

Riconoscimento e disconoscimento, tra provvidenzialismo e probabilismo: per una introduzione al “pensiero coloniale” antropologico nell’America Latina del XVII secolo.

PAOLO PONZIO*

ABSTRACT

Leon Pinelo e Diego de Avendaño rappresentano due tra gli autori più significativi del panorama filosofico del XVII secolo peruviano che, in stretta continuità con le posizioni di avanguardia della seconda scolastica, ripensano il rapporto tra spagnoli e popolazione indigena cercando di equilibrare le esigenze della politica spagnola di controllo di una società multietnica con le istanze etiche della popolazione nativa. Questo è il motivo per il quale il ricorso al provvidenzialismo da una parte e al probabilismo dall’altro, garantiva un contrappeso preciso a ogni prevaricazione, l’unica sintesi possibile nel lungo processo di riconoscimento dell’altro.

Leon Pinelo and Diego de Avendaño represent two of the most significant authors of the 17th century Peruvian philosophical panorama who, in close continuity with the avant-garde positions of the second school, rethink the relationship between Spaniards and indigenous people trying to balance the needs of Spanish politics of control of a multiethnic society with the ethical demands of the native population. This is the reason why the use of providentialism on the one hand and probabilism on the other, guaranteed a precise counterweight to every abuse, the only possible synthesis in the long process of recognition of the other.

Quando Michele Ciliberto nel suo *Pensare per contrari. Disincanto e uto-*

* Professore ordinario di Storia della filosofia moderna presso l’Università di Bari Aldo Moro.

pia nel Rinascimento interpreta questo periodo storico nel suo “chiaroscuro”, nelle sue dissonanze e contraddizioni, mostra quanto sia non soltanto utile ma addirittura necessario, giungere a ripensare la modernità passando per un Rinascimento multiforme, sia nei suoi aspetti linguistici, lessicali, sia in quelli più strettamente culturali¹. Il passaggio dalla cultura rinascimentale alla filosofia moderna, infatti, non può più essere pensato semplicemente “contro”, bensì “attraverso” il lessico e le categorie della tarda scolastica, di matrice sì gesuita, ma anche francescana e domenicana. Tale ripensamento storiografico ha condotto, in questi ultimi anni, alla idea di una “filosofia barocca” propria dei secoli XVI e XVII, che al di là di ogni classificazione univoca, può essere facilmente intesa come un imponente sforzo di rielaborazione interna alla tradizione scolastica che pretende di intrecciarsi con la nuova elaborazione dei sistemi della ragione moderna. Da questo punto di vista, interessanti, anche se non stringenti sul piano della ricostruzione storica, sono i saggi di A. Guy su *La philosophie baroque chez Fray Luis de Leon, Suárez e Gracian* e di L. Martínez Gómez su *Suárez y las raíces espirituales del Barroco español*.

In questa stessa prospettiva, è poi possibile inserire l’idea di “scolastica coloniale” che avrebbe il compito di approfondire e allargare lo spazio d’indagine sulla Tarda scolastica europea per cercare di seguirne l’influsso su alcune problematiche legate alla scoperta e alla conquista del Nuovo Mondo, in un’ottica di comprensione generale delle filosofie sviluppatasi in America Latina dal XVI sino a tutto il XIX secolo³.

¹ Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

² Cfr. il saggio di Alain Guy in «Baroque: Revue Internationale», 7, 1974, pp. 149-53, e il saggio di Luis Martínez Gómez in «Cuadernos Salmantinos de filosofía», 16, 1989, pp. 127-45. Tuttavia, sulla categoria storiografica di “pensiero barocco” la discussione è ancora del tutto aperta, forse per il carattere proprio di tale categoria che, nel suo manifestarsi, tiene conto di molti “ambiti” che non sono solo storiografici ma anche culturali, economici, sociali e antropologici, tanto da poter pensare più a un unico “campo di forze” dove metodi e prospettive di intersecano e di completano, fondendosi a volte, tra loro. Su questo argomento si vedano i lavori del Convegno Internazionale “Esiste una filosofia barocca?” ora in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 17, 2017, a cura di C. Esposito e M. Lamanna.

³ Sulla periodizzazione della filosofia in epoca coloniale, cfr. C. Verna, *Dalla “Nuova Spagna” alla “Ciudad de los Reyes”: una prospettiva sulla Scolastica coloniale*, «Intersezioni», 37, 2017, pp. 139-61.

All'interno di una tale indagine sembra essere interessante porre l'accento – in stretta connessione con il saggio di Tommaso Sgarro presente in questo stesso numero di «Post-filosofie» – su come l'ambito teologico abbia giocato un ruolo importante nel pensare e giustificare l'alterità all'interno di una esperienza di pensiero endogena al Nuovo Mondo. Questo è il motivo per il quale, dopo una brevissima nota storiografica sul pensiero coloniale concentreremo la nostra attenzione su due esperienze di pensiero del XVII secolo, quella di Leon Pinelo e di Diego de Avendaño, che evidenziano, attraverso linee di indagine differenti, limiti e opportunità del dialogo tra Vecchio e Nuovo Continente, tra pensiero scolastico e nuove implicazioni etiche anche nella ripresa di categorie classiche che, tuttavia, trovano un nuovo respiro e nuove implicazioni perché assunte in ambiti culturali e etno-antropologici differenti.

È opportuno ricordare che il XVII secolo corrisponde a quel “periodo di stabilizzazione coloniale” che permise una crescita esponenziale della produzione testuale intorno a temi classici della filosofia provocando un incremento notevole della sensibilità etica, estetica e politica all'interno di un mondo multiculturale e multi-etnico. Come dice Ballón Vargas, «el establecimiento de esta comunidad filosófica y el registro público de sus disputas fue considerado necesario y decisivo por sus propios autores para la configuración simbólica de nuestras formas de convivencia social»⁴.

Note sulla storiografia della scolastica coloniale

Da un punto di vista strettamente storiografico è opportuno ricordare che in Sudamerica la critica filosofica ha per lungo tempo deliberatamente evitato di dedicarsi allo studio di quel complesso di autori che s'inseriscono nella cosiddetta “età media” latinoamericana, una letteratura accantonata frettolosamente perché considerata, nel suo insieme, quale esempio di un pensiero teologico, teorizzato da Comte e tematizzato in America Latina attraverso la len-

⁴ J. C. Ballón Vargas, *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía», 60, 2008, pp. 27-43.

te delle teorie positiviste. È stata questa, ad esempio, la posizione assunta da Felipe Barreda y Laos nel suo lavoro sulle *Tendenze intellettuali predominanti nel Perù nel secolo XVII*⁵: una posizione di riduzione della rappresentazione della società sudamericana del secolo XVII a “sistema” denominato “stadio teologico”, analogo a quello del medioevo europeo, e una semplificazione della vita intellettuale dei primi decenni del Nuovo Mondo a un banale revival del tomismo, costringendo l’intera complessità socioculturale alla sola sfera confessionale.

Il positivismo filosofico di marca coloniale – la cui ispirazione fondamentale si deve al maestro di Barreda y Laos, Javier Prado⁶, e al suo lavoro su *Estado social del Perú sobre la dominación española* – ha sviluppato una lettura esorcizzante della scolastica coloniale, associandola al colonialismo politico spagnolo e al pensiero tomistico medievale di marca europea, nel tentativo di rappresentare questo conglomerato – culturalmente eterogeneo – come un monolite, un unico “sistema politico-culturale” senza alcuna diversità o, per dirla con Ciliberto, senza alcun chiaroscuro che rivelasse contraddizioni e antinomie⁷.

Solo quando il pensiero latinoamericano ha maturato l’ipotesi che, per comprendere pienamente la propria identità, occorresse rivalutare quella tradizione screditata dalle tendenze positiviste e “liberali” dei secoli XIX e XX, si è assistito finalmente all’avvio di una notevole opera di recupero e traduzione delle fonti di Cinque e Seicento.

In questa nuova prospettiva, un notevole contributo nel tracciare una mappa bibliografica delle principali opere risalenti al periodo coloniale è stato

⁵ Si tratta della tesi bacellerato (*Tendencias intelectuales* que predominaron en el Perú, en el siglo XVII) di Felipe Barreda y Laos a cui sarebbe opportuno aggiungere quella di dottorato su *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Cfr. M. Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en Perú*, UNMSM, Lima 1963, p. 13.

⁶ Cfr. J. Prado, *Estado social del Perú durante la dominación española (Estudio histórico sociológico)*, Lima 1894 (II ed. Gil S.A., Lima 1941).

⁷ Cfr. il prologo alla terza edizione del lavoro di Barreda y Laos dove il curatore, Alberto Tauro afferma: «Semejante enfocamiento metodológico había adoptado Javier Prado, para presentar el Estado social del Perú durante la dominación española (1894) [...] proyectando las luces de la filosofía positiva y la sociología sobre la posición particular de estamentos y castas». (F. Barreda y Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima 1964, p. VII).

quello apportato da A. Palau y Dulcet con il *Manual del librero hispanoamericano* (1923-27), da Rubén Vargas Ugarte con la sua monumentale opera in cinque volumi, dal titolo *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero; Manuscritos peruanos del Archivo de Indias; Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima; Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América; Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*⁸; da Manuel Mejía Valera con il suo *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (1963), senza dimenticare l'importantissima *Bibliography of the philosophy in the Iberian Colonies* di Walter Bernard Redmond⁹, che costituisce ancora oggi, a una distanza di cinquant'anni dalla sua pubblicazione, un riferimento essenziale per formarsi un'idea complessiva della produzione filosofica del barocco coloniale. Ma vanno tenuti presenti anche gli apporti di studiosi che si sono concentrati prevalentemente sulla scolastica coloniale in ambiti geografici distinti: il contributo di J. D. García Bacca, che ha realizzato un'*Antología del pensamiento filosófico venezolano*¹⁰ e quello J. C. Torchia Estrada, dedicato ad una riflessione critica sulla *Filosofía en la Argentina*¹¹ – fermo restando che i diversi contributi della filosofia barocca, pur sorgendo in contesti così distanti, finiscono inevitabilmente per intrecciarsi, inducendo, chi si occupa di scolastica coloniale, a mantenere lo sguardo aperto sull'intero continente.

A partire dal contributo storiografico appena ricordato di Manuel Mejía Valera, possono essere avanzate quelle che sembrano essere tutt'ora alcune delle linee interpretative del pensiero scolastico coloniale. Se ci si domandasse quale sia il pensiero filosofico che caratterizza in maggior misura i primi anni

⁸ R. Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Biblioteca Peruana, Lima 1935; *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*, Biblioteca Peruana, Lima 1938; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima*, Biblioteca Peruana, Lima 1940; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de America*, Baiocco y Cia-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1945; *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, Talleres Gráficos San Pablo-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1947.

⁹ Cfr. W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian colonies of America*, Martinus Mijhoff, La Haya 1972.

¹⁰ J. D. García Bacca (ed.), *Antología del pensamiento filosófico venezolano. (Siglos XVII–XVII)*, Ed. del Ministerio de Educación, Caracas 1954.

¹¹ J. C. Torchia Estrada, *Filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, D.C. 1961.

dalla scoperta del Nuovo Mondo, probabilmente, si potrebbe rispondere il neoplatonismo rinascimentale di marca agostiniana che ha in José de Acosta e nella scuola gesuita i suoi riferimenti più importanti. Acosta costituisce, com'è noto, la figura iniziale di tutto l'ordinamento storico del pensiero filosofico sudamericano.

