

Scoperta, conquista e costruzione dell'altro. José de Acosta, Jerónimo Valera e il ruolo della filosofia nel Perù coloniale

TOMMASO SGARRO*

ABSTRACT

The 16th century saw the greatest genocide in human history: that of the Indians of South America. First the discovery, then the conquest and finally the colonization, have irreversibly modified the human and cultural fabric of the New World. In this story, Philosophy has taken on a specific role. Carried by the missionaries, mainly Scholastic tradition was the basis for the construction of the new Ibero-American identity. In illustrating this dynamic and its protagonists, particular attention must be paid to the events that concerned Peru, where the first University was born and where in 1610 the first Philosophy book in Latin was printed in the lands of the colonies. Among the protagonists of this process, José de Acosta (1540-1600) and Jerónimo Valera (1568-1625), able in linking the Western tradition to the needs and culture of the natives.

Il XVI secolo ha visto compiersi il più grande genocidio della storia dell'umanità: quello degli indios del Sudamerica. Prima la scoperta, poi della conquista e infine della colonizzazione, hanno modificato in maniera irreversibile il tessuto umano e culturale del Nuovo Mondo. In questa storia la filosofia ha assunto un suo preciso ruolo. Portata dai missionari, soprattutto la tradizione scolastica è stata alla base della costruzione della nuova identità iberoamericana. Nell'illustrare questa dinamica e i suoi protagonisti, particolare attenzione va posta alle vicende che hanno riguardato il Perù, dove nasce la prima Università e dove nel 1610 viene stampato il primo libro di filosofia in latino nelle terre delle colonie. Tra i protagonisti di questo processo, José de Acosta (1540-1600) e Jerónimo Valera (1568-1625), capaci di raccordare la tradizione occidentale, alle istanze e alla cultura dei nativi.

* Dottore di ricerca e cultore della materia in Storia della Filosofia moderna, presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Il 4 maggio 1493 la bolla pontificia *Inter caetera divinae* emanata da Alessandro VI, stabilì che tutte le terre scoperte e da scoprire che si trovavano a ovest delle Azzorre, al di là di una linea di confine lunga cento miglia, spettavano alla Spagna, quelle al di qua al Portogallo. Le due nazioni l'anno successivo, con il *Trattato di Tordesillas*, spostarono la linea a duecentosettanta miglia a ovest, fatto che qualche tempo più in là avrebbe consentito alla corona portoghese di reclamare il dominio sulle terre del Brasile. Questa immediata logica di spartizione delle terre scoperte solo un anno prima da Cristoforo Colombo, non poteva che avere ricadute sui popoli che le abitavano, ignari fino a quella data, di stare per diventare i protagonisti di un secolo, il XVI del calendario occidentale, che: «avrà visto compiersi il più grande genocidio della storia dell'umanità»¹.

Ben presto la missione evangelizzatrice che aveva caratterizzato, almeno nelle intenzioni la spedizione del Genovese, si trasformerà in missione di sanguinosa conquista. Questo passaggio però non dipenderà solo dal comportamento che, soprattutto con la spedizione di Hernán Cortés, caratterizzerà le conquiste in terra sudamericana. Il problema è già nell'atteggiamento di sovrapposizione tra luoghi e persone, oggetti e soggetti che è, come ha evidenziato a suo tempo Tzvetan Todorov, riscontrabile in Colombo. Quest'ultimo sarebbe stato più interessato ad entrare in contatto con il paesaggio che con i suoi abitanti: un problema anzitutto di comunicazione; mentre passa tutto il primo viaggio a ribattezzare i posti con i quali entra in contatto sforzandosi di descrivere la vegetazione, nessuno sforzo fa invece sul piano della comprensione del linguaggio degli indigeni, dando vita a continui fraintendimenti: «la comunicazione umana non riesce a Colombo perché non gli interessa»². Il punto di vista di osservazione dell'indiano è sempre quello del navigatore che sovrappone la propria immagine delle cose a quella dei nativi; un misconoscimento costante della cultura dell'altro che emerge nella descrizione superficiale degli usi, dei costumi, e della cultura delle popolazioni indigene:

¹ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014, p. 7.

² Ivi, p. 40.

L'atteggiamento di Colombo verso gli indiani si fonda sulla percezione che egli ne ha. Si potrebbero distinguere due componenti che si ritroveranno nel secolo seguente. [...] O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini della superiorità: [...] si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo. Queste due elementari figure dell'alterità si fondano entrambe sull'egocentrismo, sull'identificazione dei propri valori con i valori in generale, del proprio *io* con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno³.

L'assimilazionismo "ingenuo" di Colombo è desiderio di cristianizzazione, che rimanda allo scopo essenziale della sua missione: la conversione. Per Colombo gli indiani possiedono una naturale predisposizione al cristianesimo che mostrano nell'esercizio di alcune virtù, definibili come cristiane; ma quella del navigatore è una trasposizione del proprio *io* su quello degli indiani. Quando alcuni religiosi lo accompagneranno durante il secondo viaggio, si accorgerà della renitenza dei nativi a convertirsi alle immagini sacre passando così, secondo Todorov, dall'assimilazionismo: «che presupponeva un'eguaglianza di principio, all'ideologia schiavista, cioè all'affermazione dell'inferiorità degli indiani»⁴, legando il proselitismo cristiano alla schiavitù. In realtà "l'ideologia schiavista" è già presente nell'atteggiamento che da subito accompagna la conquista del Nuovo Mondo, dove a vigere è la logica pratica, mercantile e commerciale. Queste terre, e tutto ciò che vi era sopra, era immediatamente considerato nelle disponibilità dei conquistatori occidentali.

È con le spedizioni dei *conquistadores*, Cortes nel Messico degli Aztechi e Francisco Pizarro con Diego de Almagro nel Perù degli Incas, che emergono con drammatica chiarezza gli elementi della colonizzazione spagnola come annichilimento dell'altro. Ogni conquista è di *pe sé* una storia di di-

³ Ivi, p. 51.

⁴ Ivi, p. 56.

struzione e sostituzione di identità: «Gli spagnoli bruceranno i libri dei mes-sicani per cancellare religione, infrangeranno i loro monumenti per far spa-rire ogni ricordo dell'antica grandezza. Ma, un centinaio di anni prima, [...] gli stessi aztechi avevano distrutto tutti i libri antichi, per poter riscrivere la storia a modo loro»⁵. Meglio di Colombo, i *conquistadores* conosceranno i popoli che conquisteranno; conosceranno la cultura azteca fino quasi ad ammirarla, eppure si macchieranno di uno dei peggiori crimini della storia: «nel migliore dei casi, gli autori spagnoli parlano bene *degli* indiani, ma [...] non parlano agli indiani. Ma è solo parlando all'altro [...] che io gli ricono-sco la qualità di *soggetto* paragonabile a quell'altro soggetto che sono io»⁶. Gli spagnoli in realtà non com-prendono, ma prendono gli indios, conside-rati come degli oggetti o, al più, bestie. Non meraviglia quindi lo scalpore che accompagnò in Spagna la *Brevisima relacion de la destruccion de las In-dias*, pubblicata nel 1542 da Bartolomeo de Las Casas (1484-1566) in seguito alla richiesta dell'imperatore Carlo V di redigere una sintesi dei memoriali che il domenicano aveva già presentato sulla drammatica situazione nelle colonie. Per certi aspetti nel rapporto con gli indiani, inizialmente, furono molto più accorti i sovrani dei religiosi stessi; basti ricordare il famoso te-stamento della regina Isabella, datato 12 ottobre 1504, dove un intero para-grafo è dedicato a norme sul trattamento degli indiani, chiedendo che questi siano indotti e non forzati nella conversione: «alla nostra santa fede cattoli-ca, e di inviare in dette isole religiosi e sacerdoti per istruire i residenti e in-segnare loro le buone abitudini». È Carlo V a promulgare le *Leyes Nuevas* del 1542-43, con le quali venivano formalmente liberati gli indigeni dalla schiavitù nelle colonie spagnole. Le leggi, tuttavia, non modificarono la condizione dei nativi. È in questo contesto che il Sovrano si decise a convo-care una solenne conferenza di esperti teologi e giuristi il 16 aprile del 1550, sospendendo tutte le spedizioni di conquista, che avrebbe visto contrapporsi le tesi di del gesuita Juan de Sepúlveda (1490-1573) a quelle del domenicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Il primo sosteneva che gli indigeni fos-sero creature demoniache, giustificava le atrocità dei conquistadores; il se-

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ Ivi, p. 161.

condo, sostenitore della pacifica evangelizzazione delle Indie, sosteneva che gli indigeni avessero pari dignità degli spagnoli⁷.

Las Casas, avrebbe ripreso un tema già proposto da Colombo: la tesi degli indiani già dotati di caratteristiche cristiane⁸; una tesi sviluppata in maniera meramente empirica e fondata spesso su criteri valutativi aprioristici. Sepúlveda al contrario avrebbe prestato attenzione fin dal 1547, anno di pubblicazione dello scritto intitolato *La scoperta dei selvaggi*, alle pratiche di sacrificio che contraddistinguevano i rituali degli amerindi, considerando loro non come degli esseri umani a pieno titolo, ma inferiori e lontani dalla civiltà - cioè lontani dal cristianesimo - e dediti a pratiche di cannibalismo. Se da una parte si creava il mito de buon selvaggio, dall'altra si alimentavano una serie di generalizzate leggende nere sugli indios. In verità le lacerazioni aperte nelle colonie del nuovo mondo si riportavano in maniera fortemente dicotomica anche nella "vecchia" Europa. Sacrificio rituale e massacri di conquista diventavano i poli di un dibattito più generale sul riconoscimento del Nuovo Mondo come di un "altro mondo", che diventava il cuore del dibattito culturale alla metà del XVII secolo: «Se il sacrificio è un delitto religioso, il massacro è un delitto ateo; e gli spagnoli sembrano aver inventato [...] proprio quel tipo di violenza che invece ritroviamo nel nostro più recente passato»⁹.

Se per l'Europa questo conflitto apriva la stagione dell'età moderna¹⁰, la lacerazione aperta nelle terre delle colonie non sarebbe stata superata con una semplice sostituzione culturale. Un progressivo miglioramento delle condizioni degli *indios* fu perseguito grazie anche a una crescente consa-

⁷ Cfr. J.G. de Sepúlveda-B. de las Casas, *La controversia sugli indios*, (a cura di) S. di Liso, Pagina Bari 2007.

⁸ Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 198.

⁹ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 176.

¹⁰ Michel de Montaigne, ad esempio, dedica un passaggio piuttosto ampio del capitolo VI del Libro III intitolato *Dei cocchi*, dei suoi *Saggi* condannando le modalità di conquista degli spagnoli: «Il nostro mondo ne ha appena trovato un altro [...] non meno grande, pieno e membruto di lui, e tuttavia così ingenuo e fanciullo che gli si insegna ancora il suo abbicci. [...] Temo che avremo assai affrettato il suo declino e la sua rovina col nostro contagio, e che gli avremo venduto a ben caro prezzo le nostre opinioni e le nostre arti» (M. de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Milano 2016³, p. 849).

pevolezza che si andava costruendo attraverso l'incontro tra la grande tradizione europea e le istanze dei nativi, dei meticci e dei creoli. In un certo senso sarà la diffusione della filosofia e del suo studio, il principale terreno di costruzione di una cultura e una filosofia nuove che, in questo contributo, seguendo il filo della storia e dei suoi protagonisti, cercheremo di ricostruire e far emergere nella sua importanza. È sembrato, quindi, più calzante ai fini del nostro lavoro, focalizzare l'attenzione in particolar modo sulle vicende che hanno riguardato le terre del Perù, perché è a Lima che nasce la prima università del Sudamerica, insieme a Città del Messico, e che nel 1610, poco più di un secolo dopo che Isabella di Castiglia aveva ordinato il 20 giugno 1500 il rimpatrio degli indios portati in Spagna, viene stampato sempre a Lima il primo libro di filosofia in Sudamerica ad opera di Jerónimo de Valera: «la tarda scolastica spagnola [...] svolge una funzione determinante nella formazione del tessuto culturale iberoamericano»¹¹.

Il Perù Coloniale e la Filosofia

Francisco Pizarro arriva in Perù col suo esercito nel 1532, in una terra in preda alla guerra civile tra Huáscar e Atahualpa per la successione a Huayana Capac. Sono gli ultimi sussulti dell'Impero Inca. Nel giro di un anno Pizarro entra da conquistatore a Cuzco, la ricca capitale dell'Impero, e ribattezza quelle terre "Nuova Castilla", non senza mietere vittime e depredare¹². Il 18 gennaio 1535 fonda la nuova capitale del Perù, Lima. Cominciano gli anni delle lotte intestine tra conquistadores che porteranno alla morte dello stesso Pizarro nel 1541. Per sedare la situazione, gli spagnoli invieranno nel 1543 Blasco Núñez de Vela come *Viceré*; con la costituzione del vicereame storiograficamente si pone fine alla fase della conquista per iniziare quella della colonizzazione: «Ma quello che sembra nettamente distinto sulla carta lo era

¹¹ C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»: una prospettiva sulla Scolastica Coloniale*, in «Intersezioni», XXXVII, 2, 2017, p. 144.

¹² Cfr. L. Ferrajoli, *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in «Meridiana», v, 1992, pp. 17-52.

tutt'altro nella pratica»¹³. I primi missionari ad arrivare in terra peruviana furono i domenicani nel 1531 con Vincenzo Valverde; già nel 1544 Paolo III istituiva la provincia domenicana del Perù. Il primo arcivescovo di Lima fu il domenicano Girolamo di Loayasa (1541-1581). Ai domenicani seguirono i francescani e nel 1568 i gesuiti.

La filosofia nei territori della *conquista* era “sbarcata” per prima nei Caraibi, con la critica alle conquiste da parte di Antón de Montesinos e Pedro de Cordoba¹⁴; è però fuor di dubbio che a cavallo tra XVI e XVII secolo con l'arrestarsi della conquista e l'aspettarsi dell'apparato amministrativo, il centro della filosofia in Sudamerica si sarebbe spostato in Perù. I domenicani avevano cominciato i loro corsi già nel 1548 e furono i primi a fare pressione sulla Corona di Spagna affinché fosse fondata l'Università a Lima. Il 12 maggio 1551 Carlo V autorizza l'istituzione dell'Università nella capitale andina, ma è nella *cédula real* del 21 settembre dello stesso anno dove vengono spiegate le motivazioni che hanno portato il sovrano ad accettare le richieste dei domenicani: « Per servire Dio nostro Signore e il bene pubblico dei nostri regni, è giusto che i nostri vassalli, i nostri sudditi e civili abbiano per loro università e studi generali dove istruirsi e laurearsi in tutte le scienze e facoltà, ed è con tanto amore e fermezza che abbiamo dato l'onore e il favore a quelli delle nostre Indie, e bandire da loro le tenebre dell'ignoranza»¹⁵. L'orizzonte tracciato

¹³ R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios, i Domenicani*, ESD, Bologna-Napoli 1992, p. 42.

¹⁴ M. Bechout, *La Filosofia Académica*, in (a cura di) E. Dussel, E. Mendieta e C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" 1300-200*, siglo xxi ediotres, edición digital 2018, p. 155.

¹⁵ *Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, Titulo XXII, *De las universidades y estudios generales y particulares de las Indias*, ley I: «Para servir a Dios nuestro Señor, y bien público de nuestros reinos, conviene que nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos universidades y estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas ciencias y facultades, y por el mucho amor y voluntad que tenemos dé honrar y favorecer a los de nuestras Indias, y desterrar de ellas las tinieblas de la ignorancia, criarnos, fundamos y constituimos en la ciudad de Lima de los reinos del Perú, y en la ciudad de Méjico de la Nueva España universidades y estudios generales, y te tientos por bien y concedemos a todas las personas que en las dichas dos universidades fueren graduados, que gocen en nuestras indias, Islas y Tierra-firme del mar Océano, de las libertades y franquezas de que gozan en estos reinos los que se gradúan en la

è, quindi, quello più ampio possibile, e non è un caso che lo studio delle lingue native diventi obbligatorio per gli studenti di teologia. Già nel 1576 a Lima si crea una cattedra per le lingue indigene che resterà attiva per due secoli¹⁶.

La filosofia dell'Università e dei centri di cultura del Perù è la Scolastica¹⁷ che, pur nelle differenze tra ordini, si nutre della tradizione cristiana occidentale e dell'aristotelismo, e ha come punto di riferimento, nel suo insegnamento e nei temi, l'Università di Salamanca. Nel grande traffico che a cavallo tra XVI e XVII secolo c'è tra la Spagna e le terre delle colonie, diverse personalità di spicco viaggiano da est a ovest e viceversa. Tra i personaggi arrivati da Salamanca nel Nuovo Mondo, va citato Fra Juan Solano, studente di Francisco de Vitoria, professore della scuola di San Esteban de Salamanca, vescovo di Cuzco, al quale si deve la conservazione dei manoscritti del *Commenti alla Summa* dello stesso Vitoria¹⁸. Alunno di quest'ultimo fu anche Bartolomé Ledesma, mentre discepolo di Báñez e professore di Prima di Teologia a Lima fu Juan de Lorenzana. Alla Scuola di Francisco Zumel si formò invece Fra' Nicolás de Ovalle, provinciale dell'ordine della Mercede, nominato pubblico professore di teologia dell'Università San Marcos¹⁹. Dalla Spagna proveniva Fra' Gerónimo Pérez, professore di filosofia e teologia all'Università di Valencia e chiamato da Francesco Borgia a insegnare teologia, a lui e agli studenti della scuola gesuita di Gandia²⁰, e che ispirò anche Juan García, mercedario, preside della Facoltà di Teologia di San Marcos. Tra i più eminenti rappresentanti della scolastica in Perù troviamo anche gli agostiniani: Fra' Luis López, fu professore di arti nel convento della città di Lima e, dal 1563, docente di

universidad y estudios de Salamanca, así en el no pechar como en todo lo demás: y en cuanto a la jurisdicción se guarde la ley 12 de este título». (trad. mia)

¹⁶ Cfr. A. Culleton, *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera Universidad en Hispanoamérica*, in «Azafra», XVIII, 2016, pp. 41-54.

¹⁷ Per una bibliografia delle opere del periodo coloniale cfr. W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Springer Science & Business Media, NY 2012.

¹⁸ Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria: estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Santo Domingo el Real, Valencia 1928.

¹⁹ Cfr. V. Muñoz Delgado, *Il pensiero logico*, in (a cura di L. Robles) *La filosofía scopri l'America*, Jacka Book, Milano 2003, p. 387.

²⁰ *Ibid.*

teologia nello stesso convento; Fra' Gabriele de Saona, nel 1569 divenne priore del convento agostiniano di Lima e nel 1577 professore di vesperi all'Università di San Marcos, fu uno dei massimi commentatori degli scritti di Agostino in terra sudamericana²¹.

