cf. Maravall, José Antonio: «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», *Revista de Occidente*, n. 141 (1974), pp. 311-388.

⁵⁰ Las Casas: *Historia de las Indias*, op. cit., p. 11.

Fueron tal vez los rasgos de utopía que nacieron en América —una utopía que quería hacerse práctica— los que, subrayando hasta el extremo la diversidad del Nuevo Mundo, contribuyeron a afirmar los derechos de una igualdad que no comportaba asimilación y de una diferencia que no degeneraba en inferioridad. Estas «utopías americanas» compartían una característica muy especial: no querían ser puros juegos intelectuales, sino volverse práctica *hic et nunc* y, así, hacerse historia. Presidían el proyecto de construir una sociedad alternativa, «otra» respecto a la sociedad colonial, articulada sobre la violencia y la explotación indiscriminada de hombres y recursos. Esta violencia y esta explotación era el cuadro dolorido de la vivencia indígena. En una árdua mezcla de tradición y de aculturación los pueblos andinos intentaron así, ellos mismos, de construir intersticios históricos para sobrevivir, alentados por su propia utopía de liberación.

El cronista mestizo Garcilaso de la Vega, elevado a símbolo viviente del encuentro de dos mundos, va a escribir, a comienzos del siglo XVII, que «no hay más que un mundo. Y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros y no porque sean dos, sino todo uno»⁵¹. La cuestión de la unidad del mundo, que tanto había fatigado a los geógrafos y a los cosmógrafos del siglo XVI, está por él situada con madura reflexión en el terreno de la conciencia histórica. La imagen de América como «mundo de las antípodas» fue el origen, en el siglo XVI, de la representación mental e iconográfica de una humanidad que vivía en un mundo abajo-arriba. La imagen de individuos que tenían los pies ahí donde deberían haber tenido la cabeza se constituyó en un símbolo por nada ingenuo de la diversidad de los nativos americanos. Pero el mismo Garcilaso de la Vega observó que, si el mundo es redondo, es evidente que tenga antípodas. Lo que en todo caso presenta mayor dificultad es discernir «cuáles provincias sean antípodas de cuáles»⁵². No por casualidad Bartolomé de Las Casas había escrito algunos decenios antes en su *Historia de las Indias* que el conocimiento de la historia ilumina la conciencia y es un deber imprescindible no tan sólo para el historiador sino para cada hombre, porque el hombre es libre y como tal absolutamente responsable. El doble semblante, español y andino, de la utopía en América que hemos intentado esbozar nos sugiere que no podrá llegar aquel «nuevo mundo» que cada «hoy» espera y aguarda en su mirar hacia el futuro sino se edificará sobre la epifanía del otro.

⁵¹ Vega, Garcilaso de la. el Inca: *Comentarios reales de los Incas*, lib. I, cap. I.

⁵² *Ibidem*.