Tuttavia, a una prima analisi dei testi messi a disposizione, sembra che si tratti di un neoplatonismo secondo differenti prospettive: da una parte, infatti, s'intende perseguire la discussione di alcuni canoni del tomismo tradizionale, soprattutto attraverso il ricorso a Duns Scoto. Anzi è proprio a partire dal dialogo con il pensiero scotista che, come si vedrà, si origineranno alcuni tra i più importanti problemi filosofici attinenti alla società multiculturale del Nuovo Mondo.

Dall'altra parte, la corrente neoplatonica, specialmente di marca agostiniana, porterebbe a quell'ambito del pensiero utopico moderno che rimane una presenza costante nel dibattito culturale del Nuovo Mondo dall'inizio del XVI secolo, a partire, cioè, dal già citato José de Acosta e dalla sua *Historia natural y moral de las Indias* (1590) che si potrebbe definire, a buon diritto, come il primo manifesto di una "utopia andina" che, proprio per la mancanza di uno spazio pubblico nel quale stabilire consensi comunicativi e identità collettive, avverte la necessità di sviluppare un discorso che possa realizzare idee e spazi nuovi per l'intera società.

E tuttavia, questi due aspetti del neoplatonismo rinascimentale non riescono a dar conto dell'intera produzione filosofica del Nuovo Mondo. La nascita in America degli studi filosofici passa, infatti, anche da una rilettura della Seconda Scolastica spagnola e, in particolare, dell'opera di Francisco Suárez e della prima Scuola di Salamanca. Particolare importanza, in questa prospettiva, riveste l'ambito dei commenti alla metafisica e quello della filosofia morale e politica che possono essere compresi solo alla luce delle categorie proprie della scolastica spagnola: da quella di "ente" a quella di "diritto", a quella di "Stato" come "corpo morale e politico".

Come è noto, i due territori maggiormente influenzati nei primi due secoli di "scoperta" e "conquista" del Nuovo Continente, sono stati il Messico e il Perù, a cui poi in un secondo momento occorrerà affiancare il vasto territorio argentino, così come ricorda G. Furlong: «Per quel che riguarda la filosofia, il XVI fu il secolo del Messico, il XVII quello del Perù, e il XVIII secolo, quello

del territorio rioplatense»¹².

All'interno di questo paradigma storiografico emergono alcuni ambiti di ricerca filosofica che possono essere assunti in chiave antropologica e che dimostrano tutto l'interesse che il pensiero ha avuto nel suo relazionarsi con un mondo del tutto "estraneo" a quello fino ad allora conosciuto.

Questo è, tra l'altro, il motivo per il quale un autore come José de Acosta, naturalista e teologo, venga considerato come una delle menti più emblematiche ma anche più ascoltate e seguite del secolo XVI¹³, poiché ha saputo attingere al suo patrimonio culturale e conoscitivo al fine di poter facilitare non solo l'evangelizzazione ma anche l'istruzione delle popolazioni indigene, attraverso la redazione di libri e vocabolari nelle due lingue amerinde maggiormente diffuse allora come oggi: il quechua e l'aymara. Si pensi, a tal proposito, che la grammatica quechua, ad opera di Domingo de Santo Tomás del 1560, precede la redazione delle grammatiche italiane o inglesi. L'interesse dello studio delle lingue precolombiane portava con sé, infatti, una doppia funzione: da una parte, favorire la massima comunicazione nell'opera di evangelizzazione del cristianesimo e, dall'altra, dimostrare le doti culturali degli indios, la loro capacità di conoscenza della realtà secondo strutture linguistiche complesse¹⁴.

Ma al di là dell'ambito filosofico-linguistico su cui è già cospicua una letteratura secondaria che dà conto di ricerche accurate e approfondite¹⁵, sembra

¹² G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata (1536-1810)*, Editorial Guillermo Frajt Ltda, Buenos Aires 1952, p. 60.

¹³ Cfr. M. Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latino-America*, Zig-Zag, Santiago del Chile 1958, p. 59.

¹⁴ A tal riguardo, interessante risulta essere l'esperienza di Juli, un villaggio situato a 4000 metri, che è stato per anni considerato come l'esempio più emblematico delle missioni gesuite e che vede coinvolto personalmente Acosta. Cfr. F. Mattei-C. Casalini, *L'educazione dell'indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegno dei nativi peruviani*, «Studi sulla formazione», XVI, 2013.

¹⁵ Si veda, a tal proposito i lavori di D. Córdova Salinas, *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Edición de Lino Canedo, Washington 1957, p. 623; 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, e R. Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v,

utile soffermarsi su altri due ambiti di ricerca, quello filosofico-politico e filosofico-morale, che pur nelle loro differenze concorrono a disegnare un approccio al tema dell'alterità secondo canoni interscambiabili.

León Pinelo e il provvidenzialismo politico

Il dibattito sullo Stato, sulla sua origine divina e sulla società in quanto organismo ha da sempre costituito un topos importante della storiografia sul Nuovo Mondo. Secondo lo storico delle idee Miguel Maticorena Estrada «el organicismo, la metáfora del cuerpo político-social, o analogía orgánica, constituyó la base de la teoría del Estado y la sociedad en todo el período colonial de Latinoamérica»¹⁶ spiegando, poi, che un tale corpo può darsi nell'unione delle due repubbliche: la società spagnola da una parte e quella costituita dagli indios che sono il “piede della repubblica”. Questa metafora naturalista del potere politico soggiace a tutti i più importanti documenti fondativi all'indomani della conquista spagnola, a partire dall'Atto di fondazione della città di Cuzco (1534), passando per la *Historia natural y moral de las Indias de Acosta*, sino ai documenti in cui gli ultimi inca descrivono lo Stato nei termini di un organismo¹⁷: Túpac Amaru nel 1780 parlerà di “corpo politico” mentre Túpac Catari nel 1781 di «costituire un corpo tra indios e spagnoli»¹⁸.

Interessante, anche sul piano della storicità e del rimando a fonti europee significative, un secondo dibattito accesi all'indomani della conquista spagnola del Nuovo Mondo: vale a dire il carattere sacro del potere e la caratterizzazione dello Stato come incarnazione del “bene comune”. Come è noto, già a partire dal carattere sacro della società incaica o della origine evangelica della conquista sino alla tutela giuridica del regime delle *encomiendas* o della legge sull'idolatria, il discorso politico ha sempre cercato nella sacralità del

2014, pp. 299-14.

¹⁶ M. Maticorena Estrada, *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*, UNMSM, Lima 1974.

¹⁷ Cfr. M. Maticorena Estrada, *La metáfora organicista del “cuerpo” político-social en la historiografía de Latinoamérica*. Intervento presentato durante l'ottavo Congresso Nazionale di Filosofia, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1-5 agosto 2000).

¹⁸ Cfr. la *Colección Documental de la Revolución de Túpac Amaru*, tomo III. Lima 1981.

potere la sua giustificazione ultima, in modo da essere sottratto al controllo dell'intera comunità. Il testo di León Pinelo dal titolo già evocativo, *El Paraíso en el nuevo mundo*, rappresenta un esempio illuminante della sacralizzazione del potere politico. L'opera di Pinelo è il tentativo di dimostrare che il Nuovo Mondo e, il Perù in modo particolare, è senza dubbio una terra «señaladas por mano de Dios»¹⁹. Una terra, dunque, privilegiata dove tutto risulta essere meraviglioso e prodigioso in quanto direttamente investita della provvidenza divina. Ed è proprio a partire dal carattere provvidenziale del potere che si consolidano e sacralizzano tutte le forme di dominio coloniale, tanto da giustificare ogni manifestazione di obbedienza, di fedeltà e di schiavitù in quanto atti di fede e pietà cristiana²⁰.

Chiaramente tale *topos* servì a costruire le identità collettive da parte della élite politica legata alla corona di Spagna che ha rielaborato l'originale idea medievale così da poterla accogliere come strumento simbolico capace di articolare la convivenza difficile in una società multiculturale. A partire dal XVI secolo, la produzione letteraria di differenti testi storici di marca provvidenzialista ha operato una funzione doppia: da un lato ha avuto il compito di legittimare l'espansione territoriale spagnola, dall'altro è stata un'arma ideologica di controllo sociale sulle popolazioni indigene²¹.

All'interno di un panorama vastissimo che annovera alcuni tra i maggiori cronisti del Nuovo Mondo, da Antonio Herrera²² a José de Acosta²³, da Juan

¹⁹ Cfr. B. Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*, PUCP-IRA, Lima 1993, p. 121.

²⁰ A tale proposito si legga l'interessante studio di Carlos Lazo García, *Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato*, «Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales», UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, VIII, 12, 2004, pp. 203-12.

²¹ Come ci indica A. Gerbi nel suo *La disputa del nuevo mundo*, FCE, Mexico 1982, p. 165: «Pero su afirmación quedaba mejor asegurada aún en el plano de la política terrenal, porque convenía perfectamente a los defensores del buen derecho de España [...] los cuales podían sostener que las monarquías indígenas de México y del Perú habían alcanzado el máximo de su desarrollo, o que incluso habían iniciado su decadencia, en el momento en que llegaron los españoles para recoger su sucesión».

²² Antonio de Herrera (1549-1626) "Cronista Mayor" durante il regno di Filippo II e III, è autore della *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*

de Solórzano²⁴ al Inca Garcilaso²⁵, il *Paraíso* di León Pinelo (1590-1660), riprendendo il grande tema teologico-leggendario della collocazione del luogo adamitico, gioca un ruolo di cerniera tra la tradizione della prima generazione di cronisti con le successive. Come è noto, già nella prima fase, le narrazioni hanno assunto un ruolo decisivo di controllo delle informazioni che dovevano essere trasmesse e conosciute al di fuori del territorio delle terre del vicereinato spagnolo oltre mare. È singolare, infatti, appurare quanto siano tra di loro discordanti queste prime cronache: da una parte infatti, vi sono le voci ufficiali della Corona spagnola che incarica alcuni autori a redigere racconti “ufficiali” negando l’autorizzazione alla pubblicazione di talune cronache troppo inclini a una condanna severa dell’operato del governo spagnolo; dall’altra, vi sono testi indirizzati alla persuasione spirituale o alla strenua difesa degli interessi della classe nobile indigena. León Pinelo ricostruisce, all’interno della sua opera, il dibattito con ciascuno degli autori più importanti della cosiddetta “prima generazione” cercando di dar conto di un ordine cosmologico coerente, in una ricostruzione dei caratteri essenziali della seconda scolastica riguardo agli indios, alla loro natura e qualità. Seguendo Acosta, infatti, descrive come singolari le qualità specifiche della popolazione indigena americana, l’enorme varietà di popoli, lingue, idolatrie e usanze tribali: tutti *topoi* comuni nelle cronache ufficiali anteriori. Così come non fa eccezione il *Paraíso* di fronte all’enigma dell’origine dell’uomo indio: la necessità di stabilire nel

que llaman Indias Occidentales, che fu pubblicata in quattro tomi dal 1601 al 1615.

²³ José de Acosta (1540-1600) storico-naturalista gesuita, autore della *Historia natural y moral de las Indias* (1590) segnala che «Si guiaran su opinión por aquí, los que dicen que el Paraíso Terrenal está debajo de la Equinocial, aun parece que llevarán algún camino, no porque me determine yo a que está allí el Paraíso de los Deleites que dice la Escritura, pues sería temeridad afirmar eso por cosa cierta».

²⁴ Juan de Solórzano (1575-1655), giurista spagnolo, amico e mentore di Pinelo, nel suo testo *De Indiarum iure* – pubblicato in due parti nel 1629 e 1639 –, espone una lunga e completa descrizione della natura americana. Nel capitolo settimo del primo libro, Solórzano segnala che la natura e le condizioni delle Indie portano a pensare che si tratti del Paradiso terrestre quantunque sia impossibile ammetterlo senza leggerezza, visto che Dio ha deciso che rimanesse occulto all’uomo.

²⁵ Garcilaso de la Vega (1539-1616), primo scrittore indigeno di lingua spagnola, di lui si ricorda, tra l’altro, *Historia de la Florida y jornada que a ella hizo el gobernador Hernando de Soto* (1605) e *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas* (prima parte 1609; seconda parte, col titolo *Historia general del Perú*, 1616).

Nuovo Mondo il luogo biblico del Paradiso terrestre aveva enormi conseguenze da un punto di vista non solo esegetico, ma anche cosmologico e politico²⁶. E tuttavia, come conciliare tale origine divina con il diritto di dominio che la Spagna pretendeva su tali terre e popolazioni? Se, infatti, gli indios sono i discendenti più prossimi di Adamo risultava quanto meno rischiosa la legittimazione del potere politico su tale popolazione. E, tuttavia, è proprio la storia della salvezza così come viene esposta nel *Genesis* che offre a Pinelo una possibile soluzione che possa mettere al riparo la politica spagnola da ogni possibile attacco di lasciasiana memoria, elaborando un argomento di “depotenziamento” antropologico della popolazione indigena a lui coeva. È possibile, infatti, ammettere che la prima generazione degli uomini, creata da Dio e discendente diretta del primo uomo, ha avuto origine nel territorio americano, semplicemente a partire dagli edifici e monumenti preispanici che sono stati costruiti da questa generazione di uomini prima del diluvio universale. È questo evento biblico, dunque, che demarca la separazione tra l’uomo discendente di Adamo e la popolazione indigena attuale che è possibile sottomettere poiché non manca di una “signoria naturale” propria. Di qui la polemica tra Pinelo e Garcilaso sulla libertà della popolazione amerinda, che poggia le sue basi sullo statuto di “umanità” riconosciuta. Per il meticcio Garcilaso, infatti, gli indios possiedono un intelletto naturale tale per cui possono governarsi da soli senza l’aiuto degli spagnoli, mentre per Pinelo è difficile non poter constatare che al di là delle grandi opere di ingegneria civile, la popolazione indigena sembra avere scarsissime conoscenze scientifiche, anche se alcuni dei suoi più importanti interlocutori, Herrera e Acosta, avevano difeso la posizione del cronista criollo Garcilaso. E tuttavia, non è possibile neanche affermare che Pinelo sia un difensore radicale, come fa Sepulveda, della tesi sulla natura

²⁶ León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales yslas y tierra firme del Mar Oceano*, a cura di Raúl Porras Barrenechea, Torres Aguirre, Lima 1943, t. 1, p. 208: «Porque dar antes del Diluvio por habitados ambos continentes es casi imposible Los que suponen los primeros hombres en este [antiguo orbe] en él es forzoso que sitúen el Paraíso de donde salieron. Luego si probaremos que los hubo en aquel continente [americano] con indicios probables [...] será no poco favorable para nuestro intento. Demás que con él nos iremos entrando en la Historia natural y peregrina de aquel nuevo mundo que es el segundo fin de este comentario».

servile degli indios anche quando nella sua opera menziona la famosa frase aristotelica di quanti sono “servi per natura”. La sua posizione sembra invece ondeggiare tra una posizione propria della seconda scolastica di matrice salamanchiana, secondo cui ogni uomo possiede una sovranità naturale, e posizioni che difendono la tesi della schiavitù “storica” proposte da giuristi come Covarrubias²⁷.

Ma ciò che distingue la posizione di Pinelo da quelle più intransigenti e radicali di quanti si opponevano strenuamente a una qualunque sovranità del popolo indigeno e criollo, è il ricorso alla sacralizzazione dell'identità americana: nel trattare problemi di natura morale o giuridica, egli sviluppa una strategia di ridimensionamento del rigorismo morale cattolico a favore di una “morale di circostanza” molto vicina a quelle posizioni probabilistiche che saranno poste al centro del *Thesaurus Indicus* di Diego de Avendaño. Nel testo *Velos antiguos y modernos...*, Pinelo sostiene, infatti, che «la legge ha sempre due aspetti: quello della legge e quello dell'eccezione alla regola che indica fini, luoghi, tempi e altre circostanze [...] poiché le questioni morali solitamente variano nel tempo e si alterano tenendo conto di luoghi e occasioni differenti»²⁸.

In Pinelo, tuttavia, l'uso di tesi probabiliste risulta del tutto compatibile con il provvidenzialismo universale e teleologico del Nuovo Mondo. La realizzazione della volontà divina, infatti, possiede un differente livello ontologico rispetto all'agire dell'uomo limitato gnoseologicamente e moralmente. Ed è questo limite proprio del conoscere umano che ci obbliga a far ricorso al cor-

²⁷ Secondo Diego de Covarrubias, la schiavitù legale era un'istituzione di carattere storico, introdotta contro l'intenzione della natura, ma che è possibile immettere in un momento determinato della storia in base ai costumi o per consenso dei popoli e può essere eccezionalmente giustificata per la necessità e urgenza di reprimere l'ingiustizia e condannare i criminali. Si tratta pertanto di un postulato della ragione storica. La natura crea gli uomini tutti ugualmente liberi, ma non proibisce eccezionalmente che alcuni uomini siano fatti schiavi in ragione di una convenienza o di un bene generale per l'umanità. Cfr. D. Covarrubias a Leyva, *De Iustitia belli adversus Indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Madrid 1981, il volume *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, a cura di L. Robles, editorial Trotta, Madrid, 1992, e A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.

²⁸ L. Pinelo, *Velos antiguos en los rostros de la tapadas*, Centro de Investigaciones de Historia Americana de la Facultad de Filosofía y Educación, Santiago del Chile 1966, pp. 312, 328.

redo delle tesi del probabilismo. Da un lato, dunque, le sue tesi si fondano su di un sapere provvidenziale antico, una *prisca theologia* dal sapore ermetico; dall'altro le sue argomentazioni probabilistiche innestano, nell'agire morale, il libero arbitrio dell'uomo. In questo modo Pinelo riesce a salvaguardare l'impegno della Corona spagnola e la necessità di consacrare il lavoro provvidenziale imperiale e, insieme, di giustificare il carattere circostanziale delle continue modifiche alla consistente legislazione reale sul Nuovo Mondo²⁹.

Il probabilismo morale di Avendaño

Secondo Ballón Vargas, il dibattito che si sviluppa all'interno del pensiero morale, e ha nella dottrina morale del probabilismo il suo termine estremo, è quello che più di ogni altro ha evidenziato la conformazione di una comunità accademica in ambito filosofico e il registro pubblico delle sue discussioni³⁰. La cosa che sorprende è che tutti gli interlocutori sviluppano la propria attività critica all'interno di una comunità multiculturale che non possedeva un codice lessicale comune e che, quindi, potesse dare maggiori possibilità comunicative interculturali. Per altro anche il contesto politico e sociale della dominazione coloniale si collocava come un fattore avverso a ogni forma di dialogo costruttivo.

L'opera più rappresentativa di tale discussione è certamente il *Thesaurus Indicus* del gesuita Diego de Avendaño (1594-1688)³¹. Questo testo sembra

²⁹ A tal proposito cfr. L. Pinelo, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos que se requieren para las Indias Occidentales*, Madrid 1630, ff. 94-96: «La trigésima de las Nuevas Leyes [...] prohibió el encomendar indios, siendo sus motivos fuertes y verdaderas razones [...] por lo cual se sigue, que esta ley fue justa, pía, conveniente y necesaria [...] Después, por otras leyes Reales no menos justas se revocó esta ley [...] Respondiendo pues a la duda propuesta, entro con la regla, que nos enseña a distinguir los tiempos, para concordar los derechos i con ella, aunque la ley nueva, i las que después se publicaron, parezcan, i sean contrarias fueron justas todas [...] i iusta la ley como conveniente y necesaria para aquellos tiempos».

³⁰ Cfr. l'introduzione a *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: Siglos XVII y XVIII* (Selección de Textos, Notas y Estudios), Ballón Vargas José Carlos (ed.), Universidad Científica del Sur, Fondo Editorial, 2011, p. 120.

³¹ Il *Thesaurus Indicus* è composto da sei volumi. I primi due volumi costituiscono la parte cen-

essere centrale all'interno del panorama di studi sul pensiero filosofico-giuridico del XVII e XVIII secolo. Da un'analisi dei registri dei libri posseduti nelle biblioteche dei collegi dei gesuiti, negli anni immediatamente precedenti la loro espulsione, il *Thesaurus Indicus* è una delle opere più lette e maggiormente presenti³². E tuttavia, la posizione dottrinale di Avendaño sembra aver provocato la stessa condanna della dottrina del probabilismo nel VI Concilio Limense, e ha rappresentato anche uno dei fattori scatenanti dell'espulsione della compagnia di Gesù nel 1767, accusati di approvare il "regicidio".

Come è noto, la teoria del probabilismo consiste nel trasferire nella sfera dell'opinabile la gran parte dei giudizi morali, generando – secondo i suoi detrattori – un evidente errore dovuto al conseguente relativismo morale e alla riduzione della sfera della certezza morale alle circostanze in cui l'atto morale si origina. Ed è proprio tale aspetto che lo rende così attraente all'interno di quelle comunità interculturali nate nel Nuovo Mondo cui mancava un codice di comportamento unico e riconosciuto. Avendaño chiamerà questa posizione "morale di situazione". Ad esempio, nel Titolo I (n. 12) il gesuita peruviano manifesterà la sua contrarietà verso la liceità delle norme che obbligano gli indios al lavoro nelle miniere, nella misura in cui una norma del genere implica la schiavitù ed è contraria alla natura dell'indigeno³³. La sua opinione si dice più probabile perché si basa su argomentazioni tratti dalla natura (probabilità intrinseca) e su argomentazioni desunte da probabilità esterne alla natura (la vita e la salute dell'indigeno). Al contrario, la tesi contraria si basava solo su argomenti di autorità (argomenti, comunque, di probabilità estrinseca). Tuttavia, anche l'argomentazione "per autorità" rimane un'opinione probabile

trale dell'opera, e sono stati pubblicati a Amberes nel 1668. Successivamente sono stati pubblicati gli altri quattro volumi dal titolo *Actuarium Indicum* che completano l'opera, e rispettivamente negli anni 1675, 1676, 1678 e 1686.

³² Nel 1969 all'interno di un lavoro di tesi di baccellierato Manuel Burga Díaz, nel suo *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*, ha registrato circa 82 esemplari del *Thesaurus*, collocando Avendaño tra i 40 autori più frequenti nel panorama bibliografico peruviano, al pari di Platone, Aristotele, Agostino e Suárez.

³³ D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. I, cap. 12: «Minerisne effondiendis possint Indi, talem non meriti poenam, sine labe culpe lethalis addici».

e, pertanto, eleggibile; non si tratta di una fallacia, ma di un'opinione meno probabile rispetto a quelle che argomentano probabilità intrinseche.

Lo stesso procedimento viene utilizzato per esaminare i casi di nepotismo reale che sono in conflitto con l'elezione del Consiglio delle Indie³⁴. Anche se la legge non permette al Re o al Viceré di scegliere i funzionari cui affidare incarichi specifici, perché vengono eletti direttamente dal Consiglio, tuttavia, un loro possibile suggerimento non impedirebbe, secondo Avendaño, la libera scelta da parte del Consiglio, perché intenzione del Sovrano è solo quella di "dirigerla". Un altro caso analogo riguarda la proibizione per il Viceré di ricevere regali preziosi dai suoi sudditi. Anche in questo caso Avendaño, prendendo spunto da Francisco Suárez, suggerisce di non considerare questo evento soltanto nei termini di un atto di corruzione, poiché vi sono casi nei quali un regalo viene compiuto in vista di un'utilità più grande, vale a dire, quando esso non realizza un beneficio personale ma un bene per la comunità³⁵.

Da tali esemplificazioni si può facilmente evincere quanto il tentativo di Avendaño sia del tutto contrario a un'applicazione astratta di un imperativo categorico universale, a favore di un esame analitico delle circostanze che pertengono all'atto morale. Si tratta, come dice Muñoz Garcia non tanto di «studiare i principi che occorre applicare a ogni caso, quanto di studiare i casi stessi nei quali occorre adottare i principi». In questo modo, tutta la morale si trasforma in un «recetario práctico»³⁶. E tuttavia, una tale dottrina mal si coniugava con un potere coloniale tendente al rigorismo giuridico e morale. Di qui l'accusa di "lassismo" con cui verrà stigmatizzato il probabilismo e condannato nel già ricordato Concilio di Lima³⁷.

³⁴ D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. I, cap. IX, n. 88: «Sed nihilominus dici potest etiam tunc certitudinem Regis esse maiorem, quia est experimentalis, quod non habet alia respectu ipsius, licet talis sit respectu aliorum. Cum dici item possit, etiam stante aequalitate notitiae, posse Regem familiari suo gratificari, quia alius a Consilio propositus, postea poterit simili aut meliori officio donari; iuxta valde probabilem sententiam eorum, qui dicunt, minus dignum posse in dicto casu praeferrí».

³⁵ D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, cit., tit. III, cap. IV "An Proreges Jndici munera possint accipere", in part. n. 32-35.

³⁶ A. Muñoz Garcia, *Introducción a D. de Avendaño, Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001, p. 43.

³⁷ Sull'intero dibattito si veda il testo di Francisco Alvarez, pubblicato nel 1772, *Idea sucinta del probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia. El examen*

Tuttavia, questa posizione di “accomodamento” morale non fa del gesuita di Segovia, *tout court*, un antesignano dell’idea dell’altro così come vorrebbe la critica postcoloniale nella sua accusa pregiudiziale di un Occidente etno-centrico, quanto un difensore degli indios nativi contro gli abusi perpetrati dagli spagnoli³⁸. Si tratta, dunque, di enfatizzare l’umanità degli abitanti del Nuovo Mondo, di raccomandare il battesimo non come meccanismo di legittimazione del potere coloniale, quanto piuttosto per affermare ancora una volta l’identità di genere tra l’europeo e l’indio e la preoccupazione per la salvezza della sua anima. In una posizione intermedia tra “cesarismo” e teocrazia, Avendaño postula forme politiche intermedie che possano essere compatibili con una società multiculturale, salvaguardando gli indigeni dai possibili abusi che ricevevano anche dal potere ecclesiastico oltre che da quello civile³⁹. Un sistema politico che permettesse agli indigeni alcune esenzioni ma che delegasse anche il sistema di difesa al conquistatore spagnolo che aveva, di fatto, spogliato di qualunque capacità militare il popolo nativo, sottomettendolo al suo potere politico. Paradossalmente una difesa affidata a un popolo straniero non fa che intensificare il controllo sulla popolazione conquistata. Avendaño sa bene che questo è prezzo che gli indios devono pagare per poter vivere senza essere oggetto di violenze continue. Certo, per il gesuita l’indio non è mai un “tu” al quale riferirsi: anche nella riflessione più protettiva delle esigenze della popolazione nativa – come nel caso del titolo XI del *Thesaurus Indicus* dove si discute della cedola reale del 1593 in base alla quale se un indio veniva oltraggiato e ingiuriato da uno spagnolo, quest’ultimo era passibile di una pena maggiore⁴⁰ – Avendaño pensa all’indio come a un “lui”, qualcuno da difendere e da proteggere, ma sempre in una prospettiva a distanza. I nativi sono

crítico de las razones que lo establecen y un resumen de los argumentos que lo impugnan.

³⁸ Del resto, sarebbe totalmente antistorica la considerazione che l’incontro con l’alterità nel XVI e XVII secolo possa essere avvenuto seguendo riflessioni che nulla hanno a che fare con la modernità allora appena accennata.

³⁹ Su tale argomento, cfr. il saggio di A. Muñoz Garcia su *Diego de Avendaño y la escavitud colonial africana*, («Revista de filosofía», 56, 2007, pp. 133-62), nel quale si discute dell’usanza da parte dei vescovi di far uso di schiavi nelle loro diocesi.

⁴⁰ Cfr. sull’argomento, F. Cuenca Boy, *El castigo de las injurias causadas a los indios. Una página característica de Diego de Avendaño*, «Cuadernos de Historia del Derecho», 19, 2012, pp. 9-25.

un “lui” che dev’essere difeso, ma mai in un confronto alla pari. I nativi non diventano un “tu”: dipendono da noi, dall’intervento dell’europeo che ha il compito di salvarli e difenderli, addirittura di rappresentarli, e questo per l’incapacità che gli indios hanno di poter assumere da soli il compito della loro condizione. Nella relazione “io-lui”, l’altro è sempre ridotto a una cosa, non ha volto, un volto personale, bensì è il volto astratto di un “lui” che può essere, indifferentemente, inca o azteco, parlare il quechua o l’aymara, senza alcuna distinzione. La difesa degli indigeni proposta da Avendaño ha, dunque, il fine implicito di riprodurre il potere acquisito, di concettualizzare un mondo unito sotto un’unica ala protettrice, di permettere un’unica forma giuridico-politica che sopprima diversità e differenze in una relazione che è insieme riconoscimento e disconoscimento.

Probabilismo e provvidenzialismo costituiscono, dunque, nella versione qui presentata, due facce che conducono a un medesimo punto di osservazione che sia nella prospettiva di Pinelo che in quella di Avendaño, guardando alla identità di un popolo nuovo, multiculturale e multietnico, salvaguardano le istanze della politica spagnola in un clima di reciprocità riconosciuta, pur nelle differenze e distanze di ceto sociale e posizione culturale.

BIBLIOGRAFIA

- «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 17, 2017, a cura di C. Esposito e M. Lamanna.
- ALVAREZ F., *Idea sucinta del probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia. El examen crítico de las razones que lo establecen y un resumen de los argumentos que lo impugnan*, 1772.
- BALLÓN VARGAS J. C., *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía», 60, 2008.
- BARREDA Y LAOS F., *Tendencias intelectuales que predominaron en el Perú, en el siglo XVII*, (tesi bacellierato), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1909.
- , *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima 1964.
- BURGA DÍAZ M., *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*, (tesi bacellierato), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1969.
- CASSI A., *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- CILIBERTO M., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- CÓRDOVA SALINAS D., *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Edición de Lino Canedo, Washington 1957.
- COVARRUBIAS A LEYVA D., *De Iustitia belli adversus Indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Madrid 1981.
- CUENA BOY F., *El castigo de las injurias causadas a los indios. Una página característica de Diego de Avendaño*, «Cuadernos de Historia del Derecho», 19, 2012.
- DURAND FLORES L., *Colección Documental de la Revolución de Túpac Amaru*, tomo III. Lima 1981.
- FURLONG G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Rio de La Plata (1536-1810)*, Editorial Guillermo Frajt Ltda, Buenos Aires 1952.
- GARCÍA BACCA J. D. (ed.), *Antología del pensamiento filosófico venezolano. (Siglos XVII–XVIII)*, Ed. del Ministerio de Educación, Caracas 1954.
- DE AVENDAÑO D., *Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001.

- GERBI A., *La disputa del nuevo mundo*, FCE, Mexico 1982.
- GÓMEZ L. M., *Suárez y las raíces espirituales del Barroco español* in «Cuadernos Salmantinos de filosofía», 16, 1989.
- GUY A., *La philosophie baroque chez Fray Luis de Leon, Suárez e Gracian* in «Baroque: Revue Internationale», 7, 1974.
- HOFMEISTER PICH R., *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work, and Logic*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIV, 2012.
- , *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568-1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in «Quaestio», v, 2014.
- LAZO GARCÍA C., *Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato*, «Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales», UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales, VIII, 12, 2004.
- KEMPF MERCADO M., *Historia de la filosofía en Latino-America*, Zig-Zag, Santiago del Chile 1958.
- LAVALLE B., *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*, PUCP-IRA, Lima 1993
- MATICORENA ESTRADA M., *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*, UNMSM, Lima 1974.
- , *La metáfora organicista del “cuerpo” político- social en la historiografía de Latinoamérica*. Intervento presentado durante l'ottavo Congresso Nazionale di Filosofia, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1-5 agosto 2000).
- MATTEI F.-CASALINI C., *L'educazione dell'indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegno dei nativi peruviani*, «Studi sulla formazione», XVI, 2013.
- MEJIA VALERA M., *Fuentes para la historia de la filosofía en Perú*, UNMSM, Lima 1963.
- MUÑOZ GARCIA A., *Introducción* in D. de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Eunsa, Navarra 2001.
- , *Diego de Avendaño y la escavitud colonial africana*, «Revista de filosofía», 56, 2007.
- PALAU Y DULCET A., *Manual del librero hispano-americano; inventario biblio-*

- gráfico de la producción científica y literaria de España y de la América latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Librería anticuaria, Barcelona 1923-27.
- PINELO L., *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologetico, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales yslas y tierra firme del Mar Oceano*, (a cura di) R. Porras Barrenechea, Torres Aguirre, Lima 1943.
- , *Velos antiguos en los rostros de la tapadas*, Centro de Investigaciones de Historia Americana de la Facultad de Filosofía y Educación, Santiago del Chile 1966.
- , *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i casos que se requieren para las Indias Occidentales*, Madrid 1630.
- PRADO J., *Estado social del Perú durante la dominación española (Estudio histórico sociológico)*, Lima 1894 (II ed. Gil S.A., Lima 1941).
- REDMOND W. B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian colonies of America*, Martinus Mijhoff, La Haya 1972.
- ROBLES L., (a cura di) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, editorial Trotta, Madrid, 1992.
- VARGAS UGARTE R., *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Biblioteca Peruana, Lima 1935.
- , *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*, Biblioteca Peruana, Lima 1938.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de Lima*, Biblioteca Peruana, Lima 1940.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de America*, Baiocco y Cia-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1945.
- , *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, Talleres Gráficos San Pablo-Biblioteca Peruana, Buenos Aires 1947.
- TORCHIA ESTRADA J. C., *Filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, D.C. 1961.
- VERNA C., *Dalla “Nuova Spagna” alla “Ciudad de los Reyes”: una prospettiva sulla Scolastica coloniale*, «Intersezioni», 37, 2017.