Negli ordini, però, cominciarono anche ad emergere i nativi delle nuove indie che avrebbero fatto fortuna nella vecchia Europa; è il caso di Alonso Briceño (1590-1668), nato a Santiago del Cile, che insegnerà a Parigi, Roma e Salamanca²². Tra il XVI e il XVII secolo il Perù avrebbe visto nascere figure autorevoli della filosofia iberoamericana come Juan Pérez de Menacho (Lima 1565-1626); il creolo gesuita Alonso de Peñafiel (Lima 1593-1657), Leonardo de Peñafiel (1597-1652) e Francisco Ruiz Lozano nato ad Oruro (1607-1677), astronomo e matematico.

L'altro e la Storia: José de Acosta

Tra i filosofi giunti dalla Spagna un ruolo particolarmente decisivo riveste José de Acosta. Il gesuita è: «un filosofo scolastico, [...] tutto dentro gli schemi occidentali, ma sollecitato dalla realtà e dalla tensione dei fatti storici, applica la sua formazione filosofica all'analisi della situazione nelle Indie e formula un'ideologia riformistico-umanista e cristiana che, [...] costituisce una risposta originale in vista della soluzione dei problemi del suo tempo»²³. Entrato nella Compagnia di Gesù il 10 settembre del 1552 all'età di 12 anni, trascorre dal 1557 al 1559 i suoi studi in varie scuole tra la Castiglia e il Portogallo. È a Lisbona e Coimbra che incontra i missionari in partenza per il Nuovo Mondo. Dal 1559 al 1567 risiede ad Alcalá de Henares studiando Fi-

²¹ M. L. Rivara de Tuesta, *La filosofía colonial en el Perú. El trasplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica*, Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 22. Cfr. M. L. Rivara de Tuesta, *José de Acosta, un humanista reformista*, Universo, Lima 1970, pp. 95-118.

²² Cfr. J.I. Saranyana, *Teología en América Latina*, voll. 1, Iberoamericana Editorial, Vervuert 2005, pp. 297-03.

²³ M. L. Rivara de Tuesta, *La filosofía colonial en el Perú*, cit., pp. 23-24. Cfr. Rivara de Tuesta, *José de Acosta, un humanista reformista*, cit., pp. 95-118.

losofia e Teologia, con diversi docenti della Scuola di Salamanca che si occupano spesso delle guerre di conquista, in particolare di quelle del Perù. I primi gesuiti arrivarono a Lima il 1° aprile 1568, l'anno successivo altri ventidue gesuiti si recheranno in Perù. Acosta arriverà a Lima il 28 aprile 1572 per rimanervi fino al giugno 1573. Chiamato dal suo provinciale si reca a sud delle Ande dal maggio 1573 all'ottobre 1574, visitando le città indigene di Cuzco, Chuquiabo (La Paz), e Andahuaylas, attraversando la Puna andina a più di 4.000 metri in un viaggio tumultuoso, quanto ai suoi occhi affascinante, fino a incontrare il viceré Toledo a Chuquisaca. Tornato a Lima riprende ad insegnare e dal settembre 1575, entra a far parte dell'Inquisizione. Dal 1576 al 1581, in un periodo molto convulso è Provinciale dell'Ordine. Durante la prima congregazione del 1576, da lui stesso convocata, si schiera a favore di meticci e creoli nella controversa questione della loro ammissione del clero. Molte delle posizioni di Acosta avrebbero anticipato quanto poi definito dal Concilio di Lima del 1582-1583. Prima di tornare in Spagna, nel 1583 fonda una scuola per nativi e creoli nati in Sud America, la "San Martín" in onore del viceré Martín Enrique, il suo protettore arrivato da poco dal Messico; ed è qui che si reca prima del ritorno in Spagna, in visita al fratello Bernardino, rettore del collegio di Oaxaca, qui arrivato nel 1579. Nel frattempo continuava a preparare le sue opere con l'intento di stamparle una volta arrivato in Europa, in particolare la *Historia natural y moral de las Indias*, che sarà stampata a Siviglia nel 1590: «Acosta, a differenza degli storici delle indie suoi contemporanei, si impegna per la prima volta ad affrontare il processo esplicativo dell'essere americano, rispondendo alla domanda dell'ontologia americana»²⁴.

La storia naturale e morale di Acosta non è una semplice *historia*, ma è la giustificazione stessa del ruolo delle Americhe nella storia dell'uomo, la prima definizione dell'identità di una terra; nell'istante in cui però lo spagnolo fa questo non si limita a dare dignità alle americane, ma cerca un punto

²⁴ B. Fernández Herrero, *José de Acosta*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2019, p. 17: «Acosta, a diferencia de los historiadores de Indias contemporáneos suyos, emprende por vez primera la tarea de abordar el proceso explicativo del ser de América, respondiendo a la cuestión de la ontología americana» (trad. mia).

di vista nuovo che non è né quello del conquistatore europeo, né quello del nativo del continente pre-colombiano. È: «di fondamentale importanza rendersi conto che José de Acosta costruisce una narrazione in cui la nuova parte del globo può essere oggetto di riflessione naturale e morale come le altre parti»²⁵. Questo è possibile perché egli riconosce negli europei e negli indios la medesima natura²⁶. Gli indiani sono degni di una storia che deve essere raccontata e il racconto presuppone il riconoscimento della loro natura pienamente umana: «non ho trovato alcun libro il cui argomento siano i fatti e la storia degli stessi indiani, antichi e naturali abitanti del nuovo globo»²⁷. La novità è che Acosta non si limita a una cronaca naturale e storica, ma costruisce filosoficamente il suo discorso, innalzando una sorta di ponte tra terre e tempi lontani: «La sua concezione degli aspetti morali e naturali della storia rappresentava l'intersezione tra filosofia e teologia: filosofia perché la comprensione della natura, [...] non era solo una questione di descrivere minerali, piante e animali, ma di comprendere l'ordine dell'universo e la catena dell'essere, di cui l'essere umano era il punto di arrivo della creazione di Dio»²⁸.

Lo sforzo di comprensione che il gesuita porta avanti è il segno stesso del riconoscimento dei popoli del Perù, della loro cultura, della loro storia: «poiché siamo entrati con la spada senza saperne nulla, senza sentirli o capirli, non pensiamo che le cose degli indiani meritino una reputazione, ma

²⁵ R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história de José de Acosta*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXXII, 2013, p. 262: «É de fundamental importância perceber que José de Acosta constrói uma narrativa em que a nova parte do globo pode ser objeto de uma consideração natural e moral tal como as demais partes».

²⁶ Cfr. E. O'Gorman, «Prólogo» a *Historia Natural y Moral de las Indias*, de J. de Acosta. Fondo de Cultura Económica, México 1962, p. LI

²⁷ J. de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, (a cura di) F. del Pino-Díaz, CSIC, Madrid 2008, p. 5: «ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos y historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe».

²⁸ W. D. Mignolo, *Introduction to José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias* in *Natural and Moral History of the Indies*, Duke University Press, 2002, p. XVIII: «His concept of the moral and natural aspects of history represented the intersection of philosophy and theology: philosophy because understanding nature, for Acosta, was not just a question of describing minerals, plants, and animals but of understanding the order of the universe and the chain of being, of which the human being was the point of arrival of God's creation».

come se fossero state cacciate in montagna e portate per il nostro servizio e il nostro capriccio»²⁹. Egli, invece, vuole trasmettere a chi legge la convinzione che si è davanti a qualcosa di totalmente nuovo sotto il profilo della storia degli uomini, eppure tutto dentro il Piano della Provvidenza: «i primi due libri di questa storia o discorso sono stati scritti mentre ero in Pirù, e gli altri cinque più tardi in Europa, avendo ricevuto l'ordine di tornare qui. E così, alcuni parlano delle cose delle Indie come presenti e gli altri come assenti. Affinché questa diversità di discorso non offenda, mi è sembrato che la causa sia qui»³⁰. Chi si potrebbe offendere? Acosta non vuole turbare i lettori indiani della sua opera, perché egli sa perfettamente che il tessuto umano del vicereame è cambiato.

Questo cambiamento è evoluzione, miglioramento, che dal punto di vista del gesuita vuol dire cristianizzazione e quindi civilizzazione. Civilizzare, inoltre, significa garantire un migliore livello di organizzazione socio-politica, non a caso Acosta classifica i barbari rispetto al loro livello di complessità sociale³¹, riconoscendo ai popoli Inca del Perù una evidente superiorità rispetto a quelli delle *behetrias*, dove si governa attraverso il «consejo de muchos»³². Questo comporta che la storia del Nuovo Mondo altro non è che un nuovo capitolo della più generale Storia del mondo e un elemento essen-

²⁹ J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 203: «Mas, como - sin saber nada desto - entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo».

³⁰ Ivi, p. 6: «Sólo resta advertir al lector que los dos primeros libros desta historia o discurso se escribieron estando en el Pirú, y los otros cinco después en Europa, habiéndome ordenado la obediencia volver por acá. Y así, los unos hablan de las cosas de Indias como de cosas presentes y los otros como de cosas ausentes. Para que esta diversidad de hablar no ofenda, me pareció advertir aquí la causa». I primi due libri sono una versione spagnola di un'opera precedente, *De natura novi orbis*, scritti in latino durante il suo soggiorno in Perù nel 1581 come già evidenziato da O' Gorman (Cfr. O'Gorman, *José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias*, México 1940, p. XXVII).

³¹ Cfr. J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. VI, cap. XIX.

³² Ivi, p. 430. Cfr. J. Thomas, *L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)*, in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires» [En ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 18 janvier 2012, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/942>; DOI: 10.4000/cerri.942

ziale nel piano della provvidenza divina³³. L'*indigenismo* di Acosta, come lo definisce la Herrero³⁴, è in realtà un tentativo di giustificazione “nuova” del processo di evangelizzazione rispetto a quello dello stesso Las Casas, perché pur nella annunciata esigenza di una più approfondita e migliore conoscenza etnografica di usi e costumi dei nativi³⁵, la sua è anzitutto una lettura filosofica.

Si è oltre la visione riduttiva del buon selvaggio e oltre la lettura empiricamente semplicistica del “nativo capace di virtù cristiane”, già prima del processo di evangelizzazione. Da qui l’atteggiamento differente di Acosta, che conduce a convivere e fondere mondo dei nativi e mondo cristiano; questa fusione dà piena dignità al mondo precolombiano ai suoi costumi e, paradossalmente, anche ai suoi idoli³⁶:

E, poiché lo scopo di questa storia non è solo quello di dare notizie di ciò che accade nelle Indie, ma di indirizzare quelle notizie al frutto che si può trarre dalla cono-

³³ J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 270: «Y verdaderamente fue suma providencia del Señor. Porque el haber en el orbe una cabeza y un señor temporal (como notan los sagrados doctores) hizo que el Evangelio se pudiese comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones. Y lo mismo sucedió en las Indias, donde el haber llegado la noticia de Cristo a las cabezas de tantos reinos y gentes hizo que con facilidad pasase por todas ellas».

³⁴ B. Fernández Herrero, *El indigenismo de José de Acosta*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 1994, 524, pp. 7-24.

³⁵ J. de Acosta, *Historia*, cit., *Prologo*: «Y los que han escrito de Indias Occidentales no han hecho profesión de tanta filosofía, ni aún los más dellos han hecho advertencia en tales cosas... Tratar los hechos e historia propia de los indios requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carcerieron los más que han escrito de Indias: o por no saber su lengua o por no curar de saber sus antigüedades. Así, se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales». Cfr. M. Mustapha, *L'après-lascasisme au Pérou chez les Pères de la Compagnie de Jésus: Acosta*, in «Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge», 1985, 11, 3, pp. 267-81.

³⁶ Un atteggiamento che Acosta matura nella *Historia*, dato che nel precedente *De procuranda indorum salute*, il giudizio di Acosta sull'idolatria è più severo. In quest'ultimo testo nel Libro V (diviso in 31 capitoli), c'è un trattato sulla religione dei popoli aborigeni, che spiega la loro idolatria secondo un approccio di due generi: una “sulle cose naturali” e un'altra appartenente “all'invenzione umana”. Sempre nello stesso capitolo Acosta illustra la conoscenza naturale che gli aborigeni avevano di Dio, i loro riti e i loro sistemi religiosi. Cfr. M. García Castellón, “*De Procuranda Indorum Salute: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S. J.*”, in «INTI. Revista de Literatura Hispánica», 1994, 39, pp. 3-18; G. J. Shepherd, *José de Acosta's «De procuranda Indorum salute»: a call for evangelical reforms in colonial Peru*, Peter Lang, NY 2014.

scienza di tali cose - che è quello di aiutare quelle persone per la loro salvezza e di glorificare il Creatore e Redentore, che le ha fatte uscire dalle tenebre della loro infedeltà e ha comunicato loro la luce meravigliosa del suo vangelo -, quindi, prima si dirà ciò che riguarda la loro religione - o superstizione - e i riti, e l'idolatria e i sacrifici in questo prossimo libro; e poi di ciò che riguarda la loro polizia e il governo e le leggi e le consuetudini e gli atti³⁷.

Agli occhi del gesuita i popoli indiani erano capaci di religione, e gli idoli, le superstizioni e le pratiche idolatriche, in realtà erano da attribuirsi all'azione del demonio³⁸, e non a una loro ontologica inferiorità o perversione: «v'era un raggio di ragione anche in quelle società rudimentali, dove si scorgeva il contrasto tra potenza del demonio e forza della ragione, in cui stava la genesi delle credenze»³⁹. Acosta si fa dunque promotore di una "nuova umanità" per un "Nuovo Mondo"; solo la conoscenza approfondita di quello che era l'altro prima dell'avvento dei conquistadores, però, può permettere il raggiungimento di tale scopo, che per il gesuita è alla base del senso stesso del progetto missionario nella storia dell'uomo: «quei selvaggi, arrivati a vivere in società, vivevano non senza religione, ma "ancora" senza la vera religione: la quale era comunicata loro dai gesuiti, che sapevano appunto evangelizzare i nuovi pagani»⁴⁰. Ai suoi occhi non si tratta di un'annessione culturale e religiosa, ma di un processo di liberazione umana; a ragione di ciò egli non vuole eliminare il passato ma illuminarlo alla luce della rivelazione cristiana. Ecco perché la *Historia natural y moral* non è un

³⁷ J. de Acosta, *Historia*, cit., p. 151: «Y, porque el intento desta historia no es sólo dar noticia de lo que en Indias pasa sino enderezar esa noticia al fructo que se puede sacar del conocimiento de tales cosas - que es ayudar aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas escurisimas de su infidelidad y les comunicó la admirable lumbre de su evangelio -, por tanto, primero se dirá lo toca a su religión - o superstición - y ritos, e idolatría y sacrificios en este libro siguiente; y después, de lo que toca a su policía y gobierno y leyes y costumbres y hechos».

³⁸ Cfr. J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. V, cap. I.

³⁹ G. Imbruglia, *Le Lettere provinciali e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica*, in (a cura di) M. Donattini, G. Marcocci e S. Pastore, *L'Europa divisa e i nuovi mondi Per Adriano Prospero vol. II*, Edizione della Normale, Pisa 2011, p. 219.

⁴⁰ Ivi, p. 220.

semplice libro di storia, ma è un libro che costruisce una storia, cosa possibile proprio perché non è la redazione di un mero elenco di cose o fatti, ma è la costruzione filosofica di queste cose o fatti così che: «la storia naturale e la storia morale non sarebbero chiaramente collegabili - senza il legame degli esseri umani con finalità storiche - nemmeno come la stessa storia o come due parti della stessa storia»⁴¹. La filosofia diventa, allora, il mezzo attraverso cui ricostruire quello che i conquistadores avevano distrutto. Per Acosta è evidente che questa operazione non può che volgere verso la definizione di una nuova identità cristiana per il Nuovo Mondo, perché se è pur vero che Francisco de Vitoria aveva garantito il diritto di equo commercio e circolazione di idee⁴², è anche vero, come fa notare Todorov, che questo diritto vuol dire libertà da parte de parte degli Spagnoli di predicare il vangelo e mai: «alla libertà degli indiani di diffondere il *Popol Vuh* in Spagna, giacché per lui la “salvezza” cristiana è un valore assoluto»⁴³. Acosta, tuttavia, nel riconoscimento e nella ricostruzione della storia dei nativi getta le basi per la costruzione di una nuova identità quella dei meticci, dei creoli, quella dei nati in terra peruviana dopo Colombo: l'identità iberoamericana come fusione di due tempi, non solo di due terre, differenti, che creano un “tempo nuovo”.

Identità e linguaggio: Jerónimo de Valera

Se a Garcilaso Inca de la Vega si devono i primi scritti di un indigeno in lingua spagnola, (Cuzco 1539 - Cordova 1616), a Jerónimo de Valera⁴⁴, monaco francescano meticcio da parte di madre, nativo di Chachapoyas (1587), si

⁴¹ R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história*, cit., p. 263: «De fato, a história natural e a história moral não seriam - sem o elo de seres humanos com finalidade histórica - nem sequer conectáveis claramente como uma mesma história ou duas partes de uma mesma história». (trad. mia)

⁴² Cfr. F. de Vitoria, *De Indis* 3, 2.

⁴³ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 181.

⁴⁴ R. Hofmeister Pich, *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012, pp. 65-107.

deve il primo libro di filosofia stampato in terra sudamericana. Valera termina gli studi di Lettere, Grammatica latina e Retorica al Collegio San Martino, gestito dai gesuiti di Lima. Nel 1588 prende l'abito dei Frati Minori nel convento di San Francesco di Gesù a Lima. Nel 1580 l'Ordine Franciscano chiude la porta ai meticci e da quel momento in poi è composto prevalentemente da creoli. Dal 1590 al 1606 è Lettore di Arte e Teologia e viene eletto guardiano provinciale. Nel 1604 è Lettore di Teologia dell'Ordine; e nel 1610 stampa in latino a Lima i *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*⁴⁵, mentre nel 1621 firma come Qualificatore del San'Uffizio, l'*Extirpación de la idolatría del Pirú* di Pablo José de Arriaga. Il libro dei *Commenti*: «si inserisce bene nel quadro tradizionale dell'insegnamento della logica nella filosofia coloniale latinoamericana»⁴⁶. Ogni Ordine diede il proprio indirizzo nell'insegnamento: agostiniani, gesuiti e domenicani continuarono la tradizione tomista, con i gesuiti che integreranno i propri studi con la lettura di Suárez, mentre i francescani seguivano Duns Scoto e San Bonaventura.

Valera ha la sua particolare importanza per aver: «alimentato tra i contemporanei la convinzione della possibilità di una cultura coloniale che non fosse prodotto esclusivo delle élites europee»⁴⁷. Il francescano inaugura una stagione di confronti, che coinvolgerà, tra gli altri, due filosofi peruviani come Idefonso de Peñafiel e Juan Espinoza Medrano detto il Lunaejo, su un tema caro al medioevo: le *proposizioni universali*. Se a una prima lettura la caratterizzazione del dibattito filosofico peruviano del sec. XVII sugli *universali* potrebbe apparire fuori tempo, in realtà esso rimanda al problema del rapporto tra scrittura, linguaggio e rappresentazione della realtà nelle lingue dei nativi già evidenziato da Acosta⁴⁸, che mira al riconoscimento delle capacità razionali degli indios e delle loro lingue. Proprio quest'ultimo aspetto, secondo il gesuita risultava determinante per la loro comprensione.

⁴⁵ Sull'opera cfr. R. Hofmeister Pich, *Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica*, in «Cauriensi», VI, 2011

⁴⁶ R. Hofmeister Pich, *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, p. 187.

⁴⁷ C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»*, cit., p. 157.

⁴⁸ J. de Acosta, *Historia*, cit., lib. VI, cap. IV.

È in questa direzione che Valera vuole dare piena dignità a ogni linguaggio riproponendo, attraverso la *via Scoti*, la corrispondenza tra termini universali e natura delle cose. Il francescano intende valorizzare quel *quid* reale che *corrisponde* all'intelletto e richiama quest'ultimo alla definizione dell'oggetto; è qui che ogni forma di lingua, come mezzo di espressione, trova piena dignità, come elemento particolare di un linguaggio universale: quello della ragione umana. Quest'ultima, pur nelle sue differenze, è da riconoscere a tutti gli uomini perché sotto il governo di Dio che dà la stessa dignità a uomini, luoghi e lingue, così che provocatoriamente domanda nella *Praefacio ad lectorem* dei *Commentarii*: «può venire qualcosa di buono da Nazareth o dal Perù? Anche così, potrei rispondere a questo, dicendo quanto Dio sia onnipotente, poiché dalle pietre peruviane può generare figli di Abramo»⁴⁹. Il discorso di Valera è di grande modernità. Nella sua filosofia scotista non c'è il provvidenzialismo giustificativo della conquista tipico soprattutto dei domenicani, e riscontrabile anche nel gesuita Acosta, quanto la necessità di un'affermazione lucidamente universale della ragione umana. L'atteggiamento di Valera sulle sue origini, tuttavia, resta ambiguo; il francescano si sente più creolo che meticcio e, infatti, nel 1607 ratifica la regola che vieta a questi ultimi di entrare nel sacerdozio.

Nonostante questa ambiguità egli, che non è un pensatore originale ma un convinto scotista⁵⁰, è portato a concepire il mondo dell'universale come un prodotto della ragione, perché ciò che esiste nel mondo è singolare per natura, mentre ciò che esiste nella ragione è universale. Le prime sostanze non sono solo parole, ma non sono neppure pienamente identificate con la cosa, quindi l'universale è un segno che significa un oggetto e media il concetto; la sostanza è dunque allo stesso tempo il fondamento della realtà degli individui e dell'universalità dei concetti. Per questo dalle pietre del Perù si possono gene-

⁴⁹ J. de Valera, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, Apud Franciscum a Canto, Lima 1610, Praefacio ad lectorem: «nec importunas Critocoru voces in meas aures numquid a Nazareth aut a Piru aliquid boni sussurrantes formidaverim. Tametsi tibi respondere possem quod potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahæ».

⁵⁰ Sullo scotismo di Valera cfr. R. Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014, pp. 299-14.

rare figli di Abramo, perché l'*universale* si mostra come capacità tutta umana; questo dà piena dignità a un creolo, a un indigeno, come uno spagnolo, esseri uguali, perché in maniera uguale esseri razionali. Questa razionalità si mostra nella logica, che è alla base di tutto: «La logica indaga le cause e i principi del suo oggetto; i “filosofi”, a loro volta, sono quelli che “indagano giustamente le cause delle cose”. [...] Il suo carattere strumentale deve essere posto sul fatto che dà precetti per fare correttamente sillogismi e dimostrazioni, di cui si avvalgono altre scienze»⁵¹.

Valera offre quindi al Nuovo Mondo gli strumenti alla base della libera espressione della volontà razionale dell'individuo che si realizzano proprio nello studio e esercizio della filosofia che, come voleva Aristotele, si occupa delle cause seconde. Quest'impostazione scotista di Valera avrebbe avuto un impatto diretto sui creoli, nuovi peruviani, come nel caso del teologo francescano Alonso Briceño⁵² che fu suo alunno. Nato in Cile nel 1587 ma di formazione peruviana, gli fu affidata la cattedra di filosofia a Lima, e nel 1638 pubblicò a Madrid il primo volume di apologetica sulla vita e l'opera di Scoto *Celebriorum controversiarum in primum Sententium Scoti*, il cui secondo volume sarebbe comparso nel 1642.

Conclusioni

Nel rapporto con la filosofia occidentale emerge e si comprende la questione dell'identità iberoamericana e come questa, per dirla con le parole della peruviana Rivara de Tuesta, sia: «il problema più costante nella sua storia e nella sua riflessione. Soprattutto, si distingue tra il pensiero che ha preceduto

⁵¹ R. Hofmeister Pich, *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXI, 2012, cit., p. 226: «There is a linguistic explanation for this stance. Logic does investigate the causes and principles of its object; «philosophers», on their turn, are the ones who «investigate rightly the causes of things». [...] Its instrumental character must be placed on the fact that it gives precepts to correctly make syllogisms and demonstrations, of which other sciences make use». (trad. mia)

⁵² R. Hofmeister Pich, *Alfonso Briceño (1587-1668) and the Controversiae on John Duns Scotus's Philosophical Theology: The Case of Infinity*, in «Modern Schoolman», LXXXIX, 2012, pp. 65-94.

la conquista spagnola e quello che le succede, corrispondente al nostro ingresso nella cultura occidentale e nella sua filosofia»⁵³. Questo ingresso è alla base di una nuova identità che si è data come necessaria, frutto storicamente prima della scoperta, poi della conquista e poi della *colonizzazione*. In questa complessa serie di passaggi durati circa un secolo, la filosofia è andata ricoprendo un suo preciso ruolo, e: «Pur assumendo le istanze più proprie della tradizione tardoscolastica, la filosofia coloniale le ha declinate in modo peculiare, vincolandole criticamente alle esigenze del contesto storico culturale del vicereame»⁵⁴. In questa “peculiare declinazione” ha unito, costruito un ponte tra la tradizione europea e il Nuovo Mondo, e qui ha riconosciuto una sorta di *nuovo inizio* sollecitato da posti, lingue, uomini mai immaginati fino ad allora, usando la tradizione per fortificare, la ragione per conoscere. Tra le parti di questo ponte, c’è sicuramente il lavoro di Acosta dove la *storia moralis (sive civilis)*: «finisce sempre per essere legata a un’idea di storia con un significato totale, con sequenze e direzioni orientate, non solo come mera somma e sequenze di azioni»⁵⁵, realizzando una vera e propria filosofia della storia. In essa, pur nella mancata distinzione tra *storia sacra* e *storia profana e politica* che porta inevitabilmente a identificare l’orizzonte storico-teleologico con il processo stesso dell’evangelizzazione, si manifesta l’idea di una storia progressiva, che coinvolge direttamente e attivamente i popoli nativi delle Americhe dando loro piena dignità.

Una parte non meno importante, del resto, la svolge l’opera di de Valera, che indirettamente chiude la questione sulla “natura umana” degli indios, affermando la ragione come elemento universale che si manifesta nella logica e, quindi, nel linguaggio di tutti i popoli. La filosofia trova, così, il proprio ruolo

⁵³ M. L. Rivara de Tuesta, *Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*, in «Areté. Revista de filosofía», VI, 1, 1994, p. 105: «como la problemática más constante en su historia y en su reflexión. Queda sobre todo establecida una distinción entre el pensamiento anterior a la conquista española y el que le sucede, correspondiente a nuestro ingreso a la cultura occidental y a su filosofía». (trad. mia)

⁵⁴ C. Verna, *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»*, cit., p. 148.

⁵⁵ R. Hofmeister Pich, *Sobre a filosofia da história*, cit., p. 267: «José de Acosta oferece das ações e sequências de ações humanas acaba sempre presa a uma ideia de história com significado total, com sequências e direções orientadas, não só como mera soma e sequências de ações». (trad. mia)

nel Nuovo Mondo, non *colonizzando* ma compiendo una più complessa operazione di comprensione e ricostruzione. Pur nei limiti di un processo che, come visto, è andato di pari passo con la storia missionaria, la filosofia ha fornito gli strumenti per costruire una prospettiva nuova che è alla base della cultura peruviana e, più in generale, iberoamericana.

BIBLIOGRAFIA

- BECHOUT M., *La Filosofía Académica*, in (a cura di) E. Dussel, E. Mendieta e C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" 1300-200*, siglo xxi ediotres, edición digital 2018.
- BELTRÁN DE HEREDIA V., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria: estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Santo Domingo el Real, Valencia 1928.
- CARLOS II, *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid 1681.
- CULLETON A., *Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera Universidad en Hispanoamérica*, in «Azafea», XVIII, 2016.
- DE MONTAIGNE M., *Saggi*, Bompiani, Milano 2016³.
- DE ACOSTA J., *Historia Natural y Moral de las Indias*, (a cura di) F. del Pino-Díaz, CSIC, Madrid 2008.
- DE SEPÚLVEDA J. G.-DE LAS CASAS B., *La controversia sugli indios*, (a cura di) S. di Liso, Pagina, Bari 2007.
- DE VITORIA F., *de Indis* (1538), trad. it. *Relectio de Indis* (a cura di) A. Lamacchia, Levante, Bari 1996.
- DE VALERA J., *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Iohannis Duns Scoti logicam*, Apud Franciscum a Canto, Lima 1610.
- FERNÁNDEZ HERRERO B., *José de Acosta*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2019, Ferrajoli L., *L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in «Meridiana», v.
- GARCÍA CASTELLÓN M., "De Procuranda Indorum Salute": *salvación y liberación del indio en José de Acosta, S. J.*, in «INTI. Revista de Literatura Hispánica», 1994, 39.
- HOFMEISTER PICH R., *Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica*, in «Cauriensa», vi, 2011.
- , *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012.
- , *Jerónimo Valera's (1568-1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXI, 2012.

- , *Alfonso Briceño (1587–1668) and the Controversiae on John Duns Scotus's Philosophical Theology: The Case of Infinity*, in «Modern Schoolman», LXXXIX, 2012.
- , *Sobre a filosofia da história de José de Acosta*, in «Mediaevalia. Textos e estudos», XXXII, 2013.
- , *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014.
- IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios*, i Domenicani, ESD, Bologna-Napoli 1992.
- IMBRUGLIA G., *Le Lettere provinciali e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica*, in (a cura di) M. Donattini, G. Marcocci e S. Pastore, *L'Europa divisa e i nuovi mondi Per Adriano Prosperi vol. II*, Edizione della Normale, Pisa 2011.
- MIGNOLO W. D., *Introduction to José de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias in Natural and Moral History of the Indies*, Duke University Press, 2002.
- MUÑOZ DELGADO V., *Il pensiero logico*, in (a cura di L. Robles) *La filosofia scopri l'America*, Jacka Book, Milano 2003.
- MUSTAPHA M., *L'après-lascasisme au Pérou chez les Pères de la Compagnie de Jésus: Acosta*, in «Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge», 1985, 11, 3.
- O'GORMAN E., «Prólogo» a *Historia Natural y Moral de las Indias*, de J. de Acosta. Fondo de Cultura Económica, México 1962.
- REDMOND W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Springer Science & Business Media, NY 2012.
- RIVARA DE TUESTA M. L., *Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*, in «Areté. Revista de filosofía», VI, 1, 1994.
- , *La filosofía colonial en el Perú. El transplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica*, Trabajo auspiciado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- , *José de Acosta, un humanista reformista*, Universo, Lima 1970.
- SARANYANA J. I., *Teología en América Latina*, voll. 1, Iberoamericana Editorial, Vervuert 2005.
- SHEPHERD G. J., *José de Acosta's «De procuranda Indorum salute»: a call for evangelical reforms in colonial Peru*, Peter Lang, NY 2014.

THOMAS J., *L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)*, in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires» [En ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 18 janvier 2012, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/942>; DOI: 10.4000/cerri.942

TODOROV T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014.

VERNA C., *Dalla «Nuova Spagna» alla «Ciudad de Los Reyes»: una prospettiva sulla Scolastica Coloniale*, in «Intersezioni», xxxvii, 2, 2017.