



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

*Utopías y experiencias de alteridad.*  
*Misioneros dominicos en el siglo XVI en la Nueva España*

**Tesis que para optar por el grado de Doctora en Estudios  
Latinoamericanos**

PRESENTA:  
**Araceli Mondragón González**

TUTOR:  
**Dr. Adolfo Malvagni Gilly**  
**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM**

COMITÉ TUTOR:  
**Dr. Gerardo de la Fuente Lora, FFyL UNAM**  
**Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, CEIICH, UNAM**  
**Dr. Francisco Quijano Velasco, IHH, UNAM**  
**Dr. Mario Ruíz Sotelo, FFyL, UNAM**

Ciudad Universitaria, CDMX, junio de 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Índice

<b>ÍNDICE</b>	<b>2</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN.</b>	<b>6</b>
I. ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	6
II. ITINERARIO	12
II. CONSIDERACIONES HISTÓRICAS	15
<b>CAPÍTULO I. ASCESIS, MÍSTICA Y ESPÍRITU RECOLETO: FRAY DOMINGO DE BETANZOS, SU EXPERIENCIA DE AMÉRICA Y DE LOS OTROS.</b>	<b>21</b>
1.1 LA BÚSQUEDA DE LA ÍNSULA INTERIOR: LA VIDA DE DOMINGO DE BETANZOS.	21
1.2 EL PROYECTO MÍSTICO-ASCÉTICO: LA VIDA COMO BATALLA INTERIOR.	52
1.3 EL PROYECTO MONÁSTICO EN AMÉRICA: EL SUJETO ASCÉTICO FRENTE A LA ALTERIDAD EXÓTICA.	64
<b>CAPÍTULO II. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y EL DERECHO INTERNACIONAL: FRANCISCO DE VITORIA Y EL SUJETO UNIVERSAL MODERNO.</b>	<b>78</b>
2.1 FRANCISCO DE VITORIA Y LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA ESCUELA DE SALAMANCA.	78
2.2 LA ESCUELA DE SALAMANCA, LOS ORÍGENES DEL DERECHO INTERNACIONAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO JURÍDICO UNIVERSAL.	109
2.3 EL DERECHO, LA COMUNIDAD ILUSORIA Y EL SUJETO ABSTRACTO-UNIVERSAL FRENTE A LA COLONIALIDAD Y EL OTRO SUJETO HISTÓRICO-CONCRETO.	127
<b>CAPÍTULO III. EL PROYECTO CRÍTICO-UTÓPICO: JULIÁN GARCÉS Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, HISTORIAS DE UTOPISMOS Y UTOPIÁS.</b>	<b>141</b>
3.1 UTOPISTAS Y UTÓPICOS: JULIÁN GARCÉS Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.	141
3.2 EL PROYECTO CRÍTICO-UTÓPICO: ENTRE <i>EL DORADO</i> Y LA <i>EDAD DE ORO</i> .	175
3.3 DEL “DESCUBRIMIENTO” DEL MISMO AL ENCUENTRO CON EL OTRO. UTOPIÁS Y SUBJETIVIDAD.	187
<b>DE VIEJOS, NUEVOS Y POSIBLES MUNDOS. A MANERA DE CONCLUSIÓN</b>	<b>206</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA:</b>	<b>213</b>

# Agradecimientos

Cuando se presenta un trabajo que nos ha llevado varios años, el pasaje de los agradecimientos se torna un terreno escabroso y lleno de claroscuros que nos provoca, a la vez, emociones encontradas de gozo y temor. En el camino siempre hay pérdidas y ganancias y no se puede pensar en lo aprendido y lo encontrado sin echar de menos situaciones lugares y personas, así como rememorar sus ausencias.

En mi caso, comencé esta aventura con mis personajes del siglo XVI con la orientación del Dr. Bolívar Echeverría y la asistencia a sus magníficos seminarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y, aunque quizá resulta redundante porque la presencia de su legado teórico es evidente en estas páginas, quiero reconocer explícitamente su influencia en el andamiaje conceptual en que me apoyo para la tipología que propongo, sobre todo su propuesta de los *ethe* históricos y la comprensión de la cultura como una codificación que los seres humanos gestionan históricamente y que abarca dimensiones materiales y simbólicas. Una influencia innegable es también el haber contado por años con la amistad, sabiduría y orientación de fray Luis Ramos O.P. quien fue, sin duda, determinante en aquella curiosidad que se tornó pasión por algunos personajes dominicanos en el contexto de la primera evangelización. Un trecho importante de la investigación fue acompañada también por los comentarios de Francisco Fernández Buey quien, además, me recomendó textos clave que sirvieron de pistas para descubrir los secretos que me proponía develar en las personalidades de los frailes que figuran en este texto.

En el camino también hubo pérdidas de otras personas amadas y entrañables a quienes les habría gustado estar a mi lado en la conclusión de este trámite que se convirtió en un reto de vida. Pienso especialmente en mi padre que trascendió hace casi cuatro años y en Carlos Humberto, quien fue compañero de vida y que partió hace más de una década; sin embargo ambos lazos están instalados en uno de esos bucles de tiempo que constantemente conjuran las ausencias, en este sentido debo reconocer que su apoyo y cariño se encuentra latente en mi trabajo y fue una motivación en los momentos difíciles, sobre todo cuando me sentí perdida en medio de alguna tormenta bajo el riesgo del naufragio.

Por otra parte, el apoyo y amor constante de mi familia, mi madre Carmen; mi hermana Adriana y mi sobrina Karla han sido soporte constante de mis andanzas por la academia y por la vida. Es incuestionable también la fraternidad y sororidad de amigos y amigas que han acompañado, aún sin saberlo, estas aventuras en el siglo XVI y cuya enunciación prefiero declinar por temor a alguna torpeza, olvido u omisión. En verdad, conservo en mi corazón cada momento entrañable: triste o alegre, sosegado o festivo, en calma o tormentoso; en fin, cada momento en que amigas y amigos, con su acompañamiento, confianza, escucha y consejos abonaron el terreno para que estas páginas germinaran y dieran frutos.

Quiero también expresar infinita gratitud a los integrantes de mi comité tutorial: el Dr. Gerardo de la Fuente por su paciencia de años y sus observaciones críticas; al Dr. José Gandarilla por las pertinentes sugerencias bibliográficas y las pistas que, sin duda, enriquecieron esta investigación; al Dr. Mario Ruíz por las observaciones y orientaciones que me permitieron precisar detalles históricos sobre los cuatro personajes pero, sobre todo, respecto a Bartolomé de las Casas, personaje en el que se ha detenido e indagado con aportes que abren nuevos horizontes para una lectura desde nuestro tiempo; al Dr. Francisco Quijano por aceptar con entusiasmo y generosidad leerme y hacer observaciones desde su conocimiento innovador sobre el humanismo republicano del siglo XVI y especialmente sobre la Escuela de Salamanca.

Muy especialmente quiero reconocer los consejos de mi tutor principal y maestro, el Dr. Adolfo Gilly, para quien no son suficientes las palabras ante el empeño, el compromiso y el ejemplo de vida para educar a varias generaciones entre las que tuve el privilegio de estar y ser parte de *la tropa* de nuestro entrañable *Capitán*.

Y como suele suceder, después de agradecer, viene el deslindar a todas las personas que acompañaron, que sugirieron, que asesoraron e incluso que inspiraron la investigación, respecto de cualquier desatino, desmesura o desvarío de la autora.

*Yo que sentí el horror de los espejos  
no sólo ante el cristal impenetrable  
donde acaba y empieza, inhabitable,  
un imposible espacio de reflejos*

*sino ante el agua especular que imita  
el otro azul en su profundo cielo  
que a veces raya el ilusorio vuelo  
del ave inversa o que un temblor agita*

*Y ante la superficie silenciosa  
del ébano sutil cuya tersura  
repite como un sueño la blancura  
de un vago mármol o una vaga rosa,*

*Hoy, al cabo de tantos y perplejos  
años de errar bajo la varia luna,  
me pregunto qué azar de la fortuna  
hizo que yo temiera los espejos.*

*Espejos de metal, enmascarado  
espejo de caoba que en la bruma  
de su rojo crepúsculo disfuma  
ese rostro que mira y es mirado,*

*Infinitos los veo, elementales  
ejecutores de un antiguo pacto,  
multiplicar el mundo como el acto  
generativo, insomnes y fatales...*

Jorge Luis Borges, *Los espejos*

# Introducción.

## i. Algunas consideraciones teórico-metodológicas

Visitar algunos momentos históricos es como andar sobre lugares más o menos concurridos pero siempre en diferentes contextos de la o el paseante, a diferentes horas, con juegos de luces y sombras distintos, con climas diversos, con cambios en el paisaje y, por supuesto también con diferentes ánimos, perspectivas, experiencias e incluso con cambios de anteojos que repercuten en la manera en que se plantea un diálogo intergeneracional entre pasado y presente.

En este sentido, en las ciencias sociales se insiste mucho en poner atención a la relación entre el investigador y el «objeto de estudio» y en la necesidad de poner en práctica operaciones metodológicas que procuren sistematicidad y objetividad, así como procedimientos que permitan una valoración crítica de las fuentes. Además, en el caso de los estudios de otras épocas, es imprescindible analizar los procesos sociales en la especificidad de su contexto a partir de sus condiciones materiales, simbólicas y culturales.

Sin embargo, es preciso enfatizar que este rigor metodológico no diluye del todo la subjetividad de la persona que investiga, en la medida en que se trata de una suerte de conversación entre presente y pasado donde ya la elección del tema de estudio está motivada por necesidades –de toda índole-, y que se plantean no sólo desde el presente inmediato, sino que también están influenciadas por expectativas y anticipaciones de futuro. Por esta razón algunas autoras y autores insisten, con bastante razón, en la necesidad de especificar el «lugar de enunciación» como un primer paso para entender cómo y desde dónde se mira y en consecuencia definir el espacio epistémico desde el cual se comprende e interpreta.

En este sentido y en lo que tiene que ver con la formación disciplinaria, comienzo por aclarar que este trabajo no es un estudio histórico *strictu sensu*, -aunque se ocupe de un periodo histórico específico-, se trata más bien de un acercamiento que pretende analizar a partir de un andamiaje teórico que corresponde sobre todo a la teoría sociológica y a la filosofía política a partir -no sólo, pero sobre todo- de intelectuales marxistas, particularmente en lo que corresponde al análisis de la construcción del tiempo social, a la

conformación de los principios y límites que configuran un orden del mundo en una época determinada.

A todo orden social y político le corresponde un universo simbólico, una forma de ser o estar en el mundo, tal como nos muestra Bolívar Echeverría, lo político no se reduce a la política formal; sino que tiene que ver con una noción amplia de *polis*, de cómo una comunidad política se con-forma (se da forma) a través de múltiples procesos sociales, tanto en el tiempo ordinario (el de las instituciones y la cotidianeidad) como en la irrupción del tiempo extraordinario (el de las revoluciones, los grandes cambios e incluso el de la fiesta, el juego, los rituales). Así utilizaremos el concepto de *ethos* histórico como “principio de organización de la vida social y de construcción de mundos de la vida”.<sup>1</sup>

Por otra parte, a lo largo del texto, se recurre constantemente a la memoria colectiva y la anticipación utópica como claves de interpretación en la construcción de lazos intersubjetivos, ya sea de identidad o afinidad, de diferencia o de conflicto. Las formas y los contenidos en el ejercicio de la memoria o de la proyección utópica implican luchas, tanto cotidianas como extraordinarias, que van definiendo las relaciones de poder, la legitimidad y la hegemonía en un grupo, en una clase social o en una comunidad política.

De acuerdo con lo anterior, en lo que tiene que ver con la postura historiográfica desde donde nos ubicamos en las posibles lecturas del pasado, partimos de una noción crítico-utópica del tiempo social en el sentido blochiano y benjaminiano, de manera que debemos considerar al menos dos cuestiones esenciales: 1) que el pasado no es algo muerto o «cósico», completamente cerrado o acabado, ya que implica y se involucra con procesos abiertos que tienen repercusiones en el presente o que desde el presente se reactualiza como herencia y memoria colectiva en procesos abiertos y en constante disputa; 2) que la interpretación de la historia desde el presente no es una relación sujeto-objeto en un sentido fetichizado o cosificado; sino una relación dialógica donde las partes interactúan interpellando y resignificando la una a la otra.

Es importante también tomar en cuenta que en esta investigación las utopías son recuperadas en dos niveles: 1) como concepto central del tema y objeto de estudio (las utopías en un nivel histórico-concreto) 2) como categoría de análisis y clave hermenéutica

---

<sup>1</sup> Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México, Era, p. 162.



para una lectura crítica de la historia como un entramado de procesos abiertos y en devenir. Para este propósito retomamos como eje articulador el concepto de utopía de Ernst Bloch como una herramienta de análisis e interpretación que por sus posibilidades de abstracción y concreción histórica nos permite generalizar o particularizar, tanto sincrónica como diacrónicamente y, sobre todo, comparar los distintos proyectos políticos de evangelización en sus principales rasgos sociopolíticos, estéticos, antropológicos e histórico-temporales.

Y, así como las utopías y las experiencias de alteridad tienen que ver directamente con la construcción del tiempo y el espacio, queremos afirmar que las dos coordenadas están sujetas a una construcción social, en la medida en que están determinadas por la configuración de las relaciones políticas y la división de clases y están marcadas por improntas culturales, artísticas y simbólicas. El tiempo social y el espacio sociales son, como ya hemos señalado, campos en disputa que involucran relaciones de poder, de dominación pero también de resistencia donde las diversas clases y grupos sociales se encuentran en una pugna por construir memorias, anticipaciones e identidades.

No debemos olvidar que las propias ideas de modernidad y universalidad están ligadas a la imposición de la historicidad y científicidad europea sobre los pueblos colonizados en el siglo XVI. Así, la construcción de la temporalidad y la espacialidad que se universalizan y se imponen desde Europa, no sólo forman parte de ciertas coordenadas para leer e interpretar los procesos sociales; sino que se configuran como mecanismos de dominación colonial y son claves en la consolidación de la modernidad capitalista<sup>2</sup> como modelo civilizatorio hegemónico en el emergente sistema mundial.

Y son precisamente estas coordenadas de tiempo y espacio, esenciales a la conformación y consolidación de lo que llamamos modernidad, a las que hace alusión Marshall Berman<sup>3</sup> cuando afirma que la época moderna es ante todo una *experiencia*, una forma socialmente establecida de vivenciar el tiempo y el espacio que determinará todas las actividades humanas, desde las formas económicas y sociales, hasta aquellas intelectuales, artísticas y culturales.

---

<sup>2</sup> Gruzinski, Serge (2021). *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>3</sup> Berman, Marshall (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI.

Por otra parte, en las narraciones históricas suelen retomarse personajes concretos donde, de alguna manera, encarna el espíritu de las épocas. Incluso desde la construcción de memorias e imaginarios colectivos, diversos actores políticos y movimientos sociales suelen elegir personajes paradigmáticos que los representan. Y aquí también recurriremos al recurso de ejemplificar con personajes emblemáticos para explicar cómo, aun dentro de una misma orden religiosa, en ese momento extraordinario y de efervescencia de posibilidades de transformación histórica que fue el siglo XVI, surgieron distintos proyectos de evangelización que implican también formas diversas de construir la temporalidad, de transformar el espacio social y de construir la imagen de un otro radical (el indio) ante el cual también se replica, se refleja, se reconstruye o se deconstruye la propia subjetividad.

En lo que tiene que ver con estos procesos de subjetivación, de configuración de identidades y de relación con alteridades, en el terreno teórico recuperamos algunas ideas y conceptos de Emmanuel Lévinas y en un nivel histórico concreto nos acercamos a los análisis de autores como Tzvetan Todorov, Carmen Bernard, Serge Gruzinski, Antonio García Rubial, Enrique Semo o Rubén Dri, entre otros.

Cabe señalar que estos caminos de utopías y estas experiencias de alteridad impactan directamente en el sentido de las historias latinoamericanas, en la medida en que en nuestro continente persisten condiciones de organización social, de luchas de clase y de jerarquización racial que son resultado de los procesos que aquí nos ocupan. La marginación de comunidades originarias, la exclusión, el racismo e incluso el sistema patriarcal que imperan en nuestra región, tienen origen en los procesos de invasión del continente que permitieron la acumulación originaria del capital, la consolidación de la modernidad y la organización del sistema económico global.

Respecto a este último punto hay un debate sobre el punto de arranque de la modernidad al que diversos intelectuales ubican históricamente al menos con tres siglos de diferencia: hay quienes se pronuncian por el siglo XVI como el momento de la acumulación originaria y de la globalización geográfica del mundo; otros ubican a la Revolución Industrial como punto de inicio para la conformación de una red global que conecta los procesos productivos y el comercio a nivel planetario; hay otros que se pronuncian en la primacía de la Razón que se

consolidó en la Ilustración y otros prefieren el momento de modernidad política y ciudadana que se expresó en la Revolución Francesa.

Sobre este tema, al igual que la mayoría de intelectuales latinoamericanos, considero que la modernidad y el sistema global están vinculados a la invasión de América y a la extracción de sus riquezas en las que no sólo los metales sino también el trabajo humano fueron fundamentales. Comparto la idea de que es en este momento cuando se configura un sistema mundial y una primera globalización, donde no sólo comienzan intercambios mercantiles que habrán de impactar en las formas de reproducción de la vida de distintas regiones; sino que también se darán intercambios tecnológicos, ecológicos e incluso epidemiológicos que impactarán en el crecimiento, decremento o en las formas de la composición demográfica alrededor de todo el mundo. Esta visión de la totalidad nos permite ubicar la época moderna como un cúmulo de procesos que implican la modernización de todo el mundo aunque de manera desigual. En la emergente organización capitalista desde el siglo XVI hay una división social del trabajo que va configurando regiones comerciales, regiones financieras, regiones productoras de materia prima y una organización asimétrica que se finca en formas mixtas donde conviven trabajo asalariado y trabajo esclavo o servil, pero todas orientadas a las necesidades de consolidación y reproducción del capital.

No abundaré mucho en el tema, ya que rebasa los propósitos de este trabajo, pero quiero señalar que hay investigaciones que prueban la interconexión regional a nivel global en procesos que van del siglo XVI al siglo XVIII y que permiten explicar no sólo el desarrollo exitoso del capitalismo industrial del siglo XIX en algunas regiones; sino que éste sería imposible sin el “atraso” de otras regiones que en la división internacional del trabajo resultaron las proveedoras de materias primas y de trabajo menos especializado y mal pagado o incluso no pagado. Y no es casualidad que las regiones con menos desarrollo industrial hayan sido precisamente aquellas sometidas a la dominación colonial. En este sentido, señalan Hausberger e Ibarra:

... fue característico para la temprana globalización del siglo XVI a XVIII, que –aunque conectaba en forma irreversible grandes partes del globo- no solamente nivelaba algunas diferencias sino que justamente creaba nuevas, a

partir de una división global de funciones y trabajo. De esta manera, formas tradicionales de producción, incluyendo la economía de subsistencia, seguían funcionando no sólo en yuxtaposición, sino en compleja interacción con los estrechos sectores de producción dirigida al mercado.<sup>4</sup>

Asimismo, estos autores recuperan datos de la creciente producción de oro y plata americanos y su porcentaje de participación en la producción mundial durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Muestran además cómo esta producción permitió la monetarización de la economía a nivel global, con impactos inflacionarios en algunas regiones y con el fortalecimiento de los capitales financieros e industriales en otras.

Ubicarnos en esta perspectiva nos permite una mirada crítica que parte de las siguientes premisas: Se asume que la forma de producción capitalista tiene como esencia una lógica de dominación basada en la explotación de los cuerpos y la naturaleza y que el proceso histórico que aquí nos ocupa se ubica y es clave para el proceso que Marx llamó acumulación originaria; se recupera también la perspectiva de una corriente latinoamericana contemporánea, encabezada por Aníbal Quijano que ubica como correlato del colonialismo (como proceso histórico que supone la ocupación, la explotación y el despojo de los cuerpos y de las tierras) a la colonialidad (como poder estructural y condición intersubjetiva socio-política y epistémica);<sup>5</sup> un tercer elemento que sin llegar a ser desarrollado con amplitud en este texto es necesario mencionar y queda como pendiente para desarrollar en investigaciones posteriores es el que han desarrollado intelectuales feministas y marxistas sobre el esquema patriarcal que se une a la explotación y a la colonialidad como un tercer eje de funcionamiento del sistema capitalista. Como bien nos ha mostrado Silvia Federici en su magnífica obra *Calibán y la bruja*, a la explotación de los cuerpos de los trabajadores se suma como imprescindible la explotación de los cuerpos de las mujeres, encargadas de reproducir la fuerza de trabajo, tanto en el cuidado y la reproducción de la vida de los trabajadores de su familia, como en la reproducción de

---

<sup>4</sup> Hausberger, Bernd y Antonio Ibarra (2014) *Oro y plata en los inicios de la economía global: De las minas a la moneda*. México, El colegio de México. Introducción.

<sup>5</sup> Quijano, Anibal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

nuevos trabajadores a los que deberá parir para engrosar los ejércitos de trabajadores que demanda el capital.

A la colonización y jurisdicción sobre las tierras y los recursos de las Indias, se suma la colonialidad sobre los cuerpos y la vida de las mujeres y los hombres, de todas las edades. Y estas formas de explotación y despojo nos permiten nuevas perspectivas y nuevos hallazgos en las historias de la invasión de América.

Estas son pues, las principales coordenadas que, por una parte, nos alertan de la complejidad del entramado social y de las subjetividades que surgen en este momento histórico y, en consecuencia, nos permiten tomar conciencia de lo modesta que puede ser nuestra contribución; y, por la otra, nos orientan sobre la cartografía y las rutas que dan curso a esta investigación y que pueden orientar a las y los posibles lectores que se animen a acompañarnos en estas andanzas, sobre los alcances y los límites de nuestra propuesta de itinerario a través de los caminos de la evangelización dominicana por la Nueva España del siglo XVI.

## ii. Itinerario

Como se había sugerido en el punto anterior, este texto está organizado en tres grandes capítulos que representan diversos (incluso opuestos en algunos puntos), proyectos de políticas de evangelización dentro de la Orden de Predicadores. Estas distintas formas de gestionar la construcción del tiempo, el espacio y la subjetividad eclosionan con diferencias más significativas en las épocas de transición, de primaveras históricas o auroras epocales, como las definirá Ernst Bloch, cuando el rumbo de los cambios históricos está aún por definirse y las potencialidades y posibilidades de transformación permiten que se despliegue tanto la imaginación como la acción creativas hacia distintas formas de estar, de ser y de hacer que se vinculan directamente con una idea de organización del mundo, de construcción de la propia identidad y de percepción e interacción con la alteridad.

En nuestro caso, esta suerte de *ethe* históricos se encuentran representados por cuatro personajes paradigmáticos -como una suerte de *tipos ideales* weberianos-,<sup>6</sup> por medio de

---

<sup>6</sup> El método tipológico, de acuerdo a Max Weber, se apoya en casos típico-ideales como una herramienta de

los cuales se intenta mostrar cómo, incluso dentro de una misma orden religiosa en este caso los dominicos, con creencias, prácticas y carisma compartidos, se configuran formas diferentes de construcción de la subjetividad y la temporalidad y, en consecuencia, de posiciones distintas, incluso contradictorias, de ver y relacionarse con los otros, particularmente con aquella alteridad nueva y radical que representarían los habitantes originarios de las llamadas *Indias Occidentales* en el siglo XVI.

Así, contra ciertas lecturas maniqueas que pintan la historia de blanco y negro, aquí intentamos recuperar matices que nos permitan ver cómo personas que son parte de la misma comunidad religiosa y que comparten formación, líneas teológicas e imaginarios comunes, podríamos decir un mismo *espacio de experiencia*;<sup>7</sup> en los momentos en que ocurren grandes cambios y quiebres pueden orientarse hacia diferentes e incluso divergentes *horizontes de espera* y asumirse de distintas maneras ante los otros, en este caso, los indios.

De acuerdo con lo anterior, se ubican tres proyectos dominicanos como respuesta a los grandes cambios de la Europa renacentista, frente a la experiencia del *Nuevo Mundo*:

- I. El proyecto místico-ascético. Representado por fray Domingo de Betanzos, fundador de la Provincia de Santiago de México que, ante los cambios y procesos de modernización, se vuelca hacia un pasado mítico o un paraíso perdido o plantea la fuga hacia la suspensión del tiempo y genera una resistencia o un ensimismamiento no sólo frente al *seculum* (el tiempo y lo profano); sino ante la alteridad cultural. La clausura monacal es también un hermetismo

---

interpretación de los procesos sociales que permite una mediación entre las acciones particulares y el conjunto total de acciones sociales que constituyen nuestro objeto de estudio. Esta “reducción” interpretativa y explicativa a los casos más representativos o paradigmáticos, no niega o desvirtúa los múltiples matices y variaciones que se presentan en la multiplicidad de casos histórico-concretos que pueden presentar rasgos de dos o más de los tipos ideales analizados. Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*. “Fundamentos sociológicos fundamentales”, pp. 6-18. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur retoma los conceptos-guía “espacio de experiencia” y “horizonte de espera” que había propuesto Reinhardt Koselleck (1993) en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, como un recurso hermenéutico en el análisis del tiempo histórico. Estos conceptos permiten distinguir y, a la vez, entender la relación entre historia-acontecimiento e historia-narración desde una perspectiva dialógico-temporal adecuada a la construcción social del tiempo. Así, en el *espacio de experiencia*, nos encontramos con la persistencia del pasado en el presente. Una suerte de “*extrañidad* superada” o “adquisición convertida en *habitus*” nos señala Ricoeur. Mientras que en el *horizonte de espera*, nos encontramos con las posibilidades de futuro inscritas en el presente. Ricoeur, Paul (2006). *Tiempo y Narración. III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI, 2006. pp. 940-941

subjetivo frente a la otra cultura que en su “paganismo” parece ocultar en todo momento la posibilidad de la tentación y el pecado.

- II. El proyecto jurídico-político de la Escuela de Salamanca. Representado por fray Francisco de Vitoria, quien con sus Relecciones *De indis*, abordó los dilemas, los límites y las posibilidades del imperio español en territorio indiano. Es una postura teórica que se preocupa por las necesidades de su presente e intenta establecer un marco jurídico para la relación *inter gentes* que sentará las bases para lo que a la postre será el derecho internacional. Sin embargo, en su intento por dar pasos hacia cierta universalización de las leyes a partir de los principios teológicos cristianos, se construirá ante sí a un otro abstracto, un sujeto desprovisto de sus particularidades culturales e históricas y a la vez sometido y cobijado por un marco jurídico cuyos preceptos le son ajenos e incomprensibles.
  
- III. El proyecto crítico-utópico. Representado por fray Julián Garcés. Primer obispo en el territorio de la Nueva España (de Puebla y Tlaxcala) y por fray Bartolomé de Las Casas, el incansable defensor de los indios y emprendedor de experimentos utópicos de evangelización pacífica. Es un proyecto que se vuelca al futuro y se abre, tanto a las posibilidades de renovación de la comunidad cristiana como hacia los otros que, más que peligro o amenaza, les representan una promesa de construcción de mundos renovados, más justos y mejores. La apertura a la alteridad, a pesar de estar marcada por cierta imposición, ya que el cristianismo es el principio y la verdad incuestionable, permite no sólo ciertas disposición al conocimiento, comprensión y defensa de los indios sino que una reflexión y una conciencia autocrítica de la propia identidad o mismidad.

Los tres capítulos están divididos a su vez en tres apartados que se ocupan:

- 1) De la vida y el talante del los personajes que encarnan los tres modelos de ser, de estar y de hacer en su época, así como los hechos históricos fundamentales en sus andares, devenires y pensares sobre las Indias y sus habitantes, en particular, en lo que representó un impacto en la Nueva España.

- 2) La especificidad del proyecto de evangelización que proponían, sus fuentes teológico-filosóficas, la forma en que refuncionalizan sus herencias históricas y culturales de frente a la realidad indiana, así como las implicaciones de este bagaje espiritual y material en la construcción de la temporalidad y de la propia subjetividad.
  
- 3) Las formas en que se van perfilando ante la alteridad de los indios del *Nuevo Mundo* y las formas específicas de relaciones y, en su caso, imposiciones, transposiciones, invenciones e interacciones que derivan de las distintas maneras de evangelizar y que representan un impacto profundo sobre la vida de las comunidades indígenas.

Esta es pues la hoja de ruta de una aventura no sólo intelectual sino también existencial de la autora que con el pasar de los años se ha trascendido, más allá de un trámite escolar en una experiencia y una propuesta compartida de una suerte de espejo donde se puedan reflejar, re-flexionar, de-construir y re-construir identidades.

## **ii. Consideraciones históricas**

Finalmente, y antes de comenzar la exposición, me parece pertinente la precisión crítico histórica que puntualiza que, sin menoscabo de sus diferencias, hay límites marcados por la propia época que se imponen a los tres modelos de evangelización y a los cuatro personajes y que nos obligan a situarlos y explicarlos desde el horizonte material, intelectual y moral de su tiempo y que nos muestran por qué ciertos juicios históricos *a posteriori* o formulados desde principios éticos o políticos de otros momentos, no sólo serían injustos, sino incluso no resultarían válidos desde un punto de vista epistémico y hermenéutico.

Desde muchas disciplinas, áreas de estudio y corrientes de pensamiento, se ha puntualizado el carácter extraordinario del Renacimiento para marcar nuevas coordenadas de sentido, de



mundanidad y de temporalidad. De aquello que algunos llaman universo simbólico,<sup>8</sup> imaginarios sociales<sup>9</sup> y que Luis Villoro define como *figuras* de mundo:

Las creencias colectivas predominantes en una época son muy variadas, pero todas se levantan sobre el supuesto de ciertas creencias y actitudes básicas, que son condiciones de las demás y que, por ende, no se ponen en cuestión. Se trata de *creencias ontológicas* acerca de lo que se considera razonable admitir como existente en el mundo, de *supuestos epistémicos*, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de *adhesiones valorativas*<sup>10</sup> sobre lo que debe considerarse como altamente valioso. Las concepciones religiosas, filosóficas, políticas o artísticas más diversas se contraponen en una misma época, pero esa contraposición no sería posible sin el supuesto de un consenso sobre lo que puede aceptarse como razones y valores válidos.<sup>11</sup>

En este sentido es importante resaltar que en la Europa del siglo XVI las creencias ontológicas, los supuestos epistémicos y las adhesiones valorativas estaban condicionadas por las guerras de conquista y reconquista, por la intolerancia religiosa que imponía la política de unidad nacional, por la lucha contra la *nueva herejía* que suponía la reforma luterana y por las necesidades de expansión y acumulación originaria del capitalismo emergente, entonces en su forma predominantemente mercantil.

Estos eran los límites o premisas de los que los personajes de nuestra historia partían para encarar y dar forma a las nuevas coordenadas que imponían los nuevos tiempos, aquellos que, sólo *a posteriori*, se reconocerían como época moderna y que justo había iniciado con el ensanchamiento del mundo, la incorporación al mapa de lo que después se llamaría América -pues en aquel momento se tenía la creencia de que estas tierras eran las Indias Occidentales-.

---

<sup>8</sup> Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

<sup>9</sup> Baczkó, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

<sup>10</sup> Yo he puesto las cursivas para resaltar las tres coordenadas básicas de las figuras de una época a las que se refiere Villoro.

<sup>11</sup> Villoro, Luis, "Filosofía para un fin de época", en *NEXOS*. Mayo, 1993. En línea: <https://www.nexos.com.mx/?p=6760> Consultado: 8 de julio, 2017.

El período de la invasión de América, más frecuentemente conocido como Conquista, es un momento histórico muy estudiado y constantemente revisitado desde distintas disciplinas, sobre todo sociales, pero no únicamente. Este nutrido y a veces acalorado diálogo, como se ha dicho en innumerables ocasiones, responde no sólo a la aparición de nuevas fuentes y hallazgos, sino también a las nuevas y diferentes preguntas que surgen desde nuestras necesidades presentes y que en ese vínculo con el pasado van tejiendo la memoria histórica. Este es pues, otro acercamiento que vuelve sobre aquel momento de efervescencia y cambio que marca el paso de una época a otra; pero también un período en el que, quizás como nunca, se produce el encuentro, otros dirán encononazo, con una alteridad radical o absolutamente exótica.

Tal como se ha dejado ver en el apartado de precisiones teóricas, esta no es una aproximación histórica en sentido estricto; sino una lectura de algunos hechos históricos desde la perspectiva de las teorías política y sociológica que, a la luz de nuevos conceptos y categorías: subjetividad, alteridad, memoria, función utópica, nos permiten un nuevo diálogo con el proceso de invasión, conquista y evangelización en territorios de lo que hoy llamamos México.

En términos del marco histórico y contextual, este estudio se ubica en la actividad misional de los frailes dominicos en Nueva España y su impacto en las políticas de evangelización y la construcción de la alteridad de los indios. Esto implica dos actividades fundamentales: la de los propios evangelizadores que estuvieron en el territorio novohispano; pero también la de otros misioneros que, sin haber estado en Nueva España o en las Indias, participaron en la reflexión teológico jurídica que repercutió de manera práctica en la implementación de leyes y políticas indianas, como es el caso de fray Francisco de Vitoria, maestro de la Escuela de Salamanca.

Sin embargo, tal como se ha señalado, la actividad misional no fue homogénea y las diferencias y disputas entre los proyectos de evangelización se concretaron de distintas maneras en los territorios donde intervinieron los dominicos. Ahí dejaron huellas que, en algunos casos, perviven incluso hasta hoy en las formas sociales, políticas, culturales y económicas de algunas comunidades. El caso de las lenguas indígenas que se conservaron, especialmente en los lugares donde los misioneros se esforzaron por aprender, escribir y evangelizar en las lenguas de los indios, como en las provincias de Oaxaca y Chiapas es,

sin duda, prueba fehaciente de que los proyectos evangelizadores sí marcaron grandes diferencias que han pervivido por siglos.

Cabe señalar que la presencia de los misioneros dominicos en la Nueva España estuvo determinada por la presencia previa de los franciscanos, quienes llegaron dos años antes y se establecieron en la zona de la denominada nación mexicana (en la zona del Valle de México; y hacia el Occidente a Nueva Galicia, lo que hoy es Jalisco y Michoacán). Así la presencia dominica se vio sujeta a esta condición por lo que establecieron casas en Oaxtepec<sup>12</sup>, Coatepec, Chalco, Tenango, Amecameca, Tetela, Hueyapan, Puebla, Izúcar, Tepexi y Chila, franja de territorio que serviría de enlace al establecimiento de la Orden de Predicadores en las zonas mixteca y zapoteca. Así que nuestro acercamiento tiene como límites espaciales el territorio que comprende las provincias de Santiago de México y los territorios que posteriormente se desprenderían de esta provincia madre: San Hipólito de Oaxaca y San Vicente de Chiapa y Guatemala; éstas corresponden a los territorios de las comunidades denominadas en esa época: nación mexicana (territorio azteca); naciones mixteca y zapoteca; y la zona maya del sureste de México y Guatemala.

En términos de tiempo, se ubica en la actividad misionera de los dominicos durante el período conocido en la historia de la Iglesia en la Nueva España como “período primitivo” y tiene como punto de partida el inicio de la evangelización franciscana en 1523 y termina en 1572 con el advenimiento de los primeros padres de la Compañía de Jesús.<sup>13</sup> Y abarca la época más importante de la evangelización por parte de las tres órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos).

---

<sup>12</sup> A partir de 1528.

<sup>13</sup> Ricard, Robert. (1986) *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

*¡Ay, qué larga es esta vida!  
¡Qué duros estos destierros,  
esta cárcel, estos hierros  
en que el alma está metida!  
Sólo esperar la salida  
me causa dolor tan fiero,  
que muero porque no muero.*

*\*\*\**

*Mira que el amor es fuerte,  
vida, no me seas molesta;  
mira que sólo te resta,  
para ganarte, perderte.  
Venga ya la dulce muerte,  
el morir venga ligero,  
que muero porque no muero.*

Teresa de Ávila



# **Capítulo I. Ascesis, mística y espíritu recoleto: Fray Domingo de Betanzos, su experiencia de América y de los otros.**

## **1.1 La búsqueda de la insula interior: La vida de Domingo de Betanzos.**

Era 26 de agosto de 1549, hacía buen clima y el paisaje castellano le daba una extraña sensación de retorno a un espíritu que siempre prefirió el éxodo sobre la odisea. Las fuerzas habían abandonado al fraile Domingo y cada vez parecía más lejana Jerusalén y también la posibilidad de cumplir su deseo de morir en Tierra Santa, la elección justa de un destino final para quien se había ganado con sacrificios y a pulso la fama de santo varón.

De alguna manera la parada en el convento de San Pablo de Valladolid (figura 1) era lo más cercano a volver a un hogar para un hombre que había optado toda su vida por la errancia y el desarraigo. Hacía apenas unas semanas se había despedido de su compañero de viaje, fray Vicente de Las Casas en el Puerto de Sanlúcar de Barrameda, justo donde el río Guadalquivir converge con el Mar Océano y después de una estancia de poco más de tres décadas en las Indias Occidentales. Primero en La Española y luego en la Nueva España-, sería en este último lugar donde pasaría a la historia como el pilar fundador de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores.

Pero si sus fuerzas y su cuerpo flaqueaban, no lo sentía así un espíritu forjado en la penitencia y la ascesis. Fue esta entereza cultivada a lo largo de años de oraciones prolongadas y cotidianas, de andar a pie y descalzo, de ayunar y apenas comer lo indispensable para mantenerse vivo, la que le permitió aún una parada intermedia entre Sanlúcar y Valladolid. Y, aunque tenía plena conciencia de que su vida estaba extinguiéndose –o quizá precisamente por ello-, consideró que habría que detenerse en Salamanca (figura 2) para recoger fragmentos de vida, recuerdos y revelaciones que le habían hecho ser quien era: el fraile Domingo de Betanzos, uno de los primeros doce dominicos quienes, siguiendo los pasos de los apóstoles, encabezarían la expedición para

evangelizar la Nueva España, particularmente aquel territorio nominado nación mexicana (que se distinguía de las naciones maya, mixteca y zapoteca).

Y es que si la ribera del Tormes no fue el lugar donde más tiempo pasó, sí habría de ser éste el paisaje donde tomó las decisiones más importantes que marcarían el rumbo de su destino. Apenas llegar y ver a lo lejos la catedral brillar como una joya áureo-rosácea bañada por el sol, evocó la primera vez que entró en la ciudad, cuando aún era muy joven y solía responder al nombre de Francisco de Betanzos,<sup>14</sup> quien recién había dejado la casa familiar para estudiar en una de las universidades más importantes en la Europa de su época.

Entonces recordó los años de formación como bachiller en gramática, retórica, artes liberales<sup>15</sup> y filosofía. Luego vino la formación en Derecho Civil. Y aunque las largas horas de estudio ciertamente no le desagradaban, tampoco se convirtieron en una actividad que lograra sosegar la fuerte inquietud que desde muy pequeño albergaba en su espíritu serio y adusto. Así, Betanzos habría de caer pronto en la cuenta de que los caminos que orientarían esa búsqueda no estaban precisamente en las letras, en la filosofía o en la teología. Su pasión tampoco se encendía, como ocurría con la mayoría de estudiantes, con las *Relecciones*<sup>16</sup> de los grandes maestros salmanticenses que estaban renovando la escolástica para dar respuesta a los nuevos y grandes problemas de la época, entre otros, el de la integración de las Indias al mapa del mundo.

La flama que atravesaba el espíritu de Francisco apuntaba hacia la trascendencia y la experiencia mística. Y es que había más de un camino para enfrentar la crisis espiritual y los vientos de cambio que movían a la Europa de aquella época. En el caso de Betanzos, el ambiente de la época no representaba posibilidades o *novum* como para muchos espíritus

---

<sup>14</sup> Aunque hay discrepancia, como suele suceder con las fechas de nacimiento en este período histórico, parece probable que fue en 1480 en la ciudad de León en España, aunque el apellido familiar indica claramente el origen gallego del padre, Gabriel de Betanzos. (Cabal, Juan. O.P. *Betanzos. Evangelizador de México y Guatemala*. Pamplona, Editorial OPE, 1967).

<sup>15</sup> Así se llamaba en aquel tiempo a las disciplinas propias de los *señores* u *hombres libres*, y se distinguían de los oficios que aprendían los siervos. Las artes liberales comprendían el *Trivium*: gramática, dialéctica y retórica y el *Quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música.

<sup>16</sup> Las llamadas *Relecciones* (repeticiones) existían en Salamanca desde el siglo XIV. Estaba dispuesto en la constitución de la universidad que los regentes de cátedra prima dieran cada año una relección de modo obligatorio. Rovira, María del Carmen (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México, Miguel Ángel Porrúa.

humanistas y renacentistas (Thomas Moro, Erasmo de Rotterdam y dentro de su propia orden Bartolomé de Las Casas o Julián Garcés). Nuestro personaje percibía más bien un panorama apocalíptico en ese nuevo mundo que estaba emergiendo, tanto en el tiempo como en el territorio allende la Mar Océano, y al que sus contemporáneos italianos les daba por llamar *Renacimiento*, en contraste con la Edad Media. Evidentemente muchos intelectuales y artistas eran, en más de un sentido, lo opuesto a Betanzos, para este último el tiempo no apuntaba hacia “adelante”; sino hacia un pasado perdido o, en todo caso, él buscaba una suspensión, un instante de manifestación de lo infinito en lo finito, un camino a la salvación que -como ya lo habían mostrado algunos místicos medievales y contemporáneos, basados sobre todo en la teología agustiniana-, no era una experiencia histórica que aconteciese en la *civitas diaboli* (en la ciudad terrena); sino que tenía lugar en la *civitas Dei*, más allá de este mundo. De manera que la patria celeste y el espíritu evangélico no se encontraban para fray Domingo de Betanzos en el futuro, como para Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas o Antón de Montesinos; sino en el pasado, aunque no ciertamente en un pasado terrenal, sino en la intervención divina y la presencia de Dios que había tenido lugar como una chispa de luz en la oscuridad del tiempo, en las comunidades primitivas cristianas, en algunas experiencias místicas y en las vidas de santidad.

Así, el desasosiego y la lucha no estaban solamente en el ambiente, Betanzos las sentía profundamente en el interior, le quebrantaban el alma y lo llevaban a buscar con urgencia los actos y las condiciones que le permitieran un camino cristiano a la salvación. Sería en este período de estudio y de inquietudes, ciertamente más emotivas que intelectuales, cuando conocería a otro joven con el que se sentiría plenamente identificado, Pedro de Arconada en poco tiempo pasó de ser un compañero de alojamiento a un amigo entrañable con quien compartía costumbres e inquietudes y con quien muy pronto vislumbraría un proyecto de futuro y de vida. Los dos estudiantes compartían el anhelo de salvar el alma y cultivar su espíritu al abstraerse del mundo en una vida recoleta. Desde el principio, los dos jóvenes se sentirían identificados por un espíritu religioso místico-ascético que los animaba a hacer obras de caridad, a hacer penitencia y tener una vida sencilla y frugal.

En este momento Francisco y Pedro estaban ciertos de que su proyecto de vida no se podría quedar en las aulas o en las bibliotecas, ni siquiera en las calles de Salamanca. Para ellos no



eran suficientes los caminos de las letras ni de la universidad, su lugar no estaba en medio del ruido del mundo, del *seculum*.<sup>17</sup> Así que tomaron la decisión de partir hacia territorios que no estaban en los mapas, de ser caballeros, guerreros, pero no en comarcas mundanas, sino en ese campo de batalla interior, profundo, misterioso e incomprensible -desde la razón intelectual-, del que hablaban los grandes místicos que en ese momento emergían como grandes figuras espirituales en la península ibérica.

Los místicos llevaban hasta las últimas consecuencias esta batalla íntima, espiritual y personal de ascesis y purificación, con el fin de estar preparados para recibir la gracia de Dios. Esta lucha entre la luz y las tinieblas había sido sistematizada en la teología agustiniana con la dicotomía entre la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli* que:

... se repetía en la historia humana donde los elegidos, los hijos de la luz (primero el pueblo de Israel y luego la Iglesia de Cristo), luchaban contra las fuerzas de las tinieblas, la ciudad de Satán (Babilonia, Sodoma, Roma). A causa de la naturaleza humana corrompida por el pecado original heredado de Adán y Eva, el alma se había convertido también en un campo de batalla y la única forma que tenía el hombre de vencer a Satán era el apoyo de la gracia divina. Al final de los tiempos, cuando Cristo regresara a la tierra para realizar el juicio final de la humanidad, los ciudadanos de la ciudad de Dios pasarían a gozar eternamente del cielo, mientras los hijos de las tinieblas serían arrojados al infierno. El cristianismo católico era considerado como la única religión poseedora de la verdad; el que la aceptaba se salvaría, el que no se condenaría.<sup>18</sup>

Después de todo Salamanca no había sido únicamente tierra de escolásticos e intelectuales, también era espacio de grandes místicos de la talla del poeta San Juan de la Cruz quien, junto con Santa Teresa de Jesús, fueron los fundadores de la orden de los carmelitas descalzos.

---

<sup>17</sup> El concepto moderno de secularización procede del latín *seculum*, que se refiere a la temporalidad y la mundanidad. La oposición entre lo religioso y lo secular apela justo a la diferencia entre aislarse o recogerse del mundo y el tiempo o vivir en ellos.

<sup>18</sup> Rubial García, Antonio. (2010) *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 18.

En este contexto, los dos amigos acordaron que habría que buscar un lugar donde hacer vida eremítica, donde podrían apartarse del mundo y, a través de la ascesis, buscar la verdad, la santidad y, en el mejor de los casos, si Dios así lo tenía planeado, la unión mística con Cristo. La suerte estaba echada, Francisco y Pedro buscarían un lugar, quizá una isla, para hacerse anacoretas. Pedro en ese momento tenía aún asuntos pendientes por resolver así que, como preámbulo a esta aventura compartida Francisco, viajaría a Roma para pedir las dispensas papales (no asistir a misa y a ceremonias religiosas o no cumplir con ciertos sacramentos por vivir apartados del mundo).

Francisco partió con la promesa de regresar en cuanto pudiese para emprender junto a Pedro el viaje, no sólo exterior sino interior hacia el sosiego y recogimiento en un lugar apartado de los pecados y tentaciones que se escondían en cada esquina de las calles de las ciudades, con su ruido, su mundanidad y su temporalidad profanas. A decir de Agustín Dávila Padilla, cronista de la Provincia de Santiago de México, Francisco tendría alrededor de 25 años y expresaría sus anhelos con estas palabras:

Yo tengo determinación, dice a su compañero, de hurtar el cuerpo del mundo y sus ocasiones, y quisiera vivir una vida solitaria, donde desterrado del regalo y frecuencia de las ciudades, acabase por entender que toda vida es destierro y donde pusiese todo el amor en la patria (celeste)...<sup>19</sup>

En el contexto de su época, esta opción de vida mística y recoleta no era, en sentido estricto, una excentricidad; se trataba más bien de una de las varias respuestas y alternativas para dar orden a un cosmos que se estaba desvaneciendo y al curso del tiempo que, para la sociedad de ese momento, estaba en caos, y de alguna manera representaba lo que hoy podríamos definir como un «espacio de catástrofe».<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Dávila Padilla, Agustín. Historia de la fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. P. 8. Citado por Carreño, Albert María (1924) *Fr. Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*. Edición facsimilar (1980), Toluca, Gobierno del Estado de México.

<sup>20</sup> El *espacio de catástrofe* es un concepto contemporáneo utilizado por Henri Lefebvre que tiene que ver con el cambio en la organización política del espacio, propia de los momentos de transición cuando el viejo sistema se torna en caos para generar un nuevo orden. El “espacio de catástrofe” representa la anulación del *status quo* en la medida que “caotiza”, atomiza y pone en crisis al espacio social existente.

Por otra parte, en Europa había una tradición mística que hundía sus raíces en varios momentos y movimientos del cristianismo medieval y, en el caso particular de la península ibérica y el crisol cultural que fue por varios siglos, también tenía raíces en tradiciones sufíes y sefaradíes. Desde el horizonte cultural y religioso privilegiado de una mirada desde el presente, se ha demostrado, desde varias disciplinas sociales, la influencia de las escuelas místicas sufíes y de las tradiciones árabes y judías, particularmente en Al-Andalus, sobre el pensamiento, la literatura y los experimentos místicos de los siglos XVI y XVII en España.<sup>21</sup>

Y, así como en el siglo XVI los espacios y los tiempos podrían parecer mucho más extensos de lo que hoy nos permite nuestra experiencia, más largos se harían para Betanzos ya que, a pesar de provenir de una familia acaudalada, desde antes de ser religioso optó por andar descalzo y viajar como mendicante, así que fueron muchos meses los que transcurrieron entre la salida de Salamanca y la llegada a Roma. Éstos se alargaron un poco más porque Francisco no habría de desperdiciar la ocasión para hacer una visita al convento benedictino de Montserrat, (figura 3) famoso en aquella época por su espíritu monacal. Este monasterio sería el mismo que, apenas unos años después, también habría de marcar profundamente a otro ilustre espíritu religioso y místico: el de Iñigo de Loyola, el padre fundador de los jesuitas.

Así, lo que en principio estaba planeado como una breve parada en Montserrat se alargó en una estancia de un par de meses pues el espíritu monacal que reinaba en el lugar fascinó a Francisco que se dice incluso llegó a pedir los hábitos con intención de permanecer allí pues se sintió plenamente identificado con el carisma recoleto de los monjes benedictinos. A decir de los cronistas, el ingreso a la orden le fue concedido por unanimidad pero en el último momento recordó la promesa que le había hecho a su amigo Pedro y retomó su camino a Roma. Quizá nunca sabremos los dilemas, contradicciones y sentires de Francisco de Betanzos ni qué lo llevó a tomar ciertos caminos en lugar de otros. Sin duda la indecisión hacia el hábito benedictino respondía a la ardua batalla que estaba librando en

---

<sup>21</sup> “El sufismo y el ascetismo musulmán que florecieron en el Al-Andalus (las dos primera escuelas se fundaron en Córdoba y Almería) a partir del siglo X, son una fuente recientemente explorada de la mística española del siglo de Oro.” Cuevas García, Cristóbal. (1972) *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. influencia en la mística española*. Madrid, Istmo.

su interior, pero, cualesquiera que hayan sido los motivos, el hecho es que decidió continuar su camino a Roma y, una vez obtenidas las gracias y exenciones en el Vaticano, no regresó a Salamanca, sino que partió directamente hacia la isla de Ponza, (figura 4) a cinco leguas<sup>22</sup> de Nápoles donde:

Compró con mucha pobreza algunos hierros para sembrar legumbres, cuyas semillas tenía ya recogidas. Prevínose de instrumentos para labrar la tierra, y recogió algunos libritos para entretener los aprovechados estudios.<sup>23</sup>

Se trataba de una isla despoblada, que se adecuaba perfectamente a sus planes. Allí buscó una cueva para vivir. Según sus biógrafos, el frío, la humedad y la frugalidad con la que reproducía su vida hicieron mella en Francisco de Betanzos, de manera que apenas en un par de meses se consumieron su salud y su juventud. A pesar de la dificultad de la penitencia o, más bien precisamente porque esto era lo que buscaba, estuvo allí cinco años durante los cuales no sólo logró una profunda transformación interna, incluso su apariencia era la de otro: “Estaba el venerable penitente muy consumido, en sólo los huesos, todo avejentado, flaco y cano, de manera que daba lástima verlo.”<sup>24</sup>

Transcurrido un lustro, decidió regresar a Salamanca. Hizo antes una parada en Nápoles y luego en León, con la intención de visitar la casa familiar, donde no permaneció mucho tiempo, pues apenas lo reconocieron. Cuentan los cronistas:

Llegó a la ciudad de León donde vivía su padre muy pujante en autoridad y riqueza. Con esclavina pobre y bordón de peregrino se acercó a la casa paterna a pedir limosna. Al punto que echó mano de un bastón de hierro que tenía la clavazón en las puertas, salía de la casa Gabriel de Betanzos que así se llamaba su padre, en un caballo muy bien aderezado y acompañado de criados y lacayos. Él conoció muy bien a su padre, pero el padre no reconoció a su hijo, porque

---

<sup>22</sup> Poco menos de 30 kilómetros para nuestras referencias métricas.

<sup>23</sup> Bautista Méndez, Juan. (1988) *Vida del venerable padre Domingo de Betanzos. Fundador de la Provincia de Santiago de México*. Querétaro, versión estenográfica de la de 1685, al cuidado y la paleografía de fray Esteban Arroyo, O.P. facsimilar de la edición de 1685, p. 47

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 56

estaba todo cano como hemos dicho. Vestía un traje despreciable, estaba descalzo y parecía tan otro que era imposible que le hubiera conocido.<sup>25</sup>

Algunas veces sucede que las experiencias nos cambian y trastocan de manera extraordinaria, entonces uno vuelve a lugares o a personas con la expectativa de que también hubo cambios esperados. No siempre sucede así y resulta que aquello que nos era familiar se vuelve ajeno, y al perder el sentido de pertenencia e identidad debemos continuar nuestro camino. Esto fue lo que sucedió a Francisco de Betanzos en León al visitar a su familia y así partió a Salamanca. Allí también sucedió que algunas personas con las que había convivido en su época de estudiante no sólo no lograban reconocerlo, sino que también le negaban la caridad que como viajero mendicante solicitaba. Betanzos había optado por una forma de vida que anhelaba un pasado que lo remitía al paraíso perdido y que entraba en abierta contradicción con el nuevo *ethos*<sup>26</sup> que, cada vez más, hacía del dinero elemento fundamental de los nexos sociales. En ese momento, en pleno auge del capital mercantil en Europa, la opulencia y el oro comenzaban a ser mucho más apreciados que la pobreza evangélica que había abrazado Betanzos evocando la forma de vida de las primeras comunidades cristianas.

Pero estas experiencias de la vuelta al mundo y a los terruños, no llevaron tanto a Francisco a dimensionar las diferencias con los otros, como los profundos cambios que se habían gestado en él mismo. El tiempo en la isla de Ponza le había transformado por completo, no sólo físicamente, sino sobre todo espiritualmente. Esa necesidad de recogimiento, meditación, oración y frugalidad que como estudiante habían sido apenas una intuición, se habían convertido en certeza de vida.

Fue entonces cuando se enteró que su amigo Pedro de Arconada, cansado de esperarlo, había tomado el hábito de los dominicos en el recientemente reformado Colegio de San Esteban. La reforma religiosa en Castilla, hoy es también conocida como *pre-reforma* (en

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 60

<sup>26</sup> El *ethos* adquiere, de acuerdo a Weber, el carácter de una máxima de conducción de vida (*Lebensführung*) de matiz ético. Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 89.

Bolívar Echeverría, en un sentido similar, define al *ethos histórico* como un comportamiento social estructural que guía la constitución de las distintas formas de lo humano; como un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida. Echeverría, Bolívar. (1998) *Op. Cit.* p. 162.

la medida en que se anticipó al cisma protestante), y fue encargada por los reyes Católicos al Cardenal franciscano Jiménez de Cisneros, con el fin de ordenar y someter al rigor religioso y a estrictas reglas monásticas a las órdenes religiosas. En el caso de los frailes dominicos la reforma representó muchos conflictos y dificultades internas, debido a la histórica separación entre la Provincia y la Congregación reformada.

Desde mediados del siglo XV, fray Juan de Torquemada había gestionado ante el Maestro General de la Orden y ante el Papa las condiciones para reformar el convento de San Pablo de Valladolid que, a la larga quedó fuera de la jurisdicción del Provincial de Castilla, así había dos cabezas sobre la estructura dominicana: por una parte el Provincial que actuaba sobre los conventos aún no reformados y el fraile a cargo de la Congregación que actuaba con independencia del Provincial. Esta situación no sólo generó una disputa institucional en la Orden; sino que fue polarizando dos proyectos conventuales: uno ultra-observante, monacal, ascético y el otro intelectual, escolástico, con vínculos fuertes con la predicación y con las ciudades.<sup>27</sup>

Así, la reforma de los dominicos en la península ibérica fue un proceso mucho más complicado que el de órdenes religiosas como los benedictinos, los carmelitas o los agustinos. Y fue precisamente San Esteban de Salamanca, el espacio dominicano intelectual por excelencia, el convento que más resistencia y renuencia presentó frente a la reforma y fue, de hecho, el último en ser reformado.<sup>28</sup> Aunque fue éste justo el momento en que Betanzos volvió de la isla de Ponza y cuando San Esteban tenía como prior a fray Juan Hurtado de Mendoza, un personaje afín a la mística y a la vida monacal. Así que abrazar el hábito dominico bajo el priorato de Hurtado de Mendoza era completamente congruente con las aspiraciones ascéticas y recoletas de Francisco de Betanzos.

---

<sup>27</sup> Cabe señalar la marcada diferencia entre la reforma dominicana en España, respecto a la reforma en la provincia dominicana de Lombardía donde los dos aspectos (observancia y predicación), fueron no sólo compatibles, sino complementarios y pusieron en crisis a la dominación monárquica de los Médici en Florencia para establecer la *Repubblica del Popolo*, con el dominico ferrarés Girolamo Savonarola a la cabeza de esta movilización política

<sup>28</sup> “En el año de 1486 el convento [de San Esteban] se ha integrado plenamente al grupo de conventos reformados llamado Congregación de la reforma. [...] Un convento reformado es un convento viviendo los ideales de la propia Orden, principalmente la evangelización”. Espinel Marcos, José. (1990) “El convento de San Esteban de Salamanca y Cristóbal Colón”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Salamanca, San Esteban.

La historia es que un día Francisco se acercó al convento de San Esteban e hizo fila para recibir comida. A pesar de lo cambiado y macilento que estaba, su amigo Pedro de Arconada lo reconoció y lo recibió en el convento, al tiempo que intentó convencerlo de que pidiera el hábito dominico. Al principio Francisco se rehusaba a la vida en comunidad, pues quería regresar a vivir como ermitaño. Arconada lo persuadió y le dio varios argumentos en favor de la vida en comunidad frente a la opción de la soledad. Finalmente, el que más convenció a Betanzos, dado su empeño en la humildad, fue la sentencia tomista: “que dado caso que la vida solitaria sea más conveniente para los aprovechados y adelantados en virtud, la vida de obediencia es mejor para los principiantes.”<sup>29</sup> Betanzos terminó por reconocer frente a su amigo que él se consideraba apenas un aprendiz y en ese momento renunció a ser quien era y comenzó una nueva vida.

Así, en 1510 dejaba para siempre a las puertas del convento de San Esteban de Salamanca a quien fuera el joven Francisco para comenzar a ser, desde entonces y hasta su muerte, fray Domingo de Betanzos. El año de prueba fue apenas un instante y en un abrir y cerrar de ojos se encontraba pronunciando sus votos frente al prior, Domingo de Pizarro el 30 de mayo de 1511. En esa época, llegaban a Salamanca, por ser muchos de los primeros frailes evangelizadores hijos de este convento, muchas noticias sobre nuevas y lejanas tierras a las que llamaban las Indias Occidentales, por considerar se encontraban en el extremo de Asia. Y fue justo en 1510, al tiempo que Betanzos ingresaba como novicio, que sus antecesores en el Nuevo Mundo, los frailes dominicos, encabezados por fray Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos y Bernardo de Santo Domingo, habían zarpado hacia la isla a la que dieron por nombre La Española.

Las crónicas sobre el nuevo mundo hablaban de cosas maravillosas que parecían salir de las historias y las fábulas: de naturaleza exuberante, de animales fantásticos, de seres casi míticos, de hombres y mujeres con formas de vida tan diferentes que viajeros y cronistas difícilmente podían describir y clasificar. Se hablaba además de algo mucho más importante para aventureros y conquistadores y que, a partir de esa época iba a comenzar a mover los aspectos más importantes en la vida, no sólo material, sino también espiritual y moral de las personas, se hablaba de las riquezas y el oro.

---

<sup>29</sup> Cabal, Juan, *Op. Cit.*, p. 30

Teniendo como telón de fondo estas historias, fray Domingo de Betanzos apenas fue ordenado en Sevilla, en 1513, se embarcó, una vez más hacia una isla, esta vez mucho más lejana que Ponza. Y para hacerle justicia a este personaje es preciso decir que, a diferencia de muchos, el oro y las riquezas materiales no le importaban tanto; su búsqueda era espiritual. Como sabemos ya había renunciado a la vida cómoda que tenía con su familia en León. Por otra parte, es casi seguro que las historias contadas, para un alma como la de este fraile (que, aún antes de ser religioso, ya había renunciado al mundo), más que suscitar la curiosidad ante el exotismo y la codicia ante las riquezas por explotar; le atraía por la lejanía, el desarraigo y la magnitud de la renuncia que le representaba. Además, si también podía contribuir a salvar otras almas y a practicar la caridad y la pobreza evangélica en la que vivían las primeras comunidades de religiosos en el Nuevo Mundo, pues no había mucho que pensar para emprender el viaje.

Así, aquel mundo que se abría para muchos religiosos y aventureros, para Betanzos representó un cierre, una clausura, la posibilidad de suspensión del tiempo y la posibilidad de seguir los pasos de Cristo y los apóstoles como un mensajero en una tierra por completo extraña. En este sentido, por muy extensas que pudiesen resultar aquellas tierras de las Indias, en términos simbólicos nunca dejarían de ser para fray Domingo una nueva isla donde buscaría el Encuentro místico a través de la penitencia, de la ascesis, de la oración y la vida recoleta.

Después de todo, también los espíritus ascetas tenían sus utopías, menos concretas e históricas, pero utopías al fin y algunas incluso vinculadas a viajes y navegantes, como la que se atribuye a un personaje mitificado:

El navegante mismo, San Brandán, está comprobado históricamente que fue abad de un monasterio irlandés y que vivió en el siglo VI. Era la época de los eremitas del mar, es decir, de los monjes que se retiraban a las islas desiertas – como los monjes egipcios en el desierto- para allí dedicarse a la contemplación.<sup>30</sup>

Así, las nuevas tierras causarían a fray Domingo de Betanzos asombro y temor. A sus sentidos, la calidez del clima, la exuberancia y voluptuosidad de la naturaleza le eran

---

<sup>30</sup> Bloch, Ernst. (2006) *El principio esperanza*, T. II, Madrid, Trotta, p. 350-351.



semejantes al temperamento sin concupiscencia de los indios. Pero, por otra parte, la vida ejemplar y austera de sus hermanos dominicos representaban un espacio donde se sentía bastante cómodo. Cuando llegó a La Española ya comenzaban los problemas entre los frailes dominicos y los colonos, debido a las denuncias de abuso que los segundos ejercían sobre los indios. Y efectivamente, en un principio él vio el sufrimiento y la explotación, así como la muerte y la enfermedad que estaba acabando con la población nativa de la Isla. Pero, por otra parte y bien pronto, se dio cuenta de que, pese a los empeños de los misioneros, los taínos y caribes persistían en sus costumbres y sus ritos. Para un alma asceta estaba claro que no sólo estaba en peligro su vida en términos físicos, sino que no tenían muchas esperanzas de la salvación en términos espirituales.

La primera comunidad de dominicos en La Española, hoy llamada por estudiosos e historiadores «la corriente antillana» iniciaría un proyecto que se pronunciaría en defensa de los derechos plenos de los indios como súbditos de la Corona y de la evangelización pacífica y de persuasión como único método de evangelización, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, como expresaría De Las Casas en una de sus obras, es la persuasión a través de razones que muevan el entendimiento y de un trato suave y amoroso que mueva la voluntad. Sin embargo, Betanzos algunas veces no lograba comprender el empeño y el tiempo que algunos de sus hermanos de hábito dedicaban al cuidado y predicación a los indios y a reñir con los colonos españoles para que los trataran mejor. Estas labores ocupaban días enteros y Betanzos algunas veces se cuestionaba si ese tiempo quizás sería mejor aprovechado si lo dedicasen a la oración y la meditación. Al menos en este terreno se sentía más afín a personajes como fray Tomás Ortiz que a Córdoba y a Montesinos.

De éstos últimos admiraba la perseverancia, el amor y la confianza en los indios, pues con el transcurrir del tiempo él mismo se desencantaba cada vez más de su capacidad para la fe. Una y otra vez los veía recaer en antiguas prácticas, algunas incluso parecían inocuas, pero bajo su mirada rigurosa veía asomarse al demonio en labores cotidianas como la siembra, como los cambios de los ciclos estacionales, como los hábitos al comer o en las celebraciones y las fiestas. No estaba seguro que los esfuerzos por escribir catecismos y confesionarios en las lenguas de los indios redituaban en el fruto esperado, ni que la predicación en su propio idioma llegaba a la comprensión de los destinatarios.

Sus temores se afirmaron como certezas cuando Córdoba y Montesinos consiguieron los permisos para la fundación de pueblos sin presencia de españoles en la Tierra Firme de Paria en 1514, pues aquel proyecto que con tanto esfuerzo y esperanza habían emprendido los dominicos antillanos terminó en desastre un año después, cuando los indios se rebelaron y mataron a fray Francisco de Córdoba y a fray Juan Garcés, los religiosos encargados junto con fray Antón de Montesinos (quien se salvó de puro milagro, por quedarse en Puerto Rico al caer enfermo), de fundar la misión. Betanzos no terminaba de entender cómo, a pesar de todo, los frailes de La Española, incluido Montesinos, justificaban a los indios que decían intentaban hacer justicia luego de que un navío se acercó a la costa buscando esclavos y buceadores para sacar perlas. Y, con base en engaños, se llevaron al cacique Alonso que había sido bautizado. Como los pobladores sospecharon que los dominicos podrían estar coludidos con los españoles, los mataron.<sup>31</sup>

Y todavía seis años después en 1520, Córdoba y Montesinos intentarían la empresa de evangelización pacífica con el mismo resultado desastroso, esta vez fue el propio Betanzos quien apenas logró escapar a la muerte junto a fray Pedro de Córdoba. Un año después en la víspera de Santa Catalina, en mayo de 1521 moriría Córdoba y parecía que también con él aquellos proyectos, algo insensatos a los ojos de Betanzos. Aunque luego se habría de dar cuenta que un fraile, quizá más necio aún que Córdoba y Montesinos, tomaría su estafeta, se trataba de aquel encomendero llamado Bartolomé de Las Casas a quien él mismo alguna vez sugeriría tomar el hábito dominico y que, efectivamente en 1522 ingresó a la Orden. ¡No sabría entonces Betanzos cuántos dolores de cabeza le daría Las Casas, no sólo en La Española; sino también en La Nueva España!

A pesar de todo, Betanzos fue fiel a sus votos de obediencia y a su solidaridad con la comunidad de predicadores en La Española, por esto, a pesar de no estar plenamente convencido, firmó la carta que dominicos y franciscanos enviaron a los Cardenales Adriano de Utrecht y Francisco Jiménez de Cisneros, entonces regentes<sup>32</sup> encargados de la política

---

<sup>31</sup> Pérez, Juan Manuel, O.P. (1987) *Predicadores del Nuevo Mundo. Los dominicos en el siglo XVI*. Bogotá, CIDAL, p. 101.

<sup>32</sup> En 1516, tras la muerte de Fernando el Católico, que había fungido como regente tras la muerte de Isabel y la reclusión de la reina Juana, el Cardenal Cisneros ocupó la regencia en medio de una red de luchas internas que mantenían en vilo la seguridad del reino de Castilla. Por su parte, el cardenal Adriano de Utrecht era el representante personal de Carlos de Gante en España y quien garantizaba el derecho del joven príncipe que

hispánica, para que quitaran a los españoles los derechos sobre los indios que ante sus ojos se estaban extinguiendo:

Colóquense en comunas o pueblos cristianos o ellos solos y no sirvan por ahora a nadie, ni aún al rey. No se les imponga ningún trabajo, a no ser que sea casi recreativo y para su sustento (para lo cual necesitan poquísimos) y lo acepten voluntariamente. Se preocupen sólo de su vida y salud, recuperen sus fuerzas y descansen sus fatigados cuerpos, se les permita respirar e intentar su propagación natural. El tiempo enseñará si se puede hacer con ellos otra cosa mejor. Por ahora intentemos esto: que no desaparezcan.<sup>33</sup>

Desde entonces y viendo como morían los indios antillanos, en las reflexiones de Domingo de Betanzos comenzó a germinar la idea de que cuanto más se intentara proteger a los indios de los españoles, más encono se iba a engendrar de los segundos hacia los primeros. Tiempo después, se preguntó si no sería mejor darlos en propiedad perpetua y sin restricciones a los españoles, así, sin la intervención de la corona, los cuidarían más. Sin tantas disquisiciones jurídicas y morales y por simple pragmatismo, sin tantas diatribas y simplemente por que al ser parte de su patrimonio, como cualquier hombre práctico de su tiempo, cuidarían sus propiedades y sus rentas. De esta manera los cuidarían como se cuida el arado o algún caballo, en fin, como se cuidan y se preservan los instrumentos para la producción y la generación de riqueza. Estas reflexiones cobraron certeza con los años y serían una convicción de fray Domingo de Betanzos durante las décadas de estancia en la Nueva España.

Sin embargo, es justo decir que en los doce años que estuvo en La Española, procuró cultivar su fraternidad con sus hermanos de hábito, como parte de sus convicciones de humildad y apego a la obediencia que profesó cuando ingresó a la Orden. Aunque también es cierto que terminó por distanciarse definitivamente de los proyectos utópicos de evangelización de la corriente antillana que más que prometer el bien de los indios o el de la corona y el rey, terminaban en fracaso. Por otra parte, a estas alturas de la historia ya no

---

residía en Flandes. Para una perspectiva histórica de este proceso, véase Pérez. Joseph (1985) *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid, Siglo XXI, pp. 73-111.

<sup>33</sup> Carta latina de dominicos y franciscanos a los cardenales Adriano y Cisneros y al señor de Xevres, 27 de mayo de 1517. Traducida por Miguel Ángel Medina, en Pérez, Juan Manuel, O.P. *Op. Cit.*, pp. 63-66.

confiaba en la capacidad de la fe de los indios y en su salvación espiritual, por lo que propuso lo que consideraba remedios para que al menos sobrevivieran como parte de la creación. Como decían algunos humanistas de su tiempo, se trataba de pueblos gentiles, bárbaros que no habían sido dotados con capacidades para las cosas de la fe. No obstante, había que cuidarlos y sentir compasión, pues eran creaturas, como aquellas plantas y animales tan fantásticos que pertenecían a aquellas tierras. Había que preservarlos como parte de ese mundo creado por Dios, aunque no tanto como *pueblo*, sino más bien como *naturaleza*. Por esto, en cuanto vio la posibilidad de partir y emprender una nueva misión, más adecuada a sus proyectos y convicciones, así lo hizo y no dudó en unirse en 1526 a la expedición de los doce dominicos al mando de fray Tomás Ortiz que, siguiendo los pasos de los apóstoles, habrían de evangelizar la Nueva España. Allí, se decía, no se trataba de pequeñas comunidades, sino de un verdadero imperio con gobierno y organización política muy bien establecida. Quizá allí cabría la posibilidad de buscar métodos misionales distintos.

El grupo de doce dominicos desembarcó en el puerto de la Vera Cruz la víspera de San Juan (23 de junio)<sup>34</sup> y, al parecer, el grupo llegó a la ciudad de México el 2 de julio de 1526. Fray Tomás Ortiz, fray Vicente de Santa Ana, fray Diego de Sotomayor, fray Pedro de Santa María, fray Justo de Santo Domingo, fray Pedro Zambrano, fray Gonzalo Lucero (diácono) y el lego fray Bartolomé de Calzadilla, venían de España; fray Domingo de Betanzos, fray Diego Ramírez, fray Alonso de las Vírgenes y el novicio fray Vicente de Las Casas, venían de La Española. La llegada fue poco afortunada, en primer lugar por cuestiones de salud: cinco de ellos no resistieron a las fatigas del viaje y las inclemencias del clima y murieron antes de un año. En segundo lugar por las intrigas políticas de la incipiente corte novohispana. En el navío en que llegaron los dominicos, venía también el licenciado Ponce de León, enviado desde la Península para investigar a Hernán Cortés. El desafortunado destino del licenciado Ponce de León fue morir al poco tiempo de llegado a la Nueva España, en circunstancias sospechosas y nada claras y, dada la situación de

---

<sup>34</sup> Dávila Padilla, Agustín. (1625). *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. Bruselas, Ivan de Meerbbeque.

tensión y conflicto no es extraño que, muy poco tiempo después, el superior fray Tomás Ortiz, partiese hacia España con otros frailes enfermos a finales de 1526.<sup>35</sup>

Así, del grupo inicial, quedaron tan sólo fray Domingo de Betanzos, el diácono Gonzalo Lucero y el novicio fray Vicente de Las Casas, quienes ante las adversas circunstancias, fueron alojados por los franciscanos con quienes fray Domingo sentía mucha afinidad por su espíritu recoleto y sus hábitos mendicantes y de pobreza. A partir de ese momento, Betanzos cultivó y estrechó fuertes lazos de amistad con el obispo de México, fray Juan de Zumárraga y con fray Martín de Valencia, ambos franciscanos.

Las circunstancias pusieron así a Betanzos al frente del minúsculo grupo de dominicos en México, “la suerte se había aliado con su idea romántica de establecer una provincia «monacal» en territorio de evangelización.”<sup>36</sup> El cambio de paisaje y de clima, sobre todo la organización política y social en lo que habría sido el imperio mexica, le vinieron muy bien a Domingo de Betanzos. De momento no había mucho qué hacer en términos de misión y evangelización, así que aprovechó el tiempo para ponerse al tanto de lo que sucedía en aquellas tierras, sobre todo a través de los relatos de los franciscanos, y a entregarse a la penitencia y a la oración, actividades que tanto colmaban y apaciguaban su espíritu. En esos primeros años le surgió la idea de construir un convento con propósitos monacales, un lugar donde los frailes se pudiesen recoger del mundo, orar, cantar, hacer penitencia y pensó para sí en una pequeñísima celda y en un eremitorio, un lugar propicio para afianzar su proyecto de unión con Cristo y fortalecer su práctica de despreciar las riquezas temporales para buscar las eternas.

Así, surgió el proyecto del primer espacio recoleto en América, siguiendo los pasos de quien fuera su prior durante su noviciado en San Esteban, fray Juan Hurtado de Mendoza que había fundado los conventos observantes de Atocha, Talavera y Ocaña en España,<sup>37</sup> fray Domingo de Betanzos, mandaría construir un convento en Tepetlaoxtoc, dedicado a Santa María Magdalena cuya iconografía tuvo una gran difusión entre los místicos (incluida

---

<sup>35</sup> Ricard, Robert. (1986) *Op. Cit.*

<sup>36</sup> Medina, Miguel Ángel, O.P. Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX. Madrid, MAPFRE, 1992 p. 64

<sup>37</sup> Beltrán de Heredia, Vicente. Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles 1941.

Santa Teresa de Jesús) y luego en la Contrarreforma, como signo de penitencia y modelo del pecador arrepentido.<sup>38</sup> Allí tenía un oratorio donde se refugiaba cada que podía y pasaba largo tiempo, rezando y haciendo penitencia. Esta iglesia existe hasta nuestros días y está ubicada al noroeste del Estado de México. De aquella época se conservan también murales, ya de por sí Tepetlaoxtoc «en la época prehispánica había figurado como un centro productor de códices, por lo que los religiosos trasladaron esta costumbre al mural, ahora con significado cristiano».<sup>39</sup> También se conserva un retrato del propio Betanzos que, por las técnicas y materiales, se atribuye al pincel de algún Tlacuilo (los pintores y escribas de los indios).<sup>40</sup> (Figura 5)

Juan Bautista Méndez, biógrafo de Betanzos, describe así este espacio religioso, tan peculiar en territorio indiano y que, a su vez nos dice tanto de la personalidad de este fraile:

“Y para hacerles comprender la importancia y grandísimo aprecio del silencio y la soledad como ambiente propicio para el cultivo de la vida espiritual, construyó a siete leguas de distancia de la capital, en el pueblo llamado Tepetlaoxtoc, un oratorio devotísimo a donde se retiraba, cuando se lo permitían sus quehaceres, a meditar y orar día y noche. Este oratorio estaba rodeado de altos cipreses que lo oscurecen y hacen más devoto.

El convento tiene un claustro de siete pies de ancho, con un huertecito en medio de doce pies en cuadro, todo angosto y recogido, representando el recogimiento que el alma debe tener con Dios. Del claustro se pasa a una capilla pequeña que tiene un altar a mano izquierda con una imagen del Crucifijo, de Nuestra Señora y de San Juan; a la derecha está una celdilla tan

---

<sup>38</sup> Rubial García, Antonio. (2016) “El paraíso encontrado. La representación retórico-religiosa de la naturaleza en la Nueva España.” En *Boletín de monumentos históricos*, no. 36, enero-abril. México, Instituto Nacional de Antropología e historia, pp. 5-33.

En línea: [http://www.boletin-cnmh.inah.gob.mx/web/boletines.php?id=116&epoca=3&num\\_boletin=18](http://www.boletin-cnmh.inah.gob.mx/web/boletines.php?id=116&epoca=3&num_boletin=18) [consultado: 8 de julio de 2017]

<sup>39</sup> Tinajero Morales, José Omar. (2009) “La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización. ¿Contradicción o complemento?”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no, 41, México, UNAM.

<sup>40</sup> Por siglos estuvo la pintura en Tepetlaoxtoc, pero fue retirada en 1952 y actualmente se encuentra extraviado, aunque algunos historiadores tienen la esperanza de que se encuentre en la bodega del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec en la Ciudad de México, aunque esto último no está confirmado.

chica que apenas cabe en ella una tabla sobre la que el padre se dormía, sin más abrigo que el que ahora tiene desnuda. Sobre aquella tabla se acostaba “a prima noche” (a las ocho) y se levantaba a las diez gastando dos horas en oración hasta las doce cuando llamaba a los frailes a Maitines, y si estaba solo se quedaba con el ordinario acompañamiento que su devoción le hacían y los rezaba delante del Santísimo Sacramento. Luego reposaba un breve rato gastando el resto del tiempo en oración y meditación.<sup>41</sup>

Habían pasado ya dos años desde la llegada de los primeros dominicos y, mientras fray Domingo de Betanzos seguía a su manera el camino del evangelio en tierras mexicanas, aumentaba la preocupación de los dominicos antillanos por no haber puesto en marcha aún el proyecto de evangelización de las varias naciones de indios de la Nueva España. En este contexto, de Santo Domingo de la Española saldrían veinticuatro dominicos que llegarían en octubre de 1528 con fray Vicente de Santa María como vicario. Desde la llegada del nuevo grupo se generó tensión entre Santa María y Betanzos por definir quién sería el provincial del convento. Hubo elecciones y resultó electo el primero. Y, así, en 1529, se iniciaba una ardua labor misional de la orden: se erigió la primer casa en Oaxtepec; la segunda en Chimalhuacán Chalco; la tercera en Coyoacán –que pertenecía a los franciscanos, pero fue cedida por ser punto de enlace en la ruta misional dominicana- y ese mismo año se fundó también el convento de Oaxaca.

Las crónicas, aunque en ocasiones suavizan la índole de las relaciones entre fray Domingo de Betanzos y fray Vicente de Santa María, marcan una oposición, no sólo en los proyectos misionales, sino en la personalidad y las formas de hacer política. Así se describe esta pugna en la *Relación de la fundación, Capítulos y elecciones que se han tenido en esa Provincia de Santiago de México de esta Nueva España, de la Orden de Predicadores, hecha en el año 1569*:

Aumentando de la manera sobredicha los religiosos, comenzaron a tratar qué modo se ternía así en la predicación de los naturales indios, como en el provecho y conservación de nuestra religión, para que ambas e dos cosas se conservasen. Dividiéndose en dos pareceres: el uno, fue que se hiciese una gran

---

<sup>41</sup> Méndez, Juan Bautista, O.P. (1988) *Op. Cit.* pp. 172-173

convento, donde estuviesen todos los religiosos, y de allí, de dos en dos, fuesen por los pueblos, entre los indios, a los doctrinar y ministrar los Sacramentos, y deste fue fray Domingo de Betanzos... y otros fueron de parecer que se fuese a morar entre los indios, pues tan continua había de ser la administración de los Sacramentos y cuidado dellos. Y, así, prevaleció este parecer, así en nuestra Orden como en la de San Francisco y San Agustín, que otras no haya acá, y comenzaron a hacer vicarías entre los indios, de cuatro en cuatro y de dos en dos religiosos, como agora vivimos. Cual fuese el mejor parecer destes, ya se ha visto y experimentado, que el primero era mejor para conservarnos en religión, y el segundo mejor para el bien de los naturales.<sup>42</sup>

Betanzos siempre se declaró partidario de que los religiosos vivieran en comunidad de estricta observancia y sólo salieran en pequeños grupos para evangelizar y brindar servicios religiosos a los indios, pero no le parecía conveniente que los frailes vivieran entre ellos; en tanto los frailes de la corriente antillana, como hemos señalado, eran partidarios de ir a vivir con los indios, de fundar pueblos (incluso aparte de los españoles), de establecer proyectos económicos y de producción en comunidades y de aprender sus lenguas.

En este sentido es significativo el esfuerzo de los primeros misioneros dominicos en tierras oaxaqueñas, ya que no sólo aprendieron el mixteco y el zapoteco, en muy poco tiempo; sino que también se esmeraron en producir gramáticas, artes y vocabularios, además de catecismos, doctrinas y sermonarios en lenguas indígenas. Este mismo cariz en la vinculación entre los métodos de evangelización y las lenguas, será retomado en la futura provincia de Chiapa y Guatemala que fundará Bartolomé de Las Casas. Y no ha sido suficientemente analizada, aunque sí sugerida, la importancia de los métodos misionales de la evangelización dominicana, ubicada precisamente en las zonas donde se conservaron más lenguas indígenas en México.

Al poco tiempo de llegado el grupo de frailes de las Antillas, e influida, en parte por las fricciones con Santa María, se dio la partida de Betanzos rumbo a Guatemala, donde le encargaron fundar un convento. Sin embargo, no estuvo mucho tiempo ahí, ya que en 1530 se hizo formal la fundación de la primer Provincia en las Indias, la de Santa Cruz de las

---

<sup>42</sup> Citado por Medina, Miguel Ángel. (1992) *Op.Cit.* p. 65



Antillas. Así, formalmente la vicaría de la Nueva España, quedaba bajo la jurisdicción de la nueva provincia, situación que no dejaba conformes a los frailes de México, por lo que se encargó a Betanzos viajar a Europa a gestionar ante el Maestro General de la Orden y ante el Papa, la independencia y fundación de una nueva Provincia.

El viaje de Betanzos se convirtió, como era su costumbre, en un largo peregrinar, a pie, descalzo y mendigando. Esta vez, además aprovecharía, para antes de llegar a Roma, hacer una parada en el monasterio de Saint-Baume, en Saint-Maximin, cerca de Marsella, donde de acuerdo a la tradición católica medieval se encontraría la tumba de Santa María Magdalena, a la que nuestro fraile profesaba gran devoción. (Figura 6)

A mediados del siglo XIII, un dominico italiano llamado Jacopo da Varezze (castellanizado como Santiago de la Vorágine), escribió un texto conocido como la *Legenda Aurea*,<sup>43</sup> donde recopiló leyendas e historias de vida de ciento ochenta santos y mártires y donde se difundió la historia en la Europa medieval de que María Magdalena había navegado hasta Marsella, donde se recogió en una cueva haciendo penitencia hasta el final de sus días. Así se originó la creencia de que las reliquias de la Santa penitente se hallarían en aquel lugar donde se fundó un monasterio dominico en 1279.

Hasta allí, y poco menos de tres siglos después, llegaría Domingo de Betanzos con las rodillas destrozadas, pues a este lugar santo, símbolo de la penitencia, la oración y de senderos de religiosidad tan caros para este fraile, no bastaba con llegar a pie y descalzo. Cuentan los cronistas que aún días después, cuando se reunió con el Maestro General de la Orden en Nápoles, Betanzos estaba tan lastimado de las rodillas que recibió una amonestación y la prohibición, bajo amenaza de considerar roto su voto de obediencia, de volver a hacer tal penitencia.

Finalmente, en el Capítulo General de los dominicos, en 1532, donde también se eligió a Juan Fenario como General de la Orden, Betanzos haría las gestiones necesarias para que se reconociese la fundación de la Provincia de Santiago de México que abarcaría las vicarías de Yucatán, Chiapas, los obispos de Oaxaca, Tlaxcala y Michoacán con las provincias del Pánuco y tierras que corren por el septentrión y occidente. En ese mismo viaje obtendría

---

<sup>43</sup> De la Vorágine, Santiago. *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982.

también la autorización del Papa Clemente VII<sup>44</sup> no sólo para el reconocimiento de la nueva Provincia; sino también para que el convento de Tepetlaoxtoc fuese reconocido oficialmente como casa recoleta.

Como hemos visto, este viaje de dos años fue muy significativo para Betanzos y para la nueva Provincia de Santiago, era lógico que este fraile ansiara regresar a la Ciudad de México y participar activamente en la organización de la nueva provincia, sin embargo, justo en vísperas de su viaje a Europa, en 1530, habían comenzado las gestiones (de este año data la propuesta del emperador al Papa) para que fuese nombrado obispo de Guatemala. Fray Domingo no llegó a ocupar el cargo, ya que regresó a la Nueva España en 1535, y ahí declaró nulo el provincialato del padre Francisco de San Miguel, quien había sido nombrado por la provincia de Santa Cruz de las Indias. Ante las nuevas condiciones y la pugna entre la Provincia antillana y la recién fundada en la Nueva España, se convocó a un Capítulo y se eligió como primer provincial de Santiago de México a Domingo de Betanzos.

Apenas tuvo oportunidad, se recogió en su celda de Magdalena Tepetlaoxtoc, oró e hizo penitencia y, precisamente esta forma de religiosidad sería la huella particular que habría de imprimir en la nueva provincia. Al frente de los dominicos de México, implantó severas reglas de observancia (comida, hábito, celdas, viajes, ayuno, etcétera). Pero, nunca, esto es preciso señalarlo, promovió precepto alguno que él no fuese el primero en cumplir y con el mayor rigor:

Su comida ordinaria era un ayuno perpetuo de pan, agua y alguna vez un poco de leche que mezclaba con agua para quitarle el regalo de la dulzura. Cuando comía en casa del Obispo Zumárraga, que le amaba como un buen amigo, mitigaba el rigor de su dieta con una escudilla de caldo con lo que le parecía que daba demasiada larga al gusto (...) En los veintitrés años que estuvo en esta tierra nunca comió carne, ni bebió vino, a pesar de que podía hacerlo debido a su mucha edad y a su flaqueza. Decía que la dieta era su medicina, y que lo que parecía penitencia, era para él sensualidad y regalo (...) El Jueves Santo llamaba a dos religiosos de su mayor confianza, y llevándolos al lugar

---

<sup>44</sup> Méndez, Juan Bautista (1988) *Op. Cit.* pp. 138-139.

más oculto del convento, allí les exigía en mérito de santa obediencia, que le desnudasen y azotasen atado a una columna o palo.<sup>45</sup>

Y así, como tras los cinco años de estancia en la isla de Ponza el joven Francisco de Betanzos cambió lo suficiente para convertirse en el fraile Domingo, las tres décadas en las Indias, tantas cosas vistas, tantos ritos tan extraños y demoníacos a sus ojos, tantos anhelos utópicos de sus hermanos de hábito, tantas expectativas y tantas decepciones, tanta necesidad siempre para volver a recogerse en aquel castillo interior edificado a través de los años, tanta penitencia, tanta vida y tanta muerte, que finalmente le habían consumido sus fuerzas y su cuerpo; pero siempre en favor de la plenitud de su alma, de su preparación para ser poco más digno de la gracia divina y de ese deseo que le inflamó desde muy joven, quizá desde niño, aquel anhelo de la unión mística con Cristo.

Así, recién terminada su labor como Provincial, en un arrebató de fuerza, expresó sus deseos de ir a China, *semper plus ultra*, como el emperador Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico. Aunque, mientras con este último se trataba de la expansión de su imperio en la tierra, en el caso de fray Domingo de Betanzos se trataba de la *Civitas Dei*, de extender el imperio de Cristo y de las riquezas espirituales. En el fondo sabía el fraile que le faltaban las fuerzas físicas, aunque le desbordaban las espirituales, incluso en medio de sus ensoñaciones, invitó a su viejo amigo, el obispo fray Juan de Zumárraga a unirse a su viaje. Sin embargo, cuando finalmente se impuso la realidad al septuagenario Betanzos, de vida más que longeva para las expectativas del tiempo en que le tocó vivir. Entonces, consciente de que su vida en este mundo se estaba terminando, pidió viajar a España para hacer labor en pro del envío de nuevos frailes a México y, luego, él continuar su viaje hacia Tierra Santa.

Sin embargo, no tenía tanto tiempo, pasaron apenas unos días desde su llegada a San Pablo, cuando cayó gravemente enfermo. En estos diecinueve días tuvo ocasión de repasar tantos momentos de su vida, tantos senderos y tantos paisajes, tanto interiores como exteriores. Pero para un alma que siempre había vivido atormentada en los asuntos de los hombres, la posibilidad de la muerte y la vida eterna no podían ser sino una promesa, a final de cuentas toda su vida había sido preparación para el momento culminante.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*. pp. 177-179

Así, cuando tuvo la certeza de que pronto había de morir, Betanzos se entregó al sufrimiento y los dolores del cuerpo como promesa de lo que iba a venir luego. De su paso por el mundo había sólo una cosa que le preocupaba, que le generaba dudas, quizá antes de partir a la vida eterna habría que expiar un último pecado y arrepentirse. Recordó lo que de él decían otros misioneros de su propia Orden y también algunos franciscanos y agustinos, la opinión popular que de él tenían en la Nueva España era que despreciaba a los indios, que nunca los entendió, que no habría podido aunque quisiera porque nunca se les acercó ni hizo intento alguno por aprender su lengua.<sup>46</sup>

Los comentarios no eran del todo justos, durante su estancia en La Española, estuvo en los varios intentos de evangelización pacífica de Córdoba, Montesinos y Las Casas y los había visto fracasar. Por otra parte, si bien es cierto que estaba convencido de su poca capacidad para la fe, no sólo por su escaso entendimiento, sino también por sus arraigados ritos y costumbres paganas, así como su inclinación a vicios para él intolerables; le parecían creaturas dignas de conmiseración y de esfuerzos para su preservación; si no de su alma; porque en ello había pocas esperanzas; sí de su vida como especie, como parte de la naturaleza indómita de estas nuevas tierras que para él fueron siempre una prueba amenazante; un desierto eremítico, una suerte de Nueva Tebaida.

Sobre su falta de confianza en la capacidad de los indios para la fe, nos ilustra muy bien Agustín Cuevas en el siguiente pasaje donde reproduce el parecer de Betanzos respecto a la posibilidad de educarlos para el sacerdocio:

Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio; lo primero porque no son para predicar en largos tiempos, porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en los naturales, porque verdaderamente son viciosos más que los populares, éstos que estudian; e son personas de ninguna gravedad, ni se diferencian de la gente común en el hábito, ni en la conversación, porque de la misma manera se tratan

---

<sup>46</sup> Torquemada, Juan. *Monarquía indiana*. VII tomos (1975-1983). UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. Versión digital: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/> [Consultado 2 de agosto de 2017]

Mendieta, Gerónimo. *Historia eclesiástica indiana*. Versión digital en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-ecclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-fed4-4cef-9d88-0cbbea9c279d\\_5.htm](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-ecclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-fed4-4cef-9d88-0cbbea9c279d_5.htm) [Consultado 2 de agosto de 2017]

en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa de que dijese algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos; lo tercero porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tan copioso, que se pueda explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores.<sup>47</sup>

Por otra parte, debemos tener en cuenta el contexto de choque, así como la intolerancia e incapacidad de la mayoría de los frailes para comprender o siquiera abrirse al conocimiento de lo diferente. Ciertamente Betanzos no era él el único que opinaba así en esta materia en aquellos tiempos, incluso el buen franciscano Motolinía o Gerónimo de Mendieta pensaban que los indios eran buenos discípulos, pero no tenían aptitudes para el sacerdocio.<sup>48</sup>

Es ilustrativo recordar que fue precisamente el historiador y misionero franciscano Fray Toribio de Benavente, *Motolinía* (el pobre), quien asumió la defensa de la Corona frente a Bartolomé de Las Casas cuando se hizo pública la acusación en 1552 del documento que previamente (en 1542 en el contexto de la discusión de las encomiendas a perpetuidad), el fraile había enviado en privado al príncipe Felipe: “En carta al emperador y rey de España, Motolinía recusa a Bartolomé de Las Casas. Le acusa de falsear los hechos y refuta todas y cada una de las pruebas de acusación.”<sup>49</sup> No se trata así, aquí, de idealizar o satanizar la postura de los personajes; sino de matizar, de ponerlos en sus contextos y de reconocer los límites que les marcaban los principios ontológicos, epistémicos y culturales de su época.

En este sentido, me parece que la experiencia de la alteridad de Betanzos en las Indias, más que por la falta de voluntad, está marcada por la incapacidad de comprensión. El horizonte

---

<sup>47</sup> Cuevas, Agustín. *Historia de la Iglesia en México*, Vol I, pp. 389-90 (Citado por Carreño, pp 71 y 72)

<sup>48</sup> Explicaba Mendieta sus argumentos sobre la falta de aptitud de los indios: “... hay en ellos más causa que en otros infieles para no los admitir a la dignidad del sacerdocio ni a la de la religión, aunque fuese para legos, y ésta es un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones (aunque no sé si participan en él algunos de los griegos), que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjeción en este estado (como lo habemos pintado), tanto más se engreirían y se desvanecerían si se vieses en lugar alto, Y así quiero decir que no son para maestros, sino para discípulos, ni para preladados sino para súbditos y para esto los mejores del mundo”. (citado por Carreño, *Op. Cit.* pp. 80 y 81)

<sup>49</sup> Pereña, Luciano (1992) *Genocidio en América*. Madrid, MAPFRE, p. 15.

de sentido de la idea mística y ascética de la salvación era un dique muy sólido frente a cualquier intento por entender a los indios. Esto no quiere decir que no sintiese compasión por ellos, por sus frágiles almas tan necias y tan ciegas para ver y alcanzar la luz de la fe. ¿Cuántas veces vio a sus hermanos en las Antillas ir a vivir entre los indios, cuántas más desvelarse y ocupar todos su tiempo en aprender sus lenguas para predicarles, cuántas los vio morir en el intento de salvar estas desdichadas almas? ¡Y cuántas otras vio a los propios indios recaer en sus idolatrías, pese a los esfuerzos de los evangelizadores, muchas veces se preguntó cómo hacían Córdoba, Montesinos y Las Casas para no cejar ante la evidencia de que en lo profundo de sus almas no podrían convertirlos aunque de dientes para afuera estos les dijeran que sí, que aceptaban la fe! ¡Cuántos ritos y cuántas formas de pecar, aún en cosas cotidianas y nimias veía! Como ejemplo baste la narración del cronista Ramón Pané, fraile jerónimo que acompañó a Cristóbal Colón, sobre el paganismo de los indios taínos cuando se apoderaron de algunas imágenes cristianas:

Salidos aquellos del adoratorio, tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima diciendo: “ahora serán buenos y grandes tus frutos”. Y esto porque las enterraron en un campo de labranza, diciendo que sería bueno el fruto que allí se había plantado; y todo esto por vituperio. Lo cual visto por los muchachos que guardaban el adoratorio, por orden de los susodichos catecúmenos corrieron a sus mayores que estaban en sus heredades y les dijeron que la gente de Guarionex<sup>50</sup> había destrozado y escarnecido las imágenes.<sup>51</sup>

¡Cómo habría de tener confianza el padre Betanzos en gente tan bárbara, capaz de semejantes sacrilegios! En México-Tenochtitlan tampoco encontró muchas diferencias en materia de culto. Por otra parte, más allá de la cuestión de la fe, reconocía sus capacidades técnicas y su arte en la pintura, en la producción de objetos, en su habilidad para aprender y ejecutar las técnicas europeas en la construcción de edificios y conventos. Fueron los pintores de los indios, los *tlacuilos*, los que hicieron el retrato de Pedro de Córdoba y la decoración de los murales de Santa Magdalena Tepetlaoxtoc, incluso su propio retrato que

---

<sup>50</sup> Cacique de los taínos en La Española.

<sup>51</sup> Pané, Ramón. Citado por Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1942-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 22.

se conservó muchos años en este convento y que actualmente se encuentra perdido fue obra de un *tlacuilo*. (Figura 7)

Sin embargo, las opiniones de Betanzos que pudieron ser motivo de chisme y revuelo en la Nueva España, pasaron a mayores y fueron causa de una polémica con consecuencias jurídicas y políticas muy graves en 1533. En estas fechas llegaron a la Nueva España noticias de que Domingo de Betanzos había emitido opiniones desfavorables a los indios ante el Consejo de Indias en España, en las actas del cabildo de la Nueva España se menciona:

Este día binieron a este cabildo ciertas personas bezinos desta cibdad e informaron que, por quanto fray Domingo de Betanzos, frayle de la orden de santo Domingo, abía informado a su magestad y en su Consejo de las Yndias, que los yndios naturales destas partes no eran capaces para se gobernar por sí según la costumbre y policía de los españoles, e que ansimesmo no eran capaces para imprimir en ellos la santa fe católica, los señores presidentes e oydores, con el parecer de algunos frayles franciscanos, han escrito a su magestad informándole lo contrario, e porque sobre lo suso dicho es justo informar a su magestad la verdad.<sup>52</sup>

Las reacciones ante estas noticias no se hicieron esperar en la Nueva España y para hacer frente a las declaraciones de Betanzos ante el Consejo de Indias, presidido por el cardenal García de Loaysa, surgió una oleada de cartas en defensa de la racionalidad y la capacidad de los indios:

El juez de la Audiencia Salmerón, con fecha 4 de mayo de 1533 denunciaba al Emperador Don Carlos la confusión causada en Nueva España. El superior provincial de los franciscanos, Jacobo de Testera, también escribió al Emperador el 6 de mayo para describir la civilización de los indios en ardientes términos y con el fin de desautorizar a los que sin conocer las lenguas indígenas se atrevían a hablar de la incapacidad de los indios. El obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, en carta del 15 de mayo, acusó a Betanzos de

---

<sup>52</sup> Citado por Acuña, René. (1995) *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de la Nueva España*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, p. XXXIII.

falsedad y calumnia. Y Luis de Fuensalida, en carta del 10 de junio calificaba de intolerable equivocación la opinión de Betanzos.<sup>53</sup>

Pero quizá la condena y la reacción más importante y con más impacto político vino de la propia Orden de Predicadores, pues el obispo Julián Garcés, animado por fray Bernardino de Minaya (este último evangelizador en Oaxaca), escribió un carta al Papa Paulo III que habría de llevar a Roma el propio Minaya y que terminaría con la promulgación de la Bula *Sublimis Deus*, donde el pontífice reconoce la plena humanidad de los indios y “el derecho que asiste a los naturales a la libertad, a la posesión y uso de sus bienes y sus estados y, en consecuencia, la prohibición de hacerlos esclavos...”<sup>54</sup> Esta Bula, promulgada con dos *Breves*: el *Altitudo divini consilii*<sup>55</sup> y el *Pastorale officium*<sup>56</sup>, fueron documentos que terminaron en una disputa entre Carlos V y Paulo III, pues la corona cuestionó la validez de los documentos por no haber sido remitida al Consejo de Indias, como estaba establecido en la legislación y en el derecho que regulaba la relación entre el papado y la corona en aquel momento.

Y así, aunque hubo un veto y no se reconoció la Bula *Sublimis Deus* por el Consejo de Indias y el rey, ésta ya había sido difundida en la Nueva España e incluso se tuvo que dictar una cédula real que mandaba a las autoridades en América recoger las copias de los documentos papales.<sup>57</sup> Sin embargo, ya se había dado lo que en la actualidad podríamos llamar “un golpe mediático” y, pese a las fricciones entre Roma y España, la polémica y la promulgación de la bula fueron cruciales en la decisión política para rechazar la esclavitud y herraje de los indios y para no formalizar las encomiendas a perpetuidad.

Para ser justos, hay que señalar que de lo que “se dice que dijo” Betanzos no hay pruebas documentales y puede haber sido minimizado o exagerado, según la aversión o afinidad, de aquellos o de estos tiempos, con el personaje; pero de lo que no cabe duda alguna es que en

---

<sup>53</sup> Pereña, Luciano. (1997) Estudio preliminar, en Alonso de la Veracruz. *De Iusto Bello contra Indos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), p.77

<sup>54</sup> Acuña, René. (1995) *Op. Cit.* p. XLVIII.

<sup>55</sup> Sobre la administración de los sacramentos.

<sup>56</sup> Complemento para administrar la Bula *Sublimis Deus*.

<sup>57</sup> Hanke, Lewis. (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1949 pp. 95-130.



ese momento las opiniones de Betanzos fueron utilizadas, por una parte, para legitimar la reintroducción del llamado “hierro de rescate”, que antes había sido prohibido para marcar como esclavos a los indios. Y por la otra, sus opiniones se utilizaron como argumentos de justificación para fortalecer la demanda de los conquistadores para establecer la esclavitud bajo el principio de “guerra justa”. Este último aspecto ya había sido objeto de disputa desde 1526 y al respecto, algunos franciscanos y dominicos, entre ellos, por supuesto, Domingo de Betanzos e incluso el obispo Juan de Zumárraga, escribieron una carta al rey donde pedían que “esta tierra de México se reparta y que este repartimiento sea perpetuo, al cual únicamente sucedan los hijos e legítimos herederos, y que se tase lo que han de ser obligados a dar los vasallos a los señores”.<sup>58</sup>

Cabe señalar que en aquel momento en la legislación indiana, primero en las Leyes de Burgos (1512) y, luego, en las llamadas Leyes Nuevas (1542), se había impuesto la condición de súbditos de la corona de los indios y la prohibición, en consecuencia, de hacerlos esclavos. Estas leyes aunque no correspondieron por completo a las exigencias y empeños de la corriente antillana, que incluso exigía la abolición de las encomiendas, sí tiene impresa la huella de las incansables gestiones de Córdoba, Montesinos y Las Casas. Sin embargo, a mitad de siglo, la polémica se avivaba, por una parte, por los intereses de conquistadores y encomenderos que comenzaban a ser más locales en la medida en que las generaciones comenzaban a ser más criollas que peninsulares. Por la otra, porque en este momento hubo una crisis financiera del imperio español que se encontraba sumamente endeudado y que, aunque en materia de política indiana siempre ponía por delante argumentos religiosos y morales, trataba de encontrar en la explotación de los reinos de ultramar una solución a sus apuros.<sup>59</sup>

Sin embargo, más allá de las cuestiones económicas y las políticas de la corona, es necesario resaltar que en la cuestión de las encomiendas, la opinión de Betanzos se mantuvo consistente a lo largo de los años. Todavía en 1545, y luego de la Promulgación de las Leyes Nuevas, fray Domingo escribirá desde Tepetlaoxtoc a los Provinciales de las Órdenes agustina, dominica y franciscana que partirían a España para tratar con Carlos V

---

<sup>58</sup> Cabal, Juan (1967), *Op. Cit.*, p. 64

<sup>59</sup> Fernández Buey, Francisco. (1995) *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino, pp. 247-278.

asuntos de política indiana, pronunciándose en favor de la perpetuidad de las encomiendas y, sin mencionar nombres (aunque el principal antagonista era, por supuesto, Bartolomé de Las Casas), da argumentos contra las políticas de aquellos que defienden a los indios:

Y es de mirar, y aún de maravillar, una cosa: que aquellos que más santidad y más celo tienen de lo bueno, éstos son los que mayor portillo hacen y más desmoronan el bien del negocio (...) Y, porque yo tengo obligación a Dios como cristiano, y al rey como su vasallo, y a toda esta tierra como hombre que ha más de treinta años que moro en ella y tengo conocido, por larga experiencia, muy profundamente muchas cosas della, quiero avisar de una cosa, la cual es muy cierta, y aún certísima; aunque no creo que será creída y admitida por todos e, por ventura, será blasfemada de muchos. Y es, que todas las leyes y ordenanzas e asientos y conciertos y premáticas y provisiones que hicieren para la perpetuidad de esta tierra y de los naturales della, que fueren fundadas sobre este presupuesto: que todos los indios della se han de acabar y consumir muy presto, serán todas muy buenas e muy acertadas. Y todas las leyes y ordenanzas y asientos, etcétera, que se hicieren sobre este presupuesto: que los indios de la Nueva España han de ser perpetuos y permanecer en ella, todas serán erradas y mal acertadas, e dañosas e destructoras de todo el bien desta gran república.<sup>60</sup>

Como veremos, al menos en materia de legislación se impusieron -no sin trabas ni retruécanos jurídicos que favorecían a los encomenderos-, las posiciones de Las Casas y de la corriente que aquí llamaremos crítico-utópica, particularmente en lo que respecta a la no perpetuar y heredar las encomiendas. Pero hay que destacar que *de facto* las encomiendas no fueron abolidas, por lo que podríamos hablar de un “empate técnico” en los pareceres y disputas sobre este tema. Y, todo lo anterior, también discutido y mediado por los grandes teólogos y juristas, destacando a los intelectuales de la Escuela de Salamanca.

Cabe señalar que aquella aseveración con tono profético que utilizaba Betanzos para argumentar en favor de las encomiendas a perpetuidad: “que los indios se han de acabar

---

<sup>60</sup> Betanzos, Domingo. Carta a los Provinciales de las Órdenes dominica, agustina y franciscana, 11 de septiembre de 1545, publicada por Acuña, René (1995) *Op. Cit.* pp. LXVII-LXXI.

muy presto [...] y por ventura se cumplirá antes de cuarenta años”<sup>61</sup> no se confirmaron y aquellas culturas ancestrales aún siguen en resistencia. A diferencia del genocidio de La Española, en la sociedad novohispana el mestizaje, no sólo biológico, sino cultural posibilitó -no sin explotación ni sin dominación, sin una suerte de muerte moral- la supervivencia de los indios, aunque en la subalternidad y la dominación colonial.

Así, quizá sería cuestión de descargo de conciencia y contrición del propio Betanzos, quizá el empeño de sus hermanos dominicos para cerrar correctamente el ciclo de una vida justa, pero fue a trece días del mes de septiembre del año del Señor de mil quinientos y cuarenta y nueve, en la muy noble villa de Valladolid que, ante Antonio de Canseco, escribano de sus Majestades, fray Domingo de Betanzos declaró y firmó una retractación para que sus opiniones sobre los indios no fuesen usadas en su detrimento después de muerto:

... digo y suplico al dicho Consejo Real de las Indias, y ruego a todos los que esto vieren o oyeren en las Indias o en España o en cualquier otra parte que estuvieren, que ningún crédito den a cosa que yo, por dicho ni por escrito, haya hablado y dicho contra los indios en perjuicio, porque no me acuerdo haber hecho tal; pero si hallare, digo que soy un hombre y pude errar. Y así, creo que erré por no haber sabido su lenguaje o por ignorancia. Las cuales <cosas>, según el juicio de Dios y de otros hombres más sabios y entendidos que yo, son juzgadas por dañosas y dignas de retra<c>tación y así, las retra<c>t<o> y digo es contrario de verdad ellas, y no afirmo ni quiero afirmar cosa que según el juicio de Dios no convenga, especialmente siendo en perjuicio y estorbo de la predicación de la fe y contra la utilidad de la salud de aquellas ánimas y cuerpos, ni contra cualquier cosa que sea de buenas costumbres.”<sup>62</sup>

El documento fue firmado: <frater domjnycus de betanços>. Y testificado por: Fray Didacus <Ruíz>, Prior; Fray Petrus de Ulloa; Fray Antonio de la Madalena; Fray Vicente de Las Casas.

Al día siguiente, fray Domingo de Betanzos, haciendo un último acopio de fuerzas, intentó levantarse del lecho para hincarse, pero cayó de bruces. Pidió a los hermanos que lo

---

<sup>61</sup> *Íbidem* p. LXX.

<sup>62</sup> Retractación de fray Domingo de Betanzos. En Acuña, René (1995), *Op. Cit.* pp. LXXIII-LXXVI.

cuidaban que lo sostuviesen, pues quería unirse a Cristo en oración, toda su vida había esperado por ello. La mirada de fray Domingo de pronto se iluminó, quedó fija al frente, hacia el infinito y pasó, por fin, de la inquietud a la serenidad. Así murió el 14 de septiembre de 1549.

## 1.2 El proyecto místico-ascético: la vida como batalla interior.

Religión, proviene de *religare*, unir, ligar, atar, amarrar y, además del vínculo de los seres humanos con la divinidad, representó también en muchas comunidades humanas una de las dimensiones fundamentales que articulaban los vínculos sociales. Efectivamente, las sociedades precisan de un mundo simbólico que les permita forjar identidades, fundamentar instituciones y configurar un *ethos* histórico. En particular, en el caso de las sociedades premodernas, la incertidumbre ante lo otro, ante una naturaleza que no se puede controlar y ante un contexto que, en principio, puede resultar hostil y confuso –donde la reproducción de la vida se da en condiciones de escasez-, la divinidad puede resultar una posibilidad de ordenar el caos y establecer un cosmos que de sentido y confianza frente a la incertidumbre y a la finitud de los seres humanos:

Para neutralizar la experiencia de esta carencia de fundamento –una experiencia que en principio debería ser permanente-, el comportamiento humano se protege de ella mediante un *éthos* elemental que la concentra exclusivamente en los momentos en que ella es una experiencia directa o inmediata: los momentos catastróficos, virulentamente políticos, de refundación o reinención de la figura concreta de la socialidad. En el resto del tiempo – y en lugar de la contingencia- el comportamiento humano, guiado por ese *éthos* elemental, experimenta más bien la vigencia interna de su forma social como una vigencia absolutamente necesaria; percibe a esa forma como una “segunda naturaleza” y se desempeña como plenamente fundado en ella y seguidor de sus “leyes naturales”.<sup>63</sup>

Así, podemos distinguir, de acuerdo al argumento de Bolívar Echeverría, el tiempo sagrado y el tiempo profano como dimensiones de la temporalidad humana que se recrean y convergen en múltiples dimensiones de la vida social: las fiestas, los ritos, el arte son actividades donde se comunican uno y otro y donde se actualizan aquellos ordenamientos simbólicos que fundamentan también formas intersubjetivas de los vínculos sociales y políticos.

---

<sup>63</sup> Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México, UNAM / Ítaca, p. 176.

En este sentido, hay una correspondencia entre las formas religiosas o los conceptos de Dios con las formas o proyectos políticos y sociales que no sólo dibujan los contornos de la identidad o el ser, sino que también determinan las relaciones del Yo o del Nosotros frente al Otro o los Otros. Así, resulta muy interesante e ilustrador el ejercicio de revisar cómo las formas simbólicas y cierta retórica del “bien y el mal” presente en la teología agustiniana que dominaba una buena parte de la ideología del cristianismo vigente en siglo XVI impacta en la conformación de una identidad y en la posición frente a la alteridad. En este caso, en cómo se expresan estas formas de ser en el proyecto místico-ascético de fray Domingo e Betanzos.

Y es que a lo largo de la historia del cristianismo, nos encontramos con al menos dos imágenes contrapuestas de Dios: por una parte, aquella de un dios amoroso y providente y, por la otra, el de un dios justiciero y vengador.<sup>64</sup> Es este último el que va a permitir la expansión del cristianismo en Europa y el que va a marcar la pauta para que pase de ser una religión marginal y perseguida, de los dominados y los oprimidos, de los *atheoi*,<sup>65</sup> a ser una religión de los pueblos guerreros y de los imperios, lo que algunos han llamado una “religión de estado”.

Nos señala Rubén Dri<sup>66</sup> que desde el antiguo testamento es fácil ubicar dos orientaciones o tradiciones en el concepto de Dios en el judaísmo y en el cristianismo: por una parte, la tradición *yavhista*, que corresponde con la monarquía davídica hebrea donde: “el pueblo, las diversas etnias o naciones no tienen acceso a Dios, no pueden pactar con Él si no es a través del monarca.”<sup>67</sup> Y por otra parte, aparece una tradición *elohista*, que corresponde a un proyecto de liberación de las comunidades campesinas conocidas como las *tribus de Israel* y que se identifica con la liberación y el éxodo de Egipto y con la tradición profética, con la *Biblia Pauperum*<sup>68</sup>, como le llamará Ernst Bloch.

---

<sup>64</sup> Rubial García, Antonio (2010), *Op. Cit.*

<sup>65</sup> *Atheoi* fueron llamados los primeros cristianos en la corte de Nerón así que históricamente el ateísmo no sólo tiene una fuerte carga de oposición religiosa; sino también de oposición política. Bloch, Ernst. (1983) *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid, Taurus, p. 16.

<sup>66</sup> Dri, Rubén (1990). “Teología de la dominación y conquista”, en Dietrich Heinz, et. al. *1492-1992. La interminable conquista*, México, ediciones El búho, pp. 99-129.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>68</sup> La Biblia del pueblo o la Biblia popular.

A lo largo de la historia de la Iglesia, las dos tradiciones o “conceptos de Dios” correrán como ríos subterráneos que emergen en distintos momentos y que se reflejarán en las luchas y necesidades históricas al interior de la Iglesia, América no será la excepción. Como apuntábamos con anterioridad, la filosofía agustiniana señalaba una lucha celeste que se reflejaba en la historia humana “donde los elegidos, los hijos de la luz (primero el pueblo de Israel y después la Iglesia de Cristo), luchaban contra la fuerza de las tinieblas, la ciudad de Satán (Babilonia, Sodoma, Roma).”<sup>69</sup> Esta distinción entre pueblos o comunidades salvadas o elegidas y comunidades gentiles o paganas servirá de justificación y legitimación para la expansión, el sometimiento y la guerra de algunos pueblos sobre otros y es el precedente de lo que hoy en día conocemos como “doctrina del destino manifiesto” y que, ya no en nombre de la religión, pero en nombre de la democracia o algún valor abstracto sirve de justificación para invadir, sojuzgar o dominar a los otros.

Esta teología imperial justificada en la oposición entre las luces y las tinieblas tendrá una expresión muy particular a partir del siglo X, con la reforma de Cluny,<sup>70</sup> cuando se formula la idea de la *Militia Dei*, de los “soldados espirituales” de Dios como labor complementaria a la de los caballeros cristianos. Así, mientras los unos hacían la guerra a los pueblos infieles; los otros, mediante oraciones gratas a Dios y en una vida monacal y de penitencia, ayudarían a vencer a las “huestes satánicas”. De modo que a las guerras religiosas les correspondía en el terreno subjetivo luchas internas: el alma se había convertido también en un campo de batalla y la única forma que tenía el hombre de vencer a Satán era el apoyo de la gracia divina.<sup>71</sup>

En el contexto de esta suerte de “economía de la salvación” no caben matices o medias tintas: se *era* salvado o no. Además de que esta salvación no sólo se concretaba de manera activa, no dependía únicamente de las acciones de las personas en el mundo; sino de la gracia divina, una suerte de predestinación que podía ser concedida o no por Dios. Al

---

<sup>69</sup> Rubial García, Antonio (2010) *Op. Cit.* p. 18.

<sup>70</sup> “Apoyados por los emperadores alemanes, los pontífices cluniacenses liberaron la sede de San Pedro del dominio de las familias romanas, lo que dio inicio a una reforma conocida como “gregoriana” (por Gregorio VII) que terminaría por independizarse del emperador y de darle al papado la estructura monárquica y autónoma (con un colegio cardenalicio para la elección papal, una curia o aparato burocrático centralizador, unos legados pontificios embajadores ante los reyes de Europa y un derecho canónico que le daba su estructura jurídica.” Rubial García, Antonio (2010) *Op. Cit.* p. 20

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 18.

mismo tiempo este dualismo que sitúa a lo que está fuera de la “verdadera religión” como un “cosmos negativo”, *el mal*, da una justificación divina a la violencia que se ejerce contra los otros, “los enemigos de la fe” que se expresa no sólo contra una alteridad cultural externa (los musulmanes, los judíos, los infieles, los indios); sino también contra las diferencias internas (los homosexuales, los rebeldes, los herejes, las brujas).

Es en esta matriz teológica monacal en la que se encuadra el misticismo y el ascetismo de fray Domingo de Betanzos, más cercana por cierto a la teología de algunos franciscanos, agustinos o benedictinos que a la corriente principal de los dominicos que, aunque también tenían una fuerte influencia de Agustín de Hipona, se regirán más bien por el modelo escolástico de Santo Tomás de Aquino. Este último, encontrará como vía de la fe y la salvación, la razón, el estudio y los actos que se concretan en el mundo y la historia; más que el misticismo, la emotividad y las tendencias apocalípticas que guiaban a otras órdenes religiosas con tendencias recoletas muy rigurosas. Sin embargo, debemos recordar que Betanzos ingresó a la orden a una edad madura para su época y cuando ya había forjado en la experiencia anacoreta su espíritu religioso y además, en el contexto de la reforma religiosa de las órdenes monásticas encabezada por el cardenal Cisneros.

La mística<sup>72</sup> española del siglo XVI estaba influenciada, por una parte, por la teología agustiniana; por la otra, aunque en aquel momento de intolerancia religiosa no sería reconocido, por la mística sufí que se había forjado a lo largo de muchos años en las zonas del Al-Andalus donde: “existió un movimiento sufí vigoroso y original en el que la teología mística ocupó un lugar privilegiado tanto desde el punto de vista teórico como del práctico. Si tenemos además en cuenta la ubicación de este misticismo, la proximidad geográfica entre cristianos y musulmanes, la coexistencia de ambos pensamientos religiosos durante más de ocho siglos y su posterior sucesión temporal, nada nos parece más natural que la existencia de un mutuo influjo entre ellos.”<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> “Mística (*mystikón*) significa *secreto*, oscuro, misterioso. Y en distintos momentos y tradiciones históricas se ha utilizado para hacer referencias a cultos iniciáticos, principalmente en sentido religioso, pero no exclusivamente. En la tradición cristiana aparece en el siglo III “referido al culto (sentido litúrgico), a la interpretación alegórica de la Escritura (sentido simbólico) y a un conocimiento de las verdades de fe más perfecto que el común de los fieles (sentido teológico).” Cilveti, Ángel. *Introducción a la mística española*. Madrid, Cátedra, 1974, p. 14.

<sup>73</sup> Cuevas García, Cristóbal. (1972) *Op. Cit.* p. 240



Y, como se ha mencionado, tanto en la tradición medieval como en el siglo XVI la mística aparece como la *experiencia de lo divino*; en contraste (aunque no necesariamente oposición, como sucedió en Italia<sup>74</sup>), con la escolástica que es la *intelección de lo divino*. Por el carácter sensible y emotivo de la experiencia mística, ésta nos remite al terreno de lo personal: “La mística en su realización completa es, por lo tanto, un fenómeno primero de experiencia personal, luego de autoexplicación y finalmente de traducción a los demás. En este sentido las tres cumbres de la mística cristiana en las que se han unido experiencia, reflexión y palabra son san Agustín, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz”.<sup>75</sup>

En la teología cristiana hay una distinción entre vida activa y vida contemplativa y los oficios y ministerios de la fe se desarrollan dentro de alguno de estos ámbitos. La opción mística se vuelca sobre todo en la vida contemplativa. Esta búsqueda contemplativa puede llevar a las personas al recogimiento y a abstraerse del mundo:

Santo Tomás sitúa la que en siglos posteriores se ha llamado experiencia mística en el campo de la profecía como gracia manifiesta de Dios a un hombre; para ser más exactos, dentro de una de las formas que la profecía puede tomar, que es el raptó, con el conjunto de fenómenos somáticos, psíquicos y pneumáticos que pueden acompañar la recepción de esa gracia divina, la cual, según él, tienen elementos cognoscitivos, volitivos y afectivos.<sup>76</sup>

Como se mencionó con anterioridad, en la Edad Media y en el siglo XVI hay una distinción entre escolástica y mística; aunque son complementarias, como fundamentó muy bien Tomás de Aquino: la primera enseña a Dios como suma verdad y pertenece al entendimiento, en tanto la segunda pertenece a la voluntad y ama a Dios como sumo bien.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> En personajes, también dominicos como Catalina de Siena o Girolamo Savonarola, el profetismo se acuñó de una interesante complementariedad de mística y escolástica. Es interesante también cómo en la experiencia italiana, particularmente en la *Repubblica del popolo* de Savonarola en Florencia, este misticismo se opuso al *status quo* y fue crítico del poder de los Médici. En España en cambio, las corrientes místicas, particularmente el misticismo-ascético, estuvo, si no ligado directamente, sí en concurrencia con el poder, la mayoría de las veces.

<sup>75</sup> González de Cardedal, Olegario. (2015) *Cristianismo y mística*. Madrid, Trotta, p. 16.

<sup>76</sup> *Ibidem*. p. 17

<sup>77</sup> Melquiades, Andrés. (1994) *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, p. 17.

A diferencia de la escolástica, los místicos no escriben tratados sino experiencias de unión con Dios. Uno de los grandes antecedentes de la mística cristiana es el texto *Teología mística* del siglo V, atribuido primero a Dionisio Areopagita<sup>78</sup> y, luego conocido como Pseudodionisio. Allí se plantea que “no sólo se saben las cosas divinas sino que también se «padecen», en el sentido de un conocimiento pasivo, inmediato, frutivo, sabroso. No se trata de una ciencia teórica, ni de saber de conceptos o de hechos, sino de una experiencia vivida.”<sup>79</sup>

La experiencia mística es una experiencia de la trascendencia, *congnitio experimentalis Dei*<sup>80</sup> que implica un estado fuera de sí y una unión divina, es otorgada por gracia divina (*gratis datae*) e implica una preparación a través de la perfección de la vida cristiana. “La experiencia mística es un don que Dios da a determinadas almas y que no se puede construir ni reclamar.”<sup>81</sup> En todo caso, sólo se puede estar preparado para, en caso de ser elegido, ser digno merecedor de ella:

El sujeto debe estar purificado y liberado, abierto y expectante de tal forma que Dios no encuentre en él ningún obstáculo para comunicársele cuando quiera y en la forma que quiera.<sup>82</sup>

Por otra parte, la preparación para la experiencia mística es la ascética (*askésis*) que: “En Homero y Herodoto significa trabajo artístico o técnico. En autores posteriores expresa ejercicio atlético (Tucídides), moral (Aristóteles) y religioso, relacionado con los misterios griegos y egipcios (Pitagóricos) y con la contemplación filosófico-mística (Platón).”<sup>83</sup> A diferencia de la experiencia mística que, en tanto gracia, es dada por Dios; la ascética, en tanto ejercicio y preparación, es la parte del proceso que depende de la persona. Es la parte activa donde interviene el sujeto. La ascética se encuentra unida a la mística y es una

---

<sup>78</sup> Aquel Dionisio que se encontraba en Areópago escuchando a San Pablo (Hch 17, 34)

<sup>79</sup> González de Cardedal (2015), *Op. Cit.* p. 30

<sup>80</sup> Conocimiento experimental de Dios.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 31

<sup>82</sup> *Ídem*.

<sup>83</sup> Cilveti. (1974) *Op. Cit.* p. 13

condición para la realización de ésta. Se trata de una especie de propedéutica, camino o ejercicio de las personas para que Dios las visite, las llene y las santifique.<sup>84</sup>

Si la experiencia mística es otorgada como gracia, las personas no pueden lograrla por sí solas. Se trata de un don que Dios sólo concede a determinadas almas. Hay, por lo tanto una dimensión de pasividad muy importante; la participación activa de la persona se expresa en la preparación, por esto es tan importante la ascética, porque “el sujeto debe estar purificado y liberado, abierto y expectante de tal forma que Dios no encuentre en él ningún obstáculo para comunicársele cuando quiera y en la forma que quiera, La vasija vacía del hombre no garantiza que Dios pueda llenarla de agua, si bien esa vasija sólo puede recibir el agua divina si está vacía de sí misma.”<sup>85</sup>

En este sentido, la mística cristiana española del siglo XVI representa una suerte de opción por un “cristianismo trágico” que “concibe la historia como lugar de sufrimiento y prueba en lugar de una historia de la salvación”.<sup>86</sup> Es por esto que, a diferencia de otras posturas del cristianismo de la época, que se vuelcan a la historia y a la dimensión praxica de la misión y la predicación, a la mundanidad; la mística-ascética es intento de suspensión del tiempo, de dominio y castigo sobre el cuerpo y de fuga del mundo.

Por otra parte, y particularmente en el contexto de la mística cristiana, se liga también la ascética y la ascesis con el significado del latín *ascendere*, (ascender, subir) y trata de obtener una ascensión del ser hacia estados más elevados.<sup>87</sup> A lo largo de la historia, se han descrito distintas etapas en el camino de la mística; sin embargo, hay una convergencia en tres: 1) Período purificativo o purgativo; 2) Período iluminativo; 3) Período unitivo. No obstante los autores que tratan el tema, insisten en que esta distinción no es tajante y en el proceso hay una interpenetración de cada uno de los momentos, de acuerdo a la personalísima experiencia del místico o mística en cuestión. La ascesis o momento activo se realiza sobre todo en el período purificativo y la experiencia mística, en caso de

---

<sup>84</sup> González de Cardedal (2015) *Op. Cit.* p. 16

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 31

<sup>86</sup> Echeverri, Alberto (1995) “¿Es posible una pedagogía de lo místico?”; en Barbosa Cepeda, Carlos Andrés. *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, p. 25.

<sup>87</sup> *Ibidem*. pp. 23-46

realizarse, se ubicaría en el momento unitivo; sin embargo en el primer momento se halla presente como fin la mística y en el período unitivo se supone la ascética como camino.

Tal como se apuntaba anteriormente, en España la mística se desarrolló con más fuerza entre los monjes benedictinos, los carmelitas y los franciscanos. El caso de los dominicos fue *sui generis*, ya que una decisión que (desde nuestra actual perspectiva), podríamos llamar “política”, llevó a los dominicos españoles a crear una Congregación para la Reforma, alternativa y con autonomía respecto a la Provincia. Esta situación llevó a la polarización extrema entre las posturas monásticas y místicas respecto a las posiciones escolásticas de estudio y predicación.

La competencia de autoridad y facultades entre la Provincia y la Congregación se remonta a la reforma que fray Raymundo de Capua impuso, primero a los conventos de Colmar en Alemania (1388), luego de Venecia (1391) y luego a todas las provincias para fundar al menos un convento de estricta observancia y pobreza mendicante. En España, fray Álvaro de Córdoba, consideró que una vía para que funcionasen mejor los conventos reformados sería que éstos fuesen autónomos y quedaran fuera de la jurisdicción de la autoridad provincial, con lo que dependerían directamente del Maestro General en Roma, los primeros centros reformados en la península ibérica fueron *Escalacoeli* en la Sierra Morena (1423) y *Portacoeli* en Sevilla.<sup>88</sup> Como ya hemos apuntado, la división de poder marcada por los conventos pertenecientes a la Provincia y los conventos reformados de la Congregación generaron tensiones entre los dominicos y exacerbaron las diferencias entre los defensores del estudio y la escolástica frente a los ascéticos y defensores de la vida monacal.

De acuerdo con lo anterior, fue necesaria la intervención real para solucionar el problema. El punto de unión entre mística y escolástica fue prácticamente subsanado por una política de Estado, instrumentada por los reyes católicos y ejecutada por el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros “universitario y observante a la vez, que con su método de enseñar a la par las tres vías teológicas más famosas, fomenta el camino hacia una única teología que armonizase las diversas escuelas y escolástica con espiritualidad”.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Tinajero Morales, José Omar (2009) *Op. Cit.* pp. 18-19.

<sup>89</sup> Melquiades, Andrés (1994). *Op. Cit.* p. 20

La mística española fue diferente a la alemana o italiana, donde se complementaron muy bien la oración, la contemplación y las disertaciones filosóficas y donde, en consecuencia, hubo una rica síntesis de experiencia mística con sistematización teológica e intelectual. En el caso de la península ibérica, fue sobre todo una mística popular, volcada a las emociones y, en consecuencia, siempre en los límites entre lo canónico y lo herético:

Dos notas caracterizan a la mística dominicana española: relativa escasez de obras en comparación con las demás escuelas españolas y el popularismo en contraste con el intelectualismo de la mística de Santo Tomás y los dominicos alemanes. La escasez se explica por la actitud de reserva o abiertamente hostil de prestigiosos teólogos dominicos del siglo XVI hacia el iluminismo y el erasmismo de las obras de algunos místicos. El gran teólogo Francisco de Vitoria dice de la contemplación que «es buena, pero encuentro poco de eso en las Escrituras y no es lo que recomiendan los santos. La verdadera contemplación consiste en la lectura de las Sagradas Escrituras, estudio de la verdadera sabiduría. Los que no puedan estudiar, que hagan oración vocal»<sup>90</sup>.

En esa época, tanto la mística como la escolástica, buscaban respuestas y alternativas desde una perspectiva crítica a lo que muchos religiosos veían como la decadencia de la iglesia y la corrupción de las altas esferas de obispos, cardenales y del papado. De hecho, las órdenes mendicantes habían surgido como un primer intento de renovación y modernización de la iglesia en el siglo XIII. Por una parte, mediante su vida en comunidad, su renuncia a las posesiones y los valores de la pobreza evangélica intentaron cuestionar a las élites eclesiásticas; pero por otra, se pusieron como objetivo predicar e instruir en la fe a la gente común, sobre todo en los burgos o ciudades que comenzaban a proliferar al margen de los feudos.

Vale la pena mencionar como un antecedente muy interesante a la reforma de la iglesia en la península ibérica, la reforma de la provincia italiana de Lombardía encabezada por el fraile ferrarés Girolamo Savonarola. No es casual que en aquella época se editasen algunas de sus obras en España y que algunos frailes dominicos decidieran partir a la Provincia de Lombardía. Sin embargo, es importante señalar que pese a la influencia hay marcadas

---

<sup>90</sup> Cilveti, Angel (1974) *Op. Cit.* p. 179.

diferencias entre la mística lombarda y la española. Quizá la principal es que, mientras en la Provincia lombarda se logró una integración y complementariedad entre mística y escolástica; entre oración y acción en el mundo. La división en España de la Orden de Predicadores entre la Provincia y la Congregación (esta última fue fundada con la intención expresa de favorecer una reforma monacal, recoleta y ultra-observante), polarizó a los distintos grupos de frailes entre el estudio, la escolástica, el ideal del cultivo de la razón para conocer a Dios; frente a la ascesis, una mística más volcada al sentimiento, la penitencia y el rechazo del mundo.

Quizá por esta misma razón vemos cómo los místicos italianos intervendrían activamente en la política como antagonistas de las élites seculares y eclesiásticas. Así, Catalina de Siena criticaría al Papa o Girolamo Savonarola, se convertiría en personaje principal para lograr la caída de los Médici y fundar la *Republica del Popolo* en Florencia, además de cuestionar a Roma a quien llamaría la *superba meretrice de Babilonia*, lo que le costaría la excomunión y la muerte en la hoguera.

En contraste, en España, algunas figuras muy importantes del pensamiento místico como fray Juan Hurtado de Mendoza, reformador del Convento de San Esteban de Salamanca, fueron más bien cercanos y hasta aquiescentes con las élites de la iglesia y la Corona. No fue casual que durante la época de la rebelión comunera en Castilla -apoyada e incluso liderada por muchos clérigos, entre ellos varios dominicos-, cuando se intentaba restablecer el poder regio en Toledo, se sugiriese precisamente a fray Juan para ocupar el obispado.

Esto no quiere decir que todos los místicos se adscribieran al poder o que no hubiese matices o vasos comunicantes entre la mística y la escolástica, como en el caso de Bartolomé Carranza de Miranda, amigo de Bartolomé de las Casas y quien murió en la cárcel mientras enfrentaba un juicio ante la inquisición por algunas de sus ideas y propuestas místicas.

La separación entre la provincia y la Congregación de los dominicos requirió de un largo proceso de unificación y no es de extrañar que el último convento reformado fuera San Estaban de Salamanca, uno de los centros intelectuales más importantes en la Europa de la época, a la altura de París o Bologna. Y la resistencia a la reforma en este espacio

académico tuvo que ver precisamente con la polarización entre las corrientes monásticas y las corrientes escolásticas de los dominicos españoles.

No está de más señalar que el primer prior del convento reformado de San Esteban, fray Juan Hurtado de Mendoza, fue un personaje muy peculiar. Provenía del convento de Piedrahita de Ávila, donde había estado Sor María de Santo Domingo, conocida como la beata de Piedrahita, representante del fervor popular por el misticismo. Sor María, al igual que otras expresiones de estos movimientos, terminó perseguida y en juicio inquisitorial. La línea entre la ortodoxia y la heterodoxia religiosa de los movimientos místicos de la época fue muy delgada y terminó con la condena de muchos personajes que fueron juzgados y sentenciados como herejes.

En este sentido, se puede establecer una primera distinción entre una mística estética, poética y, podríamos decir, “culta”, que se encarga de un ideal de perfección cristiana, algunas veces influenciadas por Erasmo de Rotterdam y su ideal del caballero cristiano,<sup>91</sup> otras por el italiano Savonarola. Del otro lado estaba un misticismo popular que, a decir de los críticos al movimiento, algunas veces incluso rayaba en lo grotesco en las prácticas y las ideas de volcarse al amor de Dios. En este último apartado se ubicó lo que se conoció como “corriente iluminista” o de los “alumbrados”, que terminó por ser perseguida. Por cierto, uno de los principales opositores a los movimientos místicos del siglo XVI fue el dominico Melchor Cano, discípulo de Francisco de Vitoria, quien escribió *De locis theologicis* (Lugares teológicos) contra la mística, pero fundamentalmente contra el *Catecismo* del otro dominico fray Bartolomé Carranza de Miranda.

En particular, la mística de fray Domingo de Betanzos y de los primeros dominicos de tendencia monástica en América y en México en particular, estuvo marcada por el espíritu recoleto y la penitencia. La oración, la renuncia de los bienes de este mundo y el castigo del cuerpo, eran parte de la ascesis o preparación para un camino de salvación y encuentro con Cristo. El espíritu recoleto y de encierro representaba, en muchos sentidos, una contradicción respecto a las necesidades y estrategias de evangelización de los nuevos y amplios territorios y pueblos de indios.

---

<sup>91</sup> El *Enchiridion Militiis Christiani*, (*Manual del caballero cristiano*), escrito por Erasmo de Róterdam fue traducido al castellano en 1526.

Resulta muy significativo que haya sido precisamente Betanzos, antes incluso que agustinos, franciscanos o carmelitas, quien haya establecido el primer espacio recoleto en América en Santa María Magdalena Tepetlaoxtoc. Estos lugares, que comenzaron a proliferar a finales del XVI y sobre todo en el XVII, son interesantes, no sólo en su espíritu y mística, sino también en su concepción arquitectónica y en la configuración simbólica de los espacios. Se trata de la recreación de la *Tebaida*,<sup>92</sup> de la construcción de un jardín o un desierto eremítico para retirarse del mundo. Se trata también en términos de una recreación del Edén como *hortus conclusus*,<sup>93</sup> lugar cerrado y sagrado.

Esta perspectiva y construcción del tiempo y el espacio también nos permite perfilar la manera en que personajes como Betanzos delimitaban su forma de ser y su lugar en el mundo. Así como su posición y perspectiva frente a los otros, que revisaremos a continuación.

---

<sup>92</sup> La región de Tebas en Egipto se convirtió en espacio para ermitaños cristianos, En el siglo III San Antonio Abad fundó un monasterio donde con el tiempo se impusieron reglas de penitencia y austeridad para los mojes. Con el tiempo el topónimo *Tebaida* se convirtió en sinónimo de eremitorio y monacal.

<sup>93</sup> Rubial García, Antonio (2016) *Op. Cit.*



### **1.3 El proyecto monástico en América: el sujeto ascético frente a la alteridad exótica.**

En principio, es necesario aclarar que la opción mística y recoleta no era, en sentido estricto, una excentricidad en el siglo XVI. Antes bien, fue una de las respuestas y alternativas más interesantes para dar orden al cosmos y al curso del tiempo en un contexto de cambio de época que, para la sociedad de ese momento, representaba una crisis. La disolución de los lazos comunitarios y la cultura medieval y la emergencia del capitalismo en su fase mercantil, así como los inicios de una cultura burguesa (de las ciudades o burgos que a la postre consolidaría al sujeto individual moderno), representaron una crisis y una lucha entre viejas y nuevas formas de ser.

Esta reconfiguración radical de los esquemas de reproducción material de la vida, de las formas políticas, de los universos simbólicos y de la construcción social de los espacios y los tiempos generó, por una parte, incertidumbre en los *espacios de experiencia* pero también redituó en la búsqueda y el despliegue de proyectos divergentes como nuevos *horizontes de espera*.<sup>94</sup> Aquí, tanto la configuración de los espacios, como la temporalidad, jugarán como veremos un papel significativo. La memoria –como vínculo con el pasado-, y la utopía –como anhelo de futuro-, se expresarán en diferentes proyectos religiosos y políticos, en una suerte de *refuncionalización* social del tiempo que se expresarán en diferentes propuestas y alternativas para dar curso a las posibilidades y condiciones en una época revolucionada y convulsa que abría paso a la época que conocemos como moderna.

Así, esta época no fue sólo el tiempo de una revolución tecnológica y económica que cambió radicalmente las formas de producir y reproducir la vida. Fue también una forma completamente diferente y extraña a lo que habían sido las formas sociales y la construcción de los seres humanos, de sus lazos comunes, se trata de la emergencia moderna de la psique, la subjetividad e incluso de la corporalidad. En la emergencia del *novum*, en las posibilidades de dar curso a las posibilidades y potencialidades se estaba jugando también la configuración subjetiva, individual y colectiva y, por supuesto también, la construcción de la alteridad correlativa a ese sujeto: el Yo o el Nosotros frente al Otro o los Otros. Es de acuerdo con estos conceptos y categorías de análisis, como podemos situar

---

<sup>94</sup> Véase el punto ii. *Itinerario*, en la Introducción de este trabajo.

la postura representada por Betanzos y su forma de asumir la alteridad desde su propio contexto histórico.

No quedaron muchos datos o evidencias de la posición de fray Domingo de Betanzos en su opinión o posición frente a los indios en la época que estuvo en La Española, suscribió la carta que dominicos y franciscanos enviaron a los cardenales Adriano y Cisneros defendiendo a los indios e incluso pidiendo que se llevasen esclavos africanos porque los primeros se estaban extinguiendo. Sus opiniones en cambio, en su carácter de fundador de la Provincia en la Nueva España, fueron expresadas, primero de viva voz ante el Consejo de Indias en 1531 y, luego, en una carta fechada el 11 de septiembre de 1545 en Tepetlaoxtoc, dirigida a los provinciales de las órdenes agustina, dominica y franciscana, en el contexto del duro debate sobre las encomiendas. En ambos casos, Betanzos expresa una posición muy clara, no sólo en defensa de las encomiendas, sino incluso en la perpetuidad de las mismas.

Lo que se discutía en ese momento no era cosa menor. La diferencia entre poner, como se decía en la época “a cabeza del rey” a los indígenas americanos o establecer las encomiendas y repartimientos, establecía un cambio radical en las condiciones jurídicas que habrían de dar forma a la comunidad política en cuestión y a los sujetos políticos que participarían en ella, al menos en términos formales. Aunque, como lo argumentaban aquellos que defendían las encomiendas -como el propio Betanzos, Motolinía, Quiroga e incluso Zumárraga en algún momento-, la formalidad o el hecho no se correspondía en casi nada con el derecho. Y lo que se lograra establecer y reconocer para los sujetos jurídicos (en abstracto), difícilmente se concretaría en los sujetos histórico-concretos o empíricos, como diríamos ahora.

Por otra parte, lo que estaba en el núcleo de la cuestión era, en los albores del capitalismo, la dimensión económica, la posibilidad de legitimar, mediante los derechos y las leyes, el estatuto jurídico-político que legitimara la explotación de los indios americanos. Esto marcaría una notable diferencia entre el reconocimiento pleno de derechos y obligaciones como súbditos de la corona española y las posibilidades de su conservación, no como seres humanos plenos, sino como simples productores de objetos o valores de cambio.

Aquí aparece justamente una contradicción entre la vida que se intenta preservar. Y no se trata sólo de la vida eterna frente a la vida terrena que era tan esencial al cristianismo del siglo XVI. Se trata también de la preservación de la vida en sentido restringido: en términos biológicos muy básicos (esta era la prioridad de algunos, entre ellos Betanzos) y a partir de aquí, cristianizarlos en la medida de lo posible, como niños o como seres ontológicamente incompletos o imperfectos.

Ante estas posiciones de dominación, esta fue la disyuntiva que tuvieron los indios: la muerte moral y la preservación de la vida (pero en términos estrictamente biológicos); o la muerte en términos biológicos para preservar la dignidad moral y cultural. Esta es la esencia de las palabras de los *tlamatinime*<sup>95</sup> a los franciscanos en el famoso *Colloquios de los doce*:<sup>96</sup> “es mejor morir porque nuestros dioses han muerto”.

Del otro lado estaba la postura crítico-utópica que no sólo pretendía la preservación de la vida en sentido restringido; sino en un sentido más amplio, en términos culturales y morales. Aunque, también cuando llegemos al capítulo donde trataremos este proyecto, veremos que esta apertura y sensibilidad hacia el otro tiene sus límites, marcados también por las creencias ontológicas, los supuestos epistémicos y las adhesiones valorativas de la Europa de esa época, que estaban circunscritos al *ethos* cristiano como el único válido y verdadero.

Betanzos veía en los indios incapacidad e idolatría en cuestiones de fe, los veía caer una y otra vez en prácticas a sus ojos nefastas, en excesos que involucraban al cuerpo, justo aquel territorio que él trataba de disciplinar e incluso conjurar. Betanzos no veía posibilidad alguna de salvación en esas miserables almas, ni siquiera estaba seguro que pudiese dárselos estatuto de seres humanos plenos. Su posición ante esta alteridad es congruente

---

<sup>95</sup> Los sabios nahuas, León Portilla recoge la descripción del *Códice Matritense de la Real Academia* de la figura del *tlamatini* como: Maestro de la verdad / No deja de amonestar. / Hace sabios los rostros ajenos, / hace a los otros tomar una cara, los hace desarrollarla. // Les abre los oídos, los ilumina. / Es maestro de guías, / les da su camino, / de él uno depende. // Pone un espejo delante de nosotros, / los hace cuerdos y cuidadosos, / hace que en ellos aparezca una cara... // Gracias a él, la gente humaniza su querer, / y recibe una estricta enseñanza. / Hace fuertes los corazones, / conforta a la gente, / ayuda, remedia, a todos atiende. En León Portilla, Miguel (1980). *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>96</sup> El libro de los *Colloquios* estuvo perdido por mucho tiempo y fue en 1920 cuando, tan sólo una parte de lo que fue el texto original, fue redescubierto por Pascual Saura en el Archivo Secreto Vaticano. *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas*. México, 1524. (Con estudio introductorio de Miguel León-Portilla). México, Jus, 2006.

con los principios místico-ascéticos. Ya que este horizonte de sentido, tan cerrado, no sólo consideraba excluidas de la salvación a comunidades gentiles o no-cristianas; sino incluso a una buena parte de los cristianos que, o bien no estaban destinados a la gracia divina o, aún cuando lo estuvieran, quizá no estarían preparados para recibirla. Incluso podríamos decir que parte del aislamiento y el recogimiento de los místicos tiene que ver con la peligrosa posibilidad de ser “tentado” o “contaminado” por la mundanidad y por la alteridad.

Para un asceta como Betanzos sólo hay una verdadera fe y esta implica un arduo camino de santidad. A diferencia de otros religiosos, no puede concebir una evangelización diferencial ni sensible a las condiciones histórico-culturales. Otras formas sociales, los ritos, el orden simbólico de los indios es idolatría, la idolatría es falsedad y ahí se encuentra actuando el demonio. Quizá no tanto en la maldad, como en la ignorancia y la *ceguera* de los indios.

El ídolo interpreta la realidad indígena al precio de un reduccionismo forzoso – el ídolo es el diablo, la mentira- o de una reificación –el ídolo es materia, cosa impura-. Esta doble operación –reificación o “demonización”- es temible; condena desde entonces al ídolo a la destrucción, a menos que escape del oprobio para convertirse en objeto de arte –o, mejor dicho, curiosidad-exportable a las lejanas cortes de Europa.<sup>97</sup>

En este sentido, para Betanzos era válido el discurso de dominación de los conquistadores, de acuerdo al cual el estatus ontológico de los indios era inferior al de los cristianos. Desde esta perspectiva, se trataba de seres miserables, neófitos y rudos, entregados a la concupiscencia y a la idolatría:

En general se pensó que en América el demonio se aprovechó de la ignorancia de los indios y de la ausencia de la Iglesia para someter a aquellos por medio de falsas religiones. El demonio se valía de diferentes estrategias, como introducir engaños a los indios para incitarlos a pecar, o deformar la ritualidad católica a modo de burla....<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Gruzinski, Serge (1994). *Op. Cit.* p. 54

<sup>98</sup> Lara Cisneros, Gerardo (2016). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM / Colofón, p. 15.

Y, como hemos repetido a lo largo de este capítulo, no es que Betanzos no sintiera conmiseración por los indios, después de ver morir a comunidades enteras estaba convencido que deberían ser preservados, así como debe ser preservada la naturaleza que es parte de la creación de Dios. Pero, a diferencia de un Córdoba o un Montesinos, esta preservación no aboga por los derechos y la dignidad de los indios como personas, más bien opta por la preservación física y biológica de su vida en tanto especie; pero no en un sentido de plena humanidad. Por otra parte, durante los doce años que estuvo en La Española, presencié la muerte de varios dominicos en manos de los indios a los que trataban de evangelizar. Aún en los intentos de evangelización pacífica y luego de muchos trámites para que la Corona les permitiese fundar pueblos sin españoles para evitar abusos, como fue el caso de la Isla Margarita, el propio Betanzos y fray Pedro de Córdoba apenas se salvaron de morir asesinados como sucedió con otros frailes.

Por otra parte, recordemos que Fray Domingo se había incorporado a la orden ya mayor, tomando en cuenta la edad en que usualmente los frailes ingresaban como novicios. Su formación como bachiller y universitaria habían ocurrido antes de ser religioso y ya había tenido su experiencia eremita en la isla de Ponza. No negaba importancia al estudio, pero encontraba en la oración y la meditación medios más adecuados para llegar a Dios y aunque como dominico tenía la influencia tomista, es claro que en sus convicciones y en su praxis personal dominaba la ética agustiniana y su ideal de vida religiosa tenía mucho en común con la actitud recoleta de los monjes de otras órdenes religiosas.

En este contexto, no debe extrañarnos que mientras Bernardino de Minaya o Bartolomé de las Casas hacían gestiones ante el Papa y el rey para terminar con el sistema de encomiendas, defender la humanidad de los indios e incluso manifestarse en favor de la restitución de sus tierras; Domingo de Betanzos, consideraba ilusorio y no únicamente inútil este tipo de posturas, sino además un obstáculo al proyecto de evangelización e incluso contraproducente a la preservación de la vida de los indios.

Para Betanzos estaba claro que era muy difícil cambiar el curso de un proyecto que estaba en marcha y que, dadas las condiciones, era mejor considerar a los indios bajo jurisdicción española, mediante el sistema de las encomiendas –es decir, como parte de los medios o instrumentos de producción-, porque de esa manera los encomenderos los cuidarían mejor –

igual que se cuida a una herramienta o a un animal- y sería más fácil que sobreviviesen, al ser parte fundamental del engranaje de la producción económica; no así de la producción cultural y del *ethos* histórico, ámbitos donde serían anulados o negados.

Y es que, de acuerdo a lo que revisamos anteriormente, parece ser que el espacio americano representaba para Betanzos, no obstante sus dimensiones geográficas, un desierto o una isla eremítica. Su prioridad de relación con la alteridad era el *Encuentro* divino con Cristo y el resto de relaciones con el mundo, la naturaleza y otros seres humanos estaba supeditada a esa experiencia.

Hay así, una incapacidad del sujeto místico-ascético para poder abrirse a la alteridad cultural. Su horizonte de sentido se encuentra tan cerrado que incluso podríamos decir que siempre está latente una suerte de *alergia por los otros*.<sup>99</sup> Sin embargo, debemos tomar en cuenta que tampoco sentía hacia ellos un deseo de aniquilación, como sí se manifestaba en ciertos conquistadores y soldados. En Betanzos la negación del otro no llega a la voluntad de nulificación; pero, como se ha mencionado, su capacidad de apertura hacia los indios es la misma que se expresaría hacia cualquier especie que forme parte de la creación, porque la creación entera es obra de Dios. Pero su preservación a partir de estos principios ontológicos es una preservación puramente biológica, que ve como válida y no sólo legítima; sino incluso necesaria la muerte moral, la destrucción de los órdenes simbólicos, políticos, sociales y culturales indígenas.

En ese desierto místico o esa isla que le representan las Indias occidentales, Betanzos ve una suerte de continente vacío,<sup>100</sup> así que no puede ubicar la alteridad de los indios salvo como parte de la naturaleza exótica de aquel espacio donde ha decidido recluirse, huyendo de Europa, lo que para él era el mundo.<sup>101</sup> América, en contraste, representaría la naturaleza indómita y exuberante, el lugar o, mejor dicho el no-lugar: “donde el hombre confronta en la soledad su pequeñez con la grandeza divina manifestada en la naturaleza”.<sup>102</sup> Es ahí

---

<sup>99</sup> Lévinas, Emmanuel. (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

<sup>100</sup> Subirats, Eduardo (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México, Siglo XXI.

<sup>101</sup> Nos señala Rubial García (2016) *Op. Cit. p. 11*, que en los autores cristianos medievales había una clara separación entre las ciudades, como *espacio mineral* y el *espacio vegetal* que representaba al campo y al entorno natural fuera del ámbito urbano.

<sup>102</sup> *Ibidem* p. 21.

donde podría encontrar su tebaida, su ínsula desierta o su propia cueva, así como la Magdalena penitente encontraría la suya en el macizo de la Saint-Baume.

Es por esto que, aunque bien es cierto que al principio había muy pocos dominicos para comenzar la tarea de evangelización, no fue sino hasta que llegó como vicario general fray Francisco de Santamaría en 1528, con el proyecto de evangelización antillano que fundaron Córdoba y Montesinos, cuando se emprendió el proyecto misional, estableciendo casas con residencia permanente de los frailes en Oaxtepec, Chimalhuacán-Chalco, Coyoacán, Izúcar, Antequera (Oaxaca) para luego llegar hasta Chiapas y Guatemala.

La idea de Betanzos sobre este punto era bien concreta, pues quería que los religiosos vivieran en un gran convento en donde pudiera darse un perfecto cumplimiento de las constituciones, y sobre todo a las prácticas de observancia como lo eran, entre otras, la recitación solemne del oficio divino, o sea cantado, y que sin disminución del espíritu de disciplina pudieran salir los religiosos una vez por semana, de dos en dos, a predicar a los pueblos cercanos. Los recién llegados con Santa María eran de otra opinión: para ellos los religiosos debían vivir entre los indios en pequeñas casa o conventos, y aunque esto fuera perjudicial a la “solemnidad” de la observancia, iba sin duda en beneficio de la evangelización.<sup>103</sup>

Por otra parte, y en lo que toca a la constitución de la subjetividad, cabe señalar que en la corriente místico-ascética se presenta un principio de *individuación*, que tendrá cierta coincidencia o paralelismo con la construcción de la subjetividad moderna *individualista*. La subjetividad ascética es individual, en la medida en que la búsqueda mística de salvación es personal y depende del propio sujeto en la vía o práctica ascética (momento activo) y de la gracia de Dios (momento pasivo). Sólo que en esta tradición mística medieval y renacentista el ascetismo se vuelca a la unión con la trascendencia, en el *más allá*, fuera de este mundo.

El individualismo moderno, en cambio, como muy bien lo señaló Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tiene como uno de sus principales fundamentos el

---

<sup>103</sup> Ulloa, Daniel (1977). *Los predicadores divididos. (Los dominicos en Nueva España, Siglo XVI)*, México, El Colegio de México, p. 108.

*racionalismo económico*,<sup>104</sup> a través de la ascética intramundana calvinista, que no busca la salvación en la dimensión trascendente (en el cielo, el más allá o el paraíso), sino que expresa su sacrificio y ofrenda dentro del mundo a través del trabajo, una actividad que es entendida como vocación o como profesión (*Beruf*), una suerte de llamado misional impuesto por Dios:

... lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes [...] y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana (*der innerweltlichen Sittlichkeit*) por medio de la ascesis monástica, sino precisamente en cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos (*innerweltlichen Pflichten*) que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en “profesión”.<sup>105</sup>

En el caso del *ethos* capitalista, se trata de un ascetismo donde la relación, más que con el concepto medieval de Dios; está marcada por la relación con el dinero que:

... llega a serlo todo, en tanto que exterioridad absoluta, somete a su ley no a un pueblo en particular, sino a todos aisladamente. La relación privada y exclusiva que el protestante tendrá con Dios define la relación efectiva que el burgués mantiene con el Dinero. Como la actividad del burgués tiene como objeto lo particular, se halla separada en su pensamiento de una dimensión universal que constituye su más allá. Su pensamiento está limitado por el

---

<sup>104</sup> Señala Weber que hay que entender “por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites “orgánicos” naturalmente dados de la persona humana en que se hallaban encerrados, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica en la economía influye también, indudablemente, sobre el “ideal de vida” de la moderna sociedad burguesa: la idea de que el trabajo es un medio al servicio de la racionalización del abasto de bienes materiales a la humanidad ha estado siempre presente en la mente de los representantes del “espíritu capitalista” como uno de los fines que han marcado directrices a su actividad.” Weber, Max (2011). *Op. Cit.*, p.113.

<sup>105</sup> *Ibidem.* pp. 119-121.



interés egoísta. Goza efectivamente del poder, pero este goce es solitario y exclusivo y no tiene más justificación que la conciencia servil de obedecer a un principio superior y abstracto: Dios o el Dinero.<sup>106</sup>

Así que, de alguna manera, la subjetivación individual del modelo místico-ascético sería una suerte de precedente (aunque no antecedente, por las diferencias que ya se han expuesto), del atomismo filosófico que será sistematizado como teoría política posteriormente, hacia el siglo XVII con Thomas Hobbes.

En el caso de la mística, hay individuación respecto a los otros (los no-salvados, a los que Dios no les concede la gracia), pero no se llega al individualismo moderno, porque los lazos sociales de la época son todavía de dependencia personal. El místico se individúa pero permanece como sujeto pasivo (sujetado); sin pasar a la dimensión activa de la idea de libertad moderna (sujeto activo, libre y autónomo).

Obviamente aquí la individualidad se encuentra muy lejos de la artificialidad de los lazos sociales y de la ley que caracterizarán los contractualismos modernos. Aquí la individuación se encuentra en el seguimiento personal de una práctica ascética que aspira a la unión trascendente con Dios y que sigue el camino más recto de las leyes divina y natural para alcanzar la gracia. No se trata así de un individualismo primigenio o como un fin, sino de una individuación como medio o como método de alcanzar la unión mística. No obstante, me parece interesante puntualizar este aspecto si tomamos en cuenta que el siglo XVI fue clave en la emergencia de lo que hoy llamamos la subjetividad moderna, aún más en la posibilidad de formular el concepto mismo de sujeto.

---

<sup>106</sup> Delhoysie, Yves y Georges Lapiere (2008). *El incendio milenarista*. Logroño, Editorial Pepitas de calabaza, pp. 25-26.

## Imágenes



Figura 1. Convento de San Pablo de Valladolid, España.



Figura 2. Catedral de Salamanca, España.



Figura 3. Monasterio benedictino de Montserrat.



Figura 4. Isla de Ponza

Fuente: CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=672415>



Figura 5. Convento de Santa Magdalena Tepetlaoxtoc.



Figura 6. Cueva de Santa María Magdalena en Saint Maximin-La Sainte Baume, cerca de Marsella.



Figura 7. Retrato de fray Francisco de Betanzos en papel de maguey (casi es seguro, de autoría indígena, realizado por un tlacuilo), siglo XVI. Se encontraba en el eremitorio que el propio Betanzos mandó construir en Magdalena Tepetlaoxtoc y hoy está perdida, aunque se menciona que quizá se encuentre en la bodega del Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec, Ciudad de México.

*Como vivimos entre signos, que son portadores de la capacidad de abstracción, podemos distanciarnos de nuestros contextos inmediatos, liberarnos de la cárcel de nuestros sentidos corporales y especular sobre la condición humana en sí. Pero como el del fuego, la capacidad de abstracción es un don ambiguo, a un tiempo creativo y destructivo. Si bien nos permite pensar en términos de comunidades enteras, también nos permite reducirlas a cenizas con armas químicas.*

Terry Eagleton



# Capítulo II. La Escuela de Salamanca y el derecho internacional: Francisco de Vitoria y el sujeto universal moderno.

## 2.1 Francisco de Vitoria y la *primera generación* de la Escuela de Salamanca.

Todavía faltaba un buen lapso en la danza de los astros para que el reloj marcara las siete de la tarde, pero caían los últimos rayos de sol dando un efecto ambarino incandescente a la obra arquitectónica en proceso, del entonces ya insigne, Colegio de San Esteban de Salamanca (Figura 1). Sin embargo, en aquel invierno entre 1538 y 1539, las edificaciones que serían la emblemática Iglesia y el claustro apenas se estaban levantando.

Por los días en que Francisco de Vitoria llegaba a la ciudad del Tormes, se estaban ultimando los detalles de un proyecto singular, que habría de dar fama y esplendor al convento de San Esteban incluso desde el punto de vista artístico y monumental. Era obispo de Córdoba desde hacía tres años un fraile de aquel convento de Salamanca, descendiente de la más noble prosapia española, los duques de Alba. Tenía por nombre el obispo Juan Álvarez de Toledo. En connivencia con su familia había pensado dar a San Esteban toda la magnificencia arquitectónica que se merecía aquella escuela de teólogos y misioneros. Ideó el proyecto de una iglesia y un claustro nuevos, de amplísimas proporciones, y en los que los mejores artistas de aquel Siglo de Oro nos dejaran plasmadas las más perfectas concepciones de su potencia creadora.<sup>107</sup>

Más allá de las reformas arquitectónicas y de la nueva estética plateresca, la Escuela pesaba por méritos académicos y de formación teológica. Se había fundado en 1218 y era considerada uno de los mejores centros universitarios de la Europa del *Cinquecento*, el

---

<sup>107</sup> Hernández, Ramón, O.P. (1995) *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 76-77. Al morir Vitoria, la iglesia contaba con la nave central hasta el crucero y el claustro estaba casi terminado.

siglo en que daría cátedra su maestro más conocido y a quien erigirían, cuatro siglos después de aquella época de esplendor, una estatua frente al convento. (Figura 2)

Y es que, en aquel momento, toda la ciudad del Tormes experimentaba momentos, no sólo de transformación; sino de verdadera eclosión de nuevas formas en todos los terrenos de la vida. Lo nuevo se manifestaba por doquier, incluso se respiraba en el aire, en cada esquina se encontraban en ciernes múltiples latencias, tendencias y posibilidades dispuestas a sorprender a los habitantes.

Salamanca fue un espacio paradigmático de estos cambios: se transformaba tanto en su arquitectura como en sus formas de vida, en el pensamiento, en las mentalidades y en las costumbres. Por sus calles deambulaban los más disímiles personajes: estudiantes, artistas, místicos, mendicantes, rebeldes comuneros,<sup>108</sup> caballeros, comerciantes. Por una parte, gente que sentía que con todo lo nuevo se abrían el espacio y el tiempo hacia múltiples y nuevas posibilidades; por la otra, gente temerosa a los cambios que vislumbraba señales de que el juicio final y la clausura del tiempo estaban cerca. Y, en el medio, una multiplicidad de personalidades con los matices y contradicciones propios de los turbulentos tiempos de cambio.

Se trataba, así, de una de las ciudades más cosmopolitas<sup>109</sup> en una época en la que este concepto cobraba un profundo sentido. En el terreno de la arquitectura y la organización espacial se estaba produciendo el cambio de la configuración de un *espacio agregado*, propio de la mentalidad y organización medieval, hacia la organización de un *espacio sistema*, propio del Renacimiento. Donde el espacio central abre sus puertas a las artes y a las letras y las «casas-fuerte», dispuestas a la defensa, dan lugar a las «casas-palacio»,

---

<sup>108</sup> Entre 1520 y 1521 tuvo lugar lo que se conoce como rebelión o revolución comunera, ocurrió principalmente en ciudades castellanas. Se trató de un alzamiento popular contra Carlos I de España, recién nombrado V de Alemania. El descontento se daba, entre otras razones, porque el flamante emperador decretó impuestos para financiar su viaje para tomar posesión del Sacro Imperio Romano Germánico y, además de no haber vivido antes en la península y no hablar español, puso en los principales cargos de poder a flamencos. La revuelta terminó el 23 de abril con la batalla de Villalar donde, además de la muerte de miles de comuneros, hicieron prisioneros a los principales líderes. Con el tiempo, esta batalla y este movimiento se han convertido en símbolo de las luchas populares de resistencia en España.

<sup>109</sup> Se calcula que en esa época la ciudad rondaba los 20,000 habitantes.



abiertas a las ideas, al arte, a las maneras cortesanas y a las interacciones propia del nuevo ambiente social renacentista.<sup>110</sup>

Y, en esta dialéctica de establecer un nuevo universo simbólico, la política jugaba, por supuesto, un papel preponderante. Así, Salamanca, que fue una de las ciudades castellanas que albergó al movimiento comunero de 1520,<sup>111</sup> preserva también, hasta hoy, la huella del castigo ejemplar a la rebeldía impuesto por Carlos V. Y es que el emperador no sólo ejecutó a los líderes comuneros salmantinos que pertenecían a la Junta,<sup>112</sup> también dio el orden de arrancar, como signo de oprobio y castigo ejemplar, las torres de los palacios que pertenecían a simpatizantes y líderes comuneros. Así sucedería con la bella e icónica Casa de las Conchas (figura 3) propiedad solar de la familia de Francisco y Pedro Maldonado, dos de los principales capitanes de la rebelión y que fueron ejecutados, el primero en Villalar el 24 de abril de 1521, un día después de la tristemente célebre batalla junto a Juan de Padilla y Juan Bravo; y el segundo en octubre de 1522 tras más de un año de cautiverio en Simancas.

Por otra parte, en lo que respecta a las ciencias y a las artes, la aurora del Renacimiento también caía sobre la ciudad del Tormes y el caso del Colegio de San Esteban no era la excepción: las repeticiones de Pedro Lombardo que solían ser el texto guía para las cátedras era sustituido por una lectura renovada de la Suma Teológica de Tomás de Aquino y tampoco se excluían ideas y corrientes de pensamiento muy en boga en aquel momento, como el humanismo erasmista y el nominalismo. Así, la vieja escolástica tomaba nuevos bríos y se reformaba epistémicamente a la luz de los grandes problemas y cambios en todos

---

<sup>110</sup> Flórez Miguel, Cirilo (2002). “La ciudad de Salamanca en el siglo XVI: La conjunción del arte y la ciencia”, en Revista *ARBOR* CLXXIII, noviembre-diciembre, Madrid, CSCIC, pp. 429-458.

<sup>111</sup> Fue por cierto, iniciativa de un grupo de frailes de Salamanca, la postura nacionalista llevada a las Cortes de Santiago de Compostela de 1520, que se oponía a aprobar un impuesto extraordinario para sufragar los gastos de Carlos V a Alemania para ser proclamado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Ante el panorama adverso, el rey suspendió las Cortes y unos meses después en La Coruña, obtendría la aprobación de los impuestos.

<sup>112</sup> Los comuneros, tras desconocer a Carlos V, instituyeron la Santa Junta que sesionaba al modo de las Cortes extraordinarias y fue reconocida como el máximo órgano de autoridad del Reino. Inicialmente, en agosto de 1520, representaba a 5 ciudades: Toledo, Salamanca, Toro, Segovia y Zamora; pero en septiembre, en Tordesillas, ya congregaba a trece de las dieciocho que integraban las Cortes. Salamanca tenía cinco procuradores en la Junta: el hacendado Diego de Guzmán; fray Diego de Almaraz, procurador de la Orden de San Juan; Francisco Maldonado; Pedro Sánchez, cintero y Juan de Villoria, pellejero.

los órdenes de la vida. El auge de la imprenta, por otra parte, enriqueció las fuentes del pensamiento y la circulación de las ideas en una ciudad que, desde entonces y hasta hoy, es sobre todo universitaria.

Ante este panorama y el soplo incesante de los tiempos del cambio, la palabra «nuevo» tomaba significados muy distintos a aquellos ligados con el miedo, el caos y el pecado que le atribuía el antiguo orden medieval. En el ambiente se podían respirar las tempestades o las primaveras propias de aquellos giros históricos o auroras epocales en los que, de acuerdo a las palabras de Ernst Bloch, «la sociedad está preñada de otra sociedad nueva».<sup>113</sup> Las posibilidades y anhelos de renovación se abrían como nunca antes con lo que entonces llamaban «descubrimiento», nada más y nada menos que de un *Nuevo Mundo*, lleno de cosas y seres maravillosos, sólo imaginables, antes de 1492, en las fantasías, los cuentos y las mitologías.

Es en este contexto de cambio y efervescencia política y cultural, pero también de perplejidad y de dudas, que transcurriría la vida de fray Francisco de Vitoria quien, de acuerdo con las investigaciones más recientes, habría nacido en Burgos, luego de que Pedro, su padre (quien sí había nacido en Vitoria), se estableciera en la capital castellana, allí nacerían sus dos vástagos: Francisco y Diego, ambos insignes dominicos, aunque, a decir de las personas que los conocieron, de temple y habilidades distintas y, en ocasiones, antitéticas. El primero se destacaría en la cátedra como maestro y el segundo en el púlpito como predicador: “Ambos hermanos eran de caracteres opuestos: tranquilo, silencioso y dado completamente al estudio el primero, Francisco; inquieto, hablador y hábil para la práctica el segundo, Diego”.<sup>114</sup>

Francisco de Arcaya y Compludo<sup>115</sup> habría nacido hacia 1483, probablemente el 4 de octubre, día de San Francisco de Asís a quien quizás debía su nombre.<sup>116</sup> Tomó los hábitos dominicanos alrededor de los veinte años e hizo los primeros estudios y profesó en San

---

<sup>113</sup> Bloch, Ernst. (2004) *El principio esperanza* T I, Madrid, Trotta. P.152.

<sup>114</sup> Hernández, Ramón, O.P. (1995) *Op. Cit.* p. 22

<sup>115</sup> Fernández Buey, Francisco. (1995) *Op. Cit.* Barcelona, Destino, p. 50.

<sup>116</sup> Ha sido objeto de constantes polémicas el lugar y fecha de nacimiento de Francisco de Vitoria, hallazgos a mediados y finales del siglo XX, han establecido la fecha arriba mencionada. Hernández, Ramón, O.P. (1995) *Op. Cit.* p. 17.

Pablo de Burgos, uno de los primeros colegios reformados de la Orden de Predicadores. Le tocaría así, vivir como novicio un ambiente riguroso y marcado por el carisma renovado de los dominicos que se sintetiza en uno de sus lemas más antiguos: *laudare, bendicere, praedicare*,<sup>117</sup> y que tomaba nuevos bríos ante el impulso de la reforma de la vida religiosa en España encabezada por el cardenal Cisneros a encargo de los Reyes Católicos.

Ya se trató anteriormente sobre la disputa que se creó entre la Congregación y la Provincia de la Orden de Predicadores a raíz de la reforma de la vida religiosa y es que, así como más tarde se expresaría la crítica religiosa que terminaría en el Cisma de la iglesia, también se generaría una crítica interna dentro del catolicismo que llevaría a la reforma de las órdenes mendicantes. En el caso de los dominicos, primero en Lombardía,<sup>118</sup> a la luz de la imponente figura del profeta de Ferrara, Girolamo Savonarola, y, luego, en España, en este último caso, con importantes repercusiones en la Orden en el proceso de invasión y evangelización de las Indias Occidentales.<sup>119</sup>

Uno de los elementos clave de los conventos reformados consistía en retomar de manera rigurosa las reglas y los ideales de la propia orden con un espíritu monástico. Así, estudiaría y profesaría Francisco de Vitoria, apegado a la Regla de San Agustín<sup>120</sup> que había sido adoptada por el padre fundador de la Orden de Predicadores, Domingo de Guzmán. Por otra parte, esta inquietud sobre la mejor manera de practicar la vida religiosa había sido reflexionada también por Tomás de Aquino, uno de los pilares de la teología escolástica

---

<sup>117</sup> “Alabar, bendecir, predicar”.

<sup>118</sup> Los discursos místico y profético de Catalina de Siena y Savonarola, constituyeron, ante todo, una postura crítica al interior de la Iglesia. Este tipo de discursos cobraron dimensiones políticas al poner en contraste la esencia del discurso cristiano de pobreza, vida en comunidad, etcétera -volviendo a las comunidades primitivas, al Evangelio mismo y a los padres de la Iglesia-, frente a las prácticas del alto clero, el Papa y muchos de los fieles que abrazaban el valor del oro y las ganancias en el contexto del capitalismo emergente. Así, ante la laxitud en la conducta de los religiosos, el abandono de la pobreza por la opulencia, el consecuente impacto en la vida de la gente común; hay fuertes movimientos de retorno a la observancia y la vida monacal.

<sup>119</sup> , Daniel Ulloa, señala una pugna interna que será trasladada al Nuevo Mundo, se trata de la disyuntiva de los frailes entre observancia y predicación, lo que marcará una disputa política al interior de la Provincia de Santiago de México durante sus primeros años. Ulloa, Daniel. (1977) *Op. Cit.*

<sup>120</sup> Se trata de las reglas que Agustín de Hipona formulara para organizar la vida religiosa cuando fundó el monasterio de Tagaste. En ella se regulan las horas canónicas, las obligaciones y reglas de la vida monacal y en comunidad. Como hemos mencionado en otros capítulos, la reforma religiosa emprendida por el Cardenal Cisneros renovó las reglas y la rigurosidad de la vida religiosa, en este contexto el apego a la regla agustiniana al interior de la Orden de Predicadores toma nueva fuerza, llamando sobre todo a la estricta vida monacal.

dominicana y, particularmente, vitoriana, al respecto esta era la postura del Doctor Angélico:

... la caridad comprende tanto el amor a Dios como el amor al prójimo. Las órdenes contemplativas tratan de dedicar el tiempo exclusivamente a Dios; las órdenes activas tratan de atender las necesidades de sus semejantes. ¿Cuáles son preferibles, pues, las contemplativas o las activas? Tomás hace una distinción entre dos tipos de vida activa. Hay un género de vida activa que consiste exclusivamente en acciones externas, como dar limosna o socorrer a los caminantes, pero hay otro género de vida activa que consiste en enseñar y predicar. En estas actividades, el religioso o la religiosa recoge los frutos de una previa contemplación, comunicando a los demás las verdades que ha llegado a captar. Aunque la vida puramente contemplativa es preferible a la vida puramente activa, la mejor vida de todas para el religioso es la vida que comporta enseñar y predicar. «Del mismo modo que es mejor alumbrar a los demás que brillar en solitario, es mejor compartir con los demás los frutos de la propia contemplación que la contemplación solitaria».<sup>121</sup>

Ciertamente, la vida ordenada y monacal serían propicias para el estudio y el cultivo de las letras que tanto apasionaban a Vitoria pero, por otra parte, la cátedra y la enseñanza se convertirían en el momento de predicación, de “alumbrar a los demás”. Y, si hubo un momento de decisión sobre el camino intelectual de Vitoria, parece que éste ocurrió en el periodo en que cursaba sus estudios de teología en París, donde tuvo que elegir entre escribir, publicar y divulgar; ser un autor conocido y frecuentar las discusiones propias de los ambientes cortesanos y humanistas. O bien enseñar, dedicarse a preparar cátedras para los estudiantes, predicar la fe, fundada en la razón, en las aulas.

Según las crónicas de quienes lo conocieron, cuando estudió en el Colegio dominico (también reformado)<sup>122</sup> de Saint Jacques en París, tuvo grandes maestros que lo impactaron

---

<sup>121</sup> Kenny, Anthony. (2005) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, p. 215.

<sup>122</sup> La reforma del convento dominicano de Santiago de París estuvo a cargo de la Congregación de la Observancia de la Provincia Dominicana holandesa y el encargado de ponerla en marcha fue el francés Juan de Clerée. No fue una empresa fácil, menos aún en el ambiente cosmopolita de París y ante la reticencia e

de distintas maneras, en lo intelectual pero también en lo personal. Estos personajes dejaron honda huella en sus reflexiones, sobre todo desde las corrientes del humanismo, el nominalismo y el tomismo: Pedro de Crockaert; Juan Fenario, Juan de Celaya.<sup>123</sup> Pero también con distintos caracteres y disposición a la reflexión y a la discusión de ideas. Así quizá, en algún momento, Vitoria se vio tentado a escribir y publicar;<sup>124</sup> pero escogió, en cambio, la cátedra como medio para reflexionar, discutir y transmitir sus ideas.

Eligió así, un camino que ciertamente podría haberle limitado, tanto en términos espaciales (a las aulas) como temporales (a su época); pese a todo, casi tres siglos después, los historiadores terminarían por ubicarlo dentro de la tríada de los grandes reformadores y modernizadores de la teología cristiana, nada más y nada menos que junto a las figuras señeras de Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero, con este último habría de tener en común, si nos atenemos a las fechas que han podido documentar recientemente los investigadores del tema, tanto el año de nacimiento como el de fallecimiento 1483-1546.

Así, aunque reservado y discreto, su agudeza reflexiva e intelectual y su capacidad para pensar los problemas de relevancia y actualidad de su tiempo, le guardaron un lugar especial en la historia del derecho internacional moderno y a pesar de que decidiera no escribir para publicar o difundir sus obras, estas perduraron en el tiempo.

Pero, volvamos a finales de 1538, cuando el maestro apresuraba las notas que hacía de la *Prima Secundae* de Tomás de Aquino y se detenía particularmente en los artículos que tratan sobre la ley,<sup>125</sup> con las manos frías y entumecidas que ya anticipaban el invierno castellano, las piernas doloridas –todavía no con la intensidad que habría de sentir años después-, pero no se detenía porque las ideas fluían como manantiales y aquellos ejercicios de reflexión serían de las actividades que más disfrutaba.

---

incluso rebelión de los estudiantes ante la reforma, hubieron de ser expulsados 120, de los aproximadamente 400, frailes que estudiaban en el Colegio. Hernández, Ramón. O.P, (1995) *Op. Cit.* pp. 26-27.

<sup>123</sup> Castilla Urbano, Francisco. (1992) “Francisco de Vitoria. Una biografía de sus ideas políticas y religiosas”, en Ares, Berta, Jesús Bustamante, et. al. *Humanismo y visión del otro en la España moderna*. Madrid, CSIC pp. 15-138.

<sup>124</sup> De hecho, en 1512 publicó, junto a su maestro Pedro de Crockaert la *Secunda Secundae* de la Suma Teológica de Tomás de Aquino, para la cual Vitoria escribiría el prólogo en latín.

<sup>125</sup> Vitoria ya había trabajado este tema durante su curso 1533-1534. Rovira, María del Carmen. (2004). *Op. Cit.* p. 176.

Y es que así, como para los místicos y ascetas el ayuno y la reclusión eran fuentes de consuelo, de éxtasis y de encuentro con Dios; en el caso de ciertos teólogos e intelectuales cristianos, eran el pensamiento y el estudio lo que les abría el horizonte hacia la religiosidad y la fe.

En el caso particular de Vitoria, las actividades universitarias: estudiar y enseñar, no sólo le hacían olvidar y mitigar los dolores del cuerpo, sino que se fue gestando una disciplina apasionada, un camino o un don de servicio que encontró para cultivar su espiritualidad y todo su ser, aún antes de convertirse en fraile, desde que era niño se aislaba de las preocupaciones y problemas cotidianos en las profundidades y los recovecos de las páginas de los libros, se ejercitaba repasando las lecciones de latín. Luego, de joven, esta disciplina se fortaleció cuando ingresó a la Orden de Predicadores. Y es que este hombre, descrito por todos como prudente y temperado, incluso taciturno en la vida cotidiana, fincaría como el camino a Dios, la fe que se funda en la lógica y la razón. Desde ahí intentó dilucidar juicios justos que correspondiesen, tanto con las leyes de los hombres como con las leyes de la naturaleza y de Dios, para afrontar los grandes problemas y dilemas de la época de radical renovación que le tocó vivir.

Aquel día incluso faltó a las *vísperas*,<sup>126</sup> acto poco frecuente en un hombre tan piadoso como intelectual; sin embargo, esa tarde continuó hasta que la oscuridad casi no lo dejaba ver nada e hizo sólo una pausa para encender una vela y continuar con sus notas. Escribía y regresaba constantemente sobre el texto para corroborar que la lógica fuese impecable aunque, amén de la consistencia teológica y filosófica, regresaba también una y otra vez sobre los argumentos políticos. Aquellos no eran tiempos sencillos y había que fundamentar con precisión y ortodoxia en cuestión de fe. Más aún cuando su propia familia no era ubicada (particularmente por la rama materna)<sup>127</sup>, entre los *cristianos viejos*. Y en aquellos tiempos la “pureza de sangre” abría o cerraba caminos, lo mismo en la vida secular que en la religiosa y, por mucho que la fama, los estudios y la vida ejemplar respaldasen a algún personaje, una mínima imprudencia podía bastar para terminar en juicio inquisitorial.

---

<sup>126</sup> Dentro del horario canónico, las *vísperas* son los rezos que se realizan a la puesta del sol, alrededor de las 16:00 horas.

<sup>127</sup> De acuerdo a las investigaciones sobre la biografía de Vitoria, su madre, Catalina de Compludo tenía ancestros judíos.

El tema de las Relecciones<sup>128</sup> del invierno de 1538 era particularmente delicado porque se referiría a un problema de controversia política espinosa y profunda: la cuestión de la potestad y los derechos de los habitantes de las recién descubiertas Indias Occidentales, precisamente *De indis* le pondría por título el maestro. Francisco de Vitoria tenía en esa época alrededor de cincuenta y cinco años. Pero el tema mismo le hizo evocar recuerdos de sus años veinte, cuando estudiaba en París, primero en el Colegio de Coqueret y luego en el Colegio dominico de Santiago. Ahí se planteó por primera vez la cuestión del derecho de los habitantes de las recién descubiertas Indias occidentales, cuando leyó el comentario de John Mair al libro II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde el teólogo escocés reflexionaba sobre la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo.

Recordaba los argumentos de Mair en contra de la ocupación fundada en las donaciones de las bulas alejandrinas,<sup>129</sup> ya que el Papa no podía ceder los territorios recién descubiertos, pues no era señor del orbe. En este punto, Vitoria coincidiría con John Mair, aunque no por las mismas razones. Estaba de acuerdo en que el Papa no era señor del mundo en lo que respecta a los bienes temporales que, en consecuencia no podía repartir. Sin embargo, difería del teólogo nominalista en el argumento de que los bárbaros perderían el dominio legítimo de sus tierras si se oponían con las armas a la predicación del evangelio o si no se convertían al cristianismo.<sup>130</sup>

Para Vitoria y los neoescolásticos, a diferencia de los nominalistas, el derecho natural tenía un lugar preponderante frente al derecho positivo y, en este sentido, la infidelidad no era causa de la pérdida de potestad, ni de las tierras ni de los bienes, ya que no se podría excluir a ninguno de los pueblos del orbe, por muy gentil que fuese, de estos derechos fundamentales. Tampoco la barbarie o las costumbres paganas eran causa para desconocer

---

<sup>128</sup> Repeticiones o cátedras extraordinarias de los maestros de cátedra prima, que desde el siglo XIV eran una tradición en la Universidad de Salamanca. Los títulos y el orden de las explicadas son los siguientes: *De silentii obligatione*; *De potestate civili*; *De homicidio*; *De matrimonio*; *De potestate Ecclesiae prior*; *De potestate Ecclesiae posterior*; *De potestate Papae e Concilii*; *De augmento Charitatis*; *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*; *De simonia*; *De temperantia*; *De indis prior*; *De indis posterior, sive de jure belli hispanorum in barbaras*, y *De magia*. Debemos tomar en cuenta que no hay testimonio escrito de todas y que, las que se conservan, provienen de los apuntes y notas de los estudiantes de Vitoria, ya que durante su vida no las entregó a algún editor para que fuesen publicadas y, desafortunadamente, en el Colegio de San Esteban no conservaron las notas del maestro.

<sup>129</sup> *Inter caetera*; *Eximie devotionis* y *Dudum siquidem*.

<sup>130</sup> Beuchot, Mauricio. (2004) *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI.

su orden político, sus leyes o a sus gobernantes como legítimos príncipes. Y esta postura, que habría sido apenas una intuición en los años parisinos se afirmaría con el tiempo y se sustentaría, por una parte, en una arquitectónica racional que tendría como pilares fundamentales las ideas de Tomás de Aquino y que se perfeccionaría con la madurez de su pensamiento; por otra parte, se vería enriquecida y documentada por las noticias que, sobre los indios, le habían llegado por la experiencia directa de misioneros como Antón de Montesinos, Pedro de Córdoba o Bartolomé de Las Casas.

Seguramente también, en una dimensión mucho más profunda de su experiencia vital, a partir de sus relaciones familiares y de su entorno cercano desde sus años mozos, se hallaba latente la cuestión de la alteridad o la pertenencia. Entre otras cosas porque, más de una vez, padeció la duda respecto al origen de su familia materna a la que se atribuía como judía, en un contexto de persecución, intolerancia e incluso un orden jurídico-político que tomaba en cuenta la “pureza de sangre”.

A Vitoria siempre le pareció cuestionable que se valorara o se condicionaran los derechos de las personas sólo por su origen. Su propia vida y la de su familia, eran ejemplo de que la virtud, la disciplina y la humanidad no estaban dictadas por estatutos de sangre o eran exclusivas de un pueblo determinado, y tampoco estaban determinadas de una vez y para siempre. Su propia convicción y virtudes cristianas eran ejemplo de un cultivo que se practicaba día a día y no le habían sido otorgadas sólo por nacimiento. Su camino religioso estaba fincado en una fe fundada a través de la disciplina en la razón y en la praxis. Por otra parte, sus profundas reflexiones sobre las potestades (tanto civil como eclesiástica) le daban los suficientes argumentos para demostrar que la infidelidad o la barbarie no eran causa de pérdida de los derechos políticos o de propiedad.

Como se ha mencionado, Vitoria tenía en Tomás de Aquino la arquitectura fundamental para poder delimitar los límites y alcances de los poderes europeos en las Indias y los deberes y derechos de estas nuevas gentes en términos lógicos; pero necesitaba también argumentos y un método más concreto para dilucidar sobre la política y la historia indianas. Los propios datos lo llevaron a los padres de la Iglesia, pero también a sus maestros nominalistas y al ambiente humanista y erasmista que había vivido en sus años de



formación y estudio, primero en Burgos<sup>131</sup> y luego en París. Estas últimas reflexiones lo instalaron de pronto en los recuerdos de su propia vida, en su juventud.

Súbitamente dejó de lado sus razonamientos sobre las Indias y se encontró a sí mismo a los veinticinco años en el Colegio de Santiago de París. Recordó cómo el ambiente de la ciudad del Sena había exacerbado su avidez por la reflexión, la discusión y el afán por conocer nuevas ideas. En aquel momento, se había desatado una airada polémica entre las corrientes filosóficas y teológicas neoescolásticas y nominalistas.<sup>132</sup> Recordó las cátedras de sus maestros Pedro de Crockaert<sup>133</sup> y Juan Fenario en el Colegio, así como la efervescencia en los círculos intelectuales de la *Philosophia Christi*<sup>134</sup> que Erasmo había dejado a su paso por la Sorbona. También en aquella época, Vitoria conoció y cultivó una relación intelectual con el discípulo más importante de Erasmo en España, Juan Luis Vives, quien habría de ser el vínculo más importante entre nuestro personaje y el gran humanista de Rotterdam.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Vitoria ingresó, junto con su hermano Diego, en el convento dominicano de San Pablo de Burgos alrededor de 1505 y, al parecer profesaría hacia el otoño de 1506. Durante los años en Burgos, también en 1506 (el 8 de septiembre), el capítulo Provincial se proclamaba la Reforma de la Provincia dominicana de España, influida por el Cardenal Cisneros, pero, en el caso de los dominicos, influida en gran medida por la reforma de Savonarola en Lombardía.

<sup>132</sup> El aspecto más importante en la polémica entre escolásticos y nominalistas, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento, tiene que ver con que los primeros privilegiaban una postura más especulativa; mientras que los segundos, más que en principios abstractos y universales, confiaban el conocimiento a la intuición y a la experiencia empírica y concreta de las cosas. En el caso de España, la Universidad de Alcalá de Henares, fundada por el Cardenal Cisneros, abrió sus puertas a intelectuales nominalistas; mientras que Salamanca, se afianzó como el principal bastión del escolasticismo renovado.

<sup>133</sup> Este dominico de origen flamenco se había formado en un principio en el nominalismo, pero finalmente se adhirió a la doctrina tomista como fuente principal. Cabe mencionar que justo en el momento en que Crockaert era maestro y Vitoria estudiante, fueron sustituidos los *Cuatro Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo como texto fundamental de los estudios de teología por la *Suma* de Tomás de Aquino. Más tarde, Vitoria haría lo mismo al resultar electo maestro de Cátedra Prima en San Esteban de Salamanca. No obstante, es reconocida una síntesis intelectual muy interesante en Crockaert, pues a diferencia de los escolásticos antiguos, mucho más especulativos, expresa una orientación teológico-práctica y un ferviente interés en los problemas concretos de la sociedad de su tiempo que habría de heredar Vitoria y que le permitirían pensar y disertar sobre los grandes problemas de su tiempo.

<sup>134</sup> La *Philosophia Christi* propuesta por Erasmo, pugna por la necesaria renovación de una Iglesia que ha sido carcomida por la corrupción, a partir de la recuperación de los principios de la iglesia primitiva. Planteaba un cristianismo pacifista y universal aquiescente con el conocimiento, la razón y el humanismo.

<sup>135</sup> Vitoria es mencionado por Erasmo y Vives en su correspondencia. El primero le pide al segundo converse con Vitoria para abogar en su favor en la persecución ideológica y los juicios que se hacen de sus obras en España por considerarlo heterodoxo u herético.

La memoria guardaba también los vínculos afectivos más entrañables de aquellos tiempos en París, particularmente los lazos fraternos que marcaron su amistad con Amadeo Meygret,<sup>136</sup> a quien en 1512 le dedicaría los únicos versos que se animaría a componer en toda su vida y a quien su espontaneidad en la expresión de su pensamiento le costó ser condenado y encarcelado “por sus ideas luteranizantes”.<sup>137</sup> Esta experiencia fue, quizás, una de las varias razones que templaron aún más su carácter y que lo previnieron contra la idea de escribir para publicar o editar, no sólo sus reflexiones filosóficas y sus trabajos en general, también el material que produjo para sus cátedras y que sólo ha podido ser recuperado a través de los apuntes de sus estudiantes.

Las obras de Vitoria son el fruto de su magisterio, es decir, son los comentarios y explicaciones que daba en las aulas, sobre la *Suma Teológica*, que, con algunas excepciones, fue el texto de sus «lecturas» en Valladolid y Salamanca. [...] Para ahondar un poco más en el conocimiento de la obra del maestro, hay que tener en cuenta otra innovación que introdujo en la Universidad de Salamanca, con la implantación del «dictado», y la consiguiente anotación por los estudiantes de los comentarios y explicaciones del profesor [...] En efecto, las obras de Vitoria son los apuntes de sus discípulos. No conservamos sus escritos originales. Sabemos que preparó y escribió sus comentarios y explicaciones en gran parte, al menos para la clase. Pero lo que él escribió, en general, no ha llegado hasta nosotros. Las obras que conservamos son manuscritos escolares, que se deben a los apuntes de sus alumnos.<sup>138</sup>

Por otra parte, en el mismo cariz de la afectividad y la formación de su carácter en la etapa parisina, su experiencia como estudiante fue determinante cuando hubo que decidir entre ser un intelectual que escribiría para publicar o un maestro que se consagraría a la cátedra.

---

<sup>136</sup> Meygret nació en Lyon y era hermano del tesorero real de Francisco I y en 1514 publicó comentarios a *Sobre el cielo y el mundo* y en 1515 a *Sobre la generación y la corrupción* de Aristóteles. Hernández, Ramón. (1995) *Op. Cit.* pp. 32-33.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>138</sup> Frayle Delgado, Luis. (1995) “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco. *La ley*. Madrid, Tecnos, pp. XVII-XVIII.

Vitoria optó por la segunda opción, su propia experiencia con los maestros en el Colegio de Santiago, particularmente con Juan Fenario, encendió una genuina pasión por enseñar que habría de decidir su destino. El maestro navegaba en aguas del pasado entre aquellos recuerdos que lo llevarían al puerto de destino que representaría San Esteban, su casa, su *matria*, cuando aquellas cavilaciones fueron interrumpidas por la llamada a la oración de las *completas*,<sup>139</sup> tomó un profundo respiro, se incorporó y se encaminó a la capilla.

Vitoria había llegado a San Esteban en 1526, cuatro años después de haber recibido su licencia en Teología (1522) y teniendo como estación intermedia el recién fundado Colegio de San Gregorio de Valladolid, en aquellos tiempos una ciudad donde tenían cede importantes poderes de la Corona y, por lo tanto, lugar de reflexión y de gestión, tanto teológica como política, no es de extrañar el impulso que se quería dar al primer colegio dominico reformado y por eso llamaron a Vitoria apenas terminados sus estudios en París, en el verano de 1523 y ya con fama de excelente maestro. Tres años después ganaría la cátedra Prima de teología en el centro universitario dominicano con más prestigio y tradición teológica en aquellos tiempos de cambio y renovación.

Pese a la fama y las cualidades académicas del maestro, el proceso de oposición en Salamanca no fue sencillo. En principio, el candidato “natural”, entre varios postulantes, era un maestro situado en el seno mismo del colegio de San Esteban: Diego Astudillo, quien desde hacia tres años explicaba las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pese a que los contendientes eran muy fuertes y capaces, lo que inclinó la balanza en favor de Vitoria, fue su gran capacidad como docente; de hecho él mismo reconoció en su momento: «el maestro Astudillo sabe más que yo, pero lo vende peor»<sup>140</sup>

Finalmente, quedaron como los dos aspirantes finales Francisco de Vitoria y el portugués Pedro Margallo, quien en aquella época ya impartía la cátedra de Filosofía moral en San Esteban. Sobre el proceso de oposición cuentan los historiadores:

Se iniciaron los combates al cumplirse con precisión el mes de la vacatura de la cátedra, el 2 de septiembre de 1526. Francisco de Vitoria desarrolló su ejercicio con la habitual brillantez. Su exposición clara,

---

<sup>139</sup> Última oración de la liturgia de las horas, ocurre antes de dormir, por lo regular a las 9:00 pm.

<sup>140</sup> Hernández, Ramón (1995). *Op. Cit.* p. 69.

ordenada, en un latín de tonalidad clásica y sencillo al mismo tiempo, le merecieron el aplauso de la multitud de estudiantes. Arguyó contra su doctrina el sabio portugués, pero Vitoria no se dejó enredar en ningún momento, resolviendo con lucidez inusitada todas las objeciones. Venía luego la recíproca. Hizo la exposición doctrinal Margallo, mientras que Vitoria le expuso las objeciones que juzgó oportunas.<sup>141</sup>

En aquella época, el triunfo se decidía en las urnas con votos de los estudiantes y, pese a objetar Margallo 29 votos de estudiantes que no estaba matriculados de manera formal,<sup>142</sup> Vitoria salió airoso de manera contundente y el 21 de septiembre de 1526 hizo el juramento de fidelidad a los estatutos universitarios e ingresó formalmente al claustro de profesores del también recientemente reformado<sup>143</sup> San Esteban donde permanecería hasta su muerte en 1546.

El carisma y la pasión de sus cátedras, así como la rigurosidad con las que preparaba cada actividad universitaria, no sólo le hicieron ganar la cátedra prima y el respeto de los estudiantes al inicio de su magisterio; sino también, a lo largo de los años, el cariño y la admiración de gente que asistía al Colegio, incluso desde lugares lejanos, sólo para escucharlo. Ahí formó y dejó huella de hondo calado en numerosos discípulos, teólogos, misioneros, humanistas, religiosos y seculares, que lo procuraron hasta el final de sus días. Los últimos años, en los que incluso ya no podía caminar,<sup>144</sup> un grupo de estudiantes se acercaba cada mañana a su celda para llevarlo en volandas hasta el aula y disfrutar de sus cátedras. Se dice que incluso alguna vez se acercó el emperador Carlos V a escuchar al maestro.

Cabe señalar que en el año crucial de 1537, que aquí nos ocupa, los temas sobre la autoridad, las fuentes y justificación del poder político, así como la relación entre

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>142</sup> El Papa Benedicto XIII había permitido que dominicos y franciscanos en Salamanca permitiesen a estudiantes universitarios asistir a clases sin estar matriculados formalmente en los libros de la Universidad. Y Margallo, objetó el valor de 29 votos de estudiantes de San Esteban que se encontraban en esta situación.

<sup>143</sup> Como se mencionó en el capítulo 1 “Ascesis, mística y espíritu recoleto...” fray Juan Hurtado de Mendoza se había encargado de la reforma del convento de San Esteban, para así concluir con el conflicto interno de los dominicos que había marcado la separación entre la Congregación de la Observancia y la Provincia. Cabe señalar que a Vitoria ya le había tocado la reforma del convento dominico de Burgos durante su noviciado.

<sup>144</sup> En 1544, dos años antes de morir, dejó de caminar debido al padecimiento de gota.

comunidad política y gobierno, no eran tópicos nuevos para el maestro salmantino. Este fue, de hecho, el objetivo central de su Relección de 1528, *De potestate civili*<sup>145</sup> (escrita diez inviernos atrás que *De indis*), donde trataba sobre la naturaleza social y civil del ser humano, así como la importancia de la unidad de la comunidad y la primacía del bien común que es en última instancia, el fin de la constitución de una *república*.<sup>146</sup> Expresaba también en aquella Relección una antropología que habría de ser pilar de su pensamiento político y social. Allí aseveraba que el ser humano, desde su fragilidad pero, sobre todo, desde su condición de creatura *imago Dei*,<sup>147</sup> había logrado establecer una preeminencia ontológica o metafísica que lo ponía por encima del resto de las creaturas, ya que:

Sólo al hombre, [Dios] concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado en un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello que Job: repleto de muchas miserias, y al que sólo resta dejar pasar los males, como dijo el poeta.

Para subvenir, pues, a esas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. ¡Ay del sólo!, dice el Sabio, porque si se cayere, no encontrará quien le levante; pero si fuesen muchos, mutuamente se ayudarán.<sup>148</sup>

Para Vitoria, esta curiosa creatura que es el ser humano, habría logrado ponerse en una situación privilegiada, entre Dios y la naturaleza, sacando fuerzas de flaqueza, para fundar

---

<sup>145</sup> Se trata de la primera relección escrita por Vitoria (hay una previa, pero no se han hallado apuntes o borradores), y procede de su segundo año de enseñanza en Salamanca. (Curso 1527-1528). Y se encuentra contextualizada por las discusiones de los concilios de Constanza y Pisa y por las contiendas entre el Papado y los poderes seculares. En esta relección, Francisco de Vitoria tiene por objetivo discernir sobre las fuentes y el sentido del poder político.

<sup>146</sup> Entendida como la *res publica*, la comunidad política, la “cosa pública”, no como en la acepción moderna que define una forma de régimen y gobierno. Tomada de Vitoria, Francisco. (1960) *De potestate civili*, en *Obras*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

<sup>147</sup> Ser a *imagen y semejanza* de Dios. (Génesis 1, 26-27)

<sup>148</sup> Vitoria, Francisco. (1960) *De potestate civili*.

aquel espacio de interrelaciones que sería la comunidad social y política. Este punto será importantísimo en la filosofía vitoriana, ya que, a diferencia de los nominalistas, para los que era fundamental la dimensión histórica y particular del poder y las leyes de cada pueblo (el orden jurídico que proviene de las costumbres y las convenciones sociales ubicadas en un momento histórico-concreto en particular), y, en consecuencia, se inclinan hacia lo que hoy llamaríamos derecho positivo; para Vitoria, en cambio, aunque esta dimensión histórica es importantísima, las relaciones sociales y políticas no sólo deberían establecerse y circunscribirse al derecho positivo; sino que deberían someterse también a los derechos natural<sup>149</sup> y divino. En otras palabras, las leyes y el orden político, así como la noción de justicia se remitirían a una dimensión que va más allá del orden jurídico particular de cada pueblo o comunidad política y tendrían como premisa principios fundamentales circunscritos a una noción de la ley, de lo justo y lo injusto, que es universal y común a todos los seres humanos y que trasciende sus circunstancias específicas y que tiene, por lo tanto, un carácter trascendente a las circunstancias y a lo que dictan las leyes positivas.

Las reflexiones de Vitoria oscilarían, así, entre las circunstancias histórico-políticas concretas, la lógica y la razón del estado y el imperio español, la *real politik* inmediata; frente a la ética política que, más allá de lo contingente, marca los límites y las coordenadas de lo justo, no sólo al interior de una comunidad política, sino entre naciones o pueblos, *inter gentes*. En este tenor, entre *De potestate civile* y *De indis*, no sólo habría de abrirse una década de diferencia; sino también un nivel de análisis y un contexto muy diferentes. En la primera Relección se trataba de una reflexión, por así decirlo, más abstracta en términos teóricos y sujeta a un horizonte más acotado en términos históricos, ya que se circunscribía, sobre todo, a la política europea en el horizonte de un mundo conocido no sólo en términos identitarios; sino en la clara ubicación geográfica y política de los otros pueblos. En la segunda, en cambio, se trataban de dilucidar específicamente los contornos de una alteridad radicalmente exótica de la que dependían los derechos y la legitimidad sobre los recursos naturales y culturales frente a una presencia europea que, aunque para la opinión dominante era legítima y justa, en la voz crítica de un grupo de misioneros ya había

---

<sup>149</sup> Ya Aristóteles había establecido la diferencia en la justicia entendida como *physis* (naturaleza) y como *nomos* (leyes, normas y convenciones sociales).

sido cuestionada, incluso denunciada, como una invasión violenta, destructiva y, en suma, injusta e inmoral.

Así, como el intelectual sesudo y consecuente que era, Vitoria ratificará en *De indis* los principios fundamentales defendidos con antelación y expondrá como no-legítimos muchos de los argumentos que en su época se habían esgrimido como justificación de la conquista; por otra parte, también habrá de justificar ciertos «títulos legítimos» que avalarían la presencia europea en América, dadas las circunstancias ya consumadas.

En este contexto, habría que exponer y fundamentar con sumo cuidado -no sólo en términos teóricos, sino a partir de las noticias e informes que llegaban del otro lado de la mar océano-, sobre los problemas y circunstancias de la política indiana. No era lo mismo razonar en abstracto que ubicarse en el plano histórico concreto, menos aún cuando se rompía la unidad cultural de la diada que era el eje de la teología política medieval: cristianos / infieles. En los nuevos tiempos, los otros no eran ya los clásicos enemigos de la fe, los indios no eran los *moros* o los judíos y sus reflexiones estaban precedidas también por la denuncia, por la *vox clamantis in deserto* de Antón de Montesinos y los dominicos de la española que habían puesto en tela de juicio la legitimidad de la conquista y cuyas noticias ya habían sacudido la conciencia de Vitoria.

Francisco era un hombre justo y, aunque también era un hombre fiel a la Corona, no iba a pasar por alto la denuncia de sus hermanos de hábito y las polémicas de los dominicos en torno a las noticias de Indias de las que participó desde su breve estancia en el Colegio de San Gregorio de Valladolid<sup>150</sup> a su regreso de París (1523-1526), desde aquellos tiempos compartía opiniones con su entrañable amigo fray Miguel de Arcos, quien luego sería provincial de Andalucía y con quien mantuvo una constante y nutrida relación epistolar. Así, en la famosa carta fechada el 8 de noviembre de 1534, a propósito de las noticias de los misioneros sobre los abusos de los *peruleros*, comentará sobre las injusticias en aquellas guerras de conquista: “se me hiela la sangre en el cuerpo, en mentándomelas [...] nunca Tabalipa [Atahualpa] ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos, no cosa por donde les debiésemos hacer la guerra”.

---

<sup>150</sup> Todavía en 1523, tenía sede en Valladolid la Cancillería Real de Castilla donde se remitían los problemas indianos hasta que, un año después en 1524, se creó el Consejo de Indias con sede en Sevilla.

La diferencia en el tono de sus opiniones entre las cátedras y las relecciones -éstas de carácter público, respecto a las opiniones de carácter personal y privado expresadas a sus amigos de manera epistolar-; se hace patente en el hecho de que a una relección, precisamente la intermedia entre *De potestate civili* (1528) y *De indis* (1538), *De temperantia*, escrita en 1537, y a la que el propio Vitoria le retiró una sección completa, aquella donde precisamente hablaba sobre los indios de las tierras recién descubiertas y que sólo fue recuperada por Vicente Beltrán de Heredia hasta la segunda década del siglo XX en el convento de San Gregorio de Valladolid entre documentos que pertenecían a su entrañable amigo, el recién mencionado fray Miguel de Arcos, a quien seguramente envió el documento completo antes de retirar el pasaje en cuestión.<sup>151</sup>

En esta relección aborda precisamente el tema de la templanza y se refiere a las prácticas de antropofagia y sacrificios humanos que, según las noticias que llegaban a la península ibérica, practicaban los aborígenes de la provincia de Yucatán. Allí, Vitoria condenaría la antropofagia pero haría un matiz fundamental de carácter histórico respecto a los sacrificios humanos, ya que, en diversas culturas (incluidas las europeas) en distintos momentos de la historia, estas prácticas existieron y estuvieron relacionadas a costumbres y creencias religiosas. En consecuencia, al parecer de Vitoria, no habría que hacer la guerra a los indios por este motivo ya que, en tanto no conocieran la doctrina cristiana, la ignorancia los eximía de la culpa.<sup>152</sup>

Así, aunque en el presente las ideas de Vitoria nos parezcan bastante moderadas, en su época sustentaban argumentos que ponían en cuestión la legitimidad de ciertas prácticas de la conquista e intereses de la Corona, sobre todo en lo que toca a despojar de sus posesiones o hacer esclavos a los indios. Y es que los argumentos de Vitoria constituyen un andamiaje teórico y moral que distingue muy bien entre el dominio de propiedad y el de jurisdicción; entre la posibilidad de usar, poseer u ocupar territorios o recursos por ser *res communes omnium* o *res nullius*<sup>153</sup> (por ser de uso común o no pertenecer a nadie) y la de tener

---

<sup>151</sup> Sobre este hecho se puede consultar al propio Beltrán de Heredia (1928) *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones*. Valencia, Biblioteca de tomistas españoles.

<sup>152</sup> Fernández Buey, Francisco (1995) *Op. Cit.* p.54

<sup>153</sup> Bienes comunes (*res communes omnium*) o bienes que no han sido apropiados por alguien más (*res nullius*). Sobre este tema, véase: Añaños Meza, María Cecilia. (2013) “La doctrina de los bienes comunes de



potestad, civil o espiritual, sobre los indios y disponer o decidir sobre sus posesiones o sobre sus formas políticas y culturales. Este punto de vista, de hecho, ponía en entredicho las Leyes de Burgos de 1512, vigentes en aquel momento. De ahí que, aunque Vitoria estaba convencido de sus argumentos, su fundamentación y sus conclusiones, decidiese retirar aquel apartado que sería causa de molestias y, posiblemente de represalias, por parte de la corona y los poderes políticos y económicos dominantes. Como bien nos señala Fernández Buey:

... en el fragmento del *De Temperantia* dedicado a los indios americanos hay otras consideraciones que podían molestar sobre todo a los poderes establecidos de la época. En primer lugar la negación de la potestad papal y del emperador para la ocupación (sin otros motivos que el derivado de un poder político inadmisibles) de aquellas tierras. En segundo lugar el establecimiento de límites a la guerra justa de los españoles. En efecto, aún aceptando la justicia de la guerra defensiva de los españoles, Vitoria mantenía que, una vez que hubiera cesado la causa aducida, no era lícito ir más allá, pasar más adelante, ocupar, aprovechando la ocasión, los bienes y tierras de los indios. También podía molestar, por último, el esbozo, como alternativa de una política indiana de la Corona de Castilla consistente en: a) no gravar más a los indios que a los demás con tributos, b) no privarles de la libertad y oprimirles con la consideración de la diferencia, c) darles leyes de modo que conservaran y aumentaran sus bienes y posesiones, d) no despojarles de su dinero y de su oro.<sup>154</sup>

Aquí, vale la pena recapitular cómo, a esas alturas de la historia, el «descubrimiento», más allá de las fantasías que suscitaba o de las ganancias que procuraba, se había convertido en un problema político para la Corona, que debía justificar lo que en otros territorios europeos habría significado una invasión. Se trataba de una legitimación política que no se dirigía precisamente hacia los propios habitantes de aquellas lejanas tierras (a los que

---

Francisco de Vitoria como fundamentación en el Nuevo Mundo”, en Revista *PERSONA Y DERECHO*, vol. 68 / 2013/1. En línea: <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/2707> [consultado: 1o de agosto de 2020]

<sup>154</sup> Fernández Buey, Francisco. (1995) *Op. Cit.* p. 55

algunos ni siquiera consideraban seres humanos plenos); sino ante los otros poderes seculares y eclesiásticos europeos que cuestionaban la preeminencia y exclusividad de los ibéricos (sobre todo castellanos), respecto a aquellos derechos de dominio de los nuevos lares.

Por otra parte, además de esta justificación en una dimensión político-jurídica frente a los otros pueblos europeos con ambiciones imperiales; se hacía imprescindible también una justificación interna, una que valiera para ellos mismos. Más aún cuando comenzaron las denuncias de frailes y misioneros de que se cometían excesos y pecados terribles, maltratando, explotando y matando a aquellos habitantes que en otras épocas vivían “tan mansos y pacíficos”. Los conquistadores, en la construcción de su propia subjetividad, no podían aceptar que eran simples salteadores y asesinos (aún cuando en los hechos sí lo fuesen), precisaban de un discurso que les permitiese sentir que se embarcaban en una empresa justa e incluso santa. Una justificación en una dimensión ética o moral, imprescindible en la configuración de las identidades y subjetividades, tanto individuales como colectivas.

De acuerdo con lo anterior, los debates en materia de teología y teoría política y las luchas de poder de la época se daban de uno y de otro lado del Océano y hacían estos temas, no sólo difíciles y espinosos, sino peligrosos aún para un hombre de letras, de preclaro entendimiento y de notable templanza en la praxis cotidiana. Como se había apuntado, en *De potestate civili*, señalaría Vitoria que las ciudades y repúblicas tienen como fin supremo el bien público, el respeto y la conservación de la vida y que, en consecuencia, y tal como lo enuncia el título de la elección, la fuente del poder político es, por derecho natural y divino, la propia república: “... a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes.”<sup>155</sup>

Así, en *De indis*, retomaría algunas premisas trabajadas con anterioridad, en *De potestate civili* y en *De temperantia* y vuelve sobre la potestad que tendrían los reyes de España para hacer guerra justa a los indios a causa de la nefanda costumbre del canibalismo y de los sacrificios humanos:

---

<sup>155</sup> Vitoria, Francisco. (1960) *De potestate civili*.

Vitoria dice que pueden hacerles la guerra por causa de una injusticia; es decir, matar hombres para sacrificarlos o para devorarlos es cometer injusticia a inocentes, y entonces sí se puede intervenir, pues es lícito defender al inocente aunque él no lo pida [...] Sin embargo, añade Vitoria, si la guerra se hace con el motivo de esos crímenes, cesando éstos no se puede prolongar tampoco la ocupación de territorios ni bienes [...] además que la guerra hecha contra tales infieles no debe ir más allá que si se hiciera contra otros cristianos.<sup>156</sup>

Así, habría que hilar muy fino en la argumentación, porque ya no se trataría de las condiciones de Europa y de la relación entre fieles e infieles que se conocía hasta ese momento; sino que implicaría la aparición en el horizonte de una nueva forma de *bárbaros*, distinta de los *infieles* con los que los cristianos estarían acostumbrados a lidiar. Por otra parte, Vitoria ni había estado ni estaría nunca en las Indias para poder recopilar información de primera mano, de manera que se debía atener a las crónicas de los conquistadores y a los noticias de los misioneros que, por lo demás, eran en extremo contradictorias.

¿Cómo encontrar puntos de mediación? Por una parte llegaban descripciones de seres *crudelísimos*, que quemaban incienso y ofrecían sangre a sus ídolos y, aún peor, tenían prácticas horribles y abominables como “tomar muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad para, en presencia de aquellos ídolos, abrirlos vivos por los pechos para sacarles el corazón y las entrañas y quemarlos para ofrecerlos como ofrenda”.<sup>157</sup> Por la otra, se hablaba de personas *mansísimas* y *fidelísimas*, trabajadoras, con ingenio, perfecto entendimiento y “de admirables sentidos exteriores y que con la vista penetran los corazones y tienen los ojos hermosos”.<sup>158</sup>

Y aunque, estos extremos en la percepción de los indios, como bien suponía Vitoria, tenían que ver con intereses, tanto mundanos como espirituales y, a final de cuentas, políticos; también correspondían a una nueva y radicalmente exótica realidad que planteaba grandes dificultades epistémicas y conceptuales respecto a la tradición jurídica y política de la que

---

<sup>156</sup> Beuchot, Mauricio, (2004) *Op. Cit.* p. 23

<sup>157</sup> Cortés, Hernán. (1973) *Cartas de Relación*. México, Porrúa, p. 22.

<sup>158</sup> Las Casas, Bartolomé (1967). *Apologética historia sumaria de las Indias*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Libro II, Capítulo 34.

el salmantino podía echar mano para ubicar y establecer la personalidad jurídica y los derechos de estos *Otros* (absolutamente otros, en cuanto rebasaban los límites de los otros conocidos) y de los *Mismos* (el «nosotros» cristiano europeo que estaba reformulando su identidad frente al espejo americano).

En aquel momento, la división clásica de Santo Tomás entre infieles súbditos e infieles no súbditos, ya había sido enriquecida por el cardenal dominico Tomás de Vio Cayetano,<sup>159</sup> con una nueva distinción que iluminará desde el principio toda la doctrina indiana de la época, incluida la de Bartolomé de Las Casas y la de la Escuela de Salamanca:

Cayetano señala 3 clases de infieles: 1. Los infieles que no están sometidos a los príncipes cristianos ni de hecho ni de derecho, pues nunca, ni en el pasado ni en el presente, han tenido relación alguna con ellos. 2. Los infieles que de hecho no están sometidos a los príncipes cristianos, pero que de derecho lo están, bien porque se rebelaron contra ellos, desligándose de su dominio, bien porque había regiones pertenecientes en tiempos anteriores a los príncipes cristianos, como es el caso de los sarracenos y los turcos. 3. Los infieles que de hecho y de derecho están sometidos al gobierno de los príncipes cristianos, como los judíos y sarracenos que habitan territorios cristianos.<sup>160</sup>

Y justo, los indios serían aquellos infieles que no estarían sometidos ni de hecho ni de derecho a los príncipes cristianos porque hasta aquel momento estaban fuera de los confines de lo que era el mundo, de lo que en el imaginario de la época era el *orbis terrarum* (figura 4). Y el problema del absolutamente otro, del exotismo que emana de una alteridad radical, coincide con la globalización geográfica<sup>161</sup> del mundo y con la

---

<sup>159</sup> El Cardenal Cayetano, además de teólogo, profesor de las universidades de París y Roma, fue Maestro General de la Orden dominicana en el período de 1508 a 1518.

<sup>160</sup> Hernández Martín, Ramón. O.P. (1990) “Domingo Bañez, continuador de Francisco de Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Salamanca, San Esteban, p. 64.

<sup>161</sup> Es por cierto en este contexto en el que el término “globo” termina por consolidarse como un concepto geográfico, como nos señala Armand Mattelart: “Procedente del latín *globus*, el vocablo estuvo en primer lugar al servicio de la lengua militar para designar al ‘pelotón’ [...] en el siglo III el emperador romano Caracalla lo adoptó como símbolo de un imperio [...] El primer globo terrestre conocido, o mapamundi, aunque todavía muy rudimentario, no se fabricó hasta la última década del siglo xv”. Mattelart, Armand. (2000) *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la ciudad global*, Barcelona, Paidós, p. 28.

emergencia y consolidación del capitalismo como proyecto civilizatorio a nivel planetario. Este último dato no es menor pues, como veremos más adelante, las reflexiones vitorianas serán bastante modernas en el contexto del auge del capitalismo en su fase mercantil, particularmente en lo que toca a los títulos legítimos para la presencia y la ocupación de los territorios americanos por los españoles: el comercio y la comunicación. Este punto lo retomaremos más adelante.

Mientras tanto, volvamos a nuestro personaje y su preparación de *De indis*. Francisco de Vitoria dejó por un momento los libros y volvió sobre algunas cartas enviadas por los misioneros dominicos desde el Nuevo Mundo, revisó algunas notas sobre crónicas y relatos de aventureros indios y comenzó a repasar los argumentos, de unos y de otros. Trató de clarificar la contradictoria información sobre la naturaleza de aquella gente, de sus costumbres, de su orden y *policía*.<sup>162</sup> Para formarse un juicio justo de aquello que estaba ocurriendo del otro lado de la Mar Océano, era importante tomar en cuenta todos los puntos de vista posibles, la razón y el buen juicio y, ciertamente, algo de imaginación para tratar de saldar el hecho de nunca haber estado allí.

Y es que, como hemos señalado, eran muchas y contradictorias las opiniones que llegaban de las Indias, ya fuese de los militares y aventureros ya fuese de misioneros, incluso de hombres de ciencia (los primeros naturalistas, historiadores y geógrafos; precursores de disciplinas que más tarde tendrían nombres y campos propios: antropología, etnografía, sociología, zoología, botánica, etcétera). Llegaban, en fin, noticias de muchas maravillas descubiertas, de una naturaleza a la vez asombrosa y atemorizante, muchas crónicas sobre las *gentes* de aquellas tierras, ora descritas por algunos como buenas y mansas, la cera más noble para forjar sus espíritus en cuestión de fe; ora señaladas por otros como autoras de

---

<sup>162</sup> En el siglo XVI, la *policía*, se refería a la organización social de las ciudades y la comunidad política. “una, proveniente del latín que la relaciona con los conceptos de *polis*, ciudad, y de *politicus*, relativo al gobierno; otra del griego *politikos*, relativo a la ciudad y al Estado, perteneciente al gobierno, y una mas, que la define como civilización, buena crianza, aseo. De acuerdo con sus raíces greco- latinas la palabra policía proviene de las palabras *politeia* y *politia*, que para Aristóteles refieren, la primera, al régimen de la ciudad, a su forma de gobierno, y la segunda, a su constitución.” Hernández Franyuti, Regina. (2005) “Historia y significados de la palabra policía en el quehacer político de la ciudad de México. Siglos XVI-XIX”, en *Ulúa*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, enero-junio, v. 3, no. 5, p. 9-34. También Francisco Castilla define la *policía* en el contexto histórico de Vitoria como “el orden y organización adecuados que caracterizaban al Estado bien constituido [...] *Policía* era también la república cuyo bien era el objetivo que debía perseguir el príncipe para no caer en la más despreciable de las tiranías.” Castilla Urbano, Francisco (1992) *Op. Cit.* p. 82.

terribles y nefandos pecados y abominables prácticas, como muy proclives a ceder a las tentaciones de los demonios que adoraban.

Los indios representaban una alteridad radical al igual que la naturaleza, la flora y la fauna de aquel mundo nuevo. Y llegaban tantas y tan contradictorias noticias de lo que ocurría en aquellas tierras, que era muy difícil dar contornos a la forma de lo otro y de los otros. Por otra parte, Vitoria no puede dejar de situarse como lo que es, un intelectual, un teólogo del imperio español cristiano que después de los viajes colombinos avanza *semper plus ultra*. Pero, más allá de todo esto, razonaba Vitoria, ya había quedado perfectamente establecido en las leyes que se trataban (en gran parte se justificaba en esto la presencia española en las nuevas tierras), de *súbditos* de la Corona<sup>163</sup> con obligaciones, pero también con derechos y eran estas últimas cuestiones lo que más interesaban y lo que trataba de dilucidar con claridad y con justicia el maestro salmanticense.

Así, escribe, reflexiona, vuelve sobre las notas, se levanta y relee pasajes de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, regresa a la *Política* de Aristóteles y cuando piensa en la opción radical que algunas veces toman los pueblos para deponer, incluso matar al tirano, recuerda aquel tratado<sup>164</sup> de otro dominico del Renacimiento, el profeta de Ferrara que propondría un

---

<sup>163</sup> Ya en 1504 y poco antes de morir había dictado su Testamento Isabel la Católica en Medina del Campo. Ahí establece en el apartado XI: “que en cuanto que el Papa nos concedió las Islas y Tierra Firme del Mar Océano descubiertas y por descubrir [América y las islas cercanas], y como fue mi intención procurar, inducir y atraer a los pueblos que las pueblan a la fe católica, y enviar a las Islas y Tierra Firme prelados y religiosos y clérigos y otras personas doctas... para instruir a los moradores de aquellas tierras en la fe católica, y enseñarles buenas costumbres. A demás suplico al rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa, mi hija, y al príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, y que esto sea su principal fin y en ello ponga mucha diligencia, y que no consientan ni den lugar a que los indios, vecinos y moradores de las Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, antes al contrario que sean bien y justamente tratados, y si han recibido algún agravio que lo remedien y provean para que no se sobrepase en cosa alguna lo que en las cartas apostólicas de dicha concesión se mandaba y establecía.” (el subrayado es mío). Por otra parte, habían sido dictadas las Leyes de Burgos de 1512, como resultado de las quejas de los dominicos de La Española y del famoso Sermón de Antón de Montesinos. Y, sólo faltaba un documento fundamental en términos de legislación indiana, las llamadas Leyes Nuevas de 1542, en las que se debatía la posibilidad de abolir la encomienda (esta lucha estaba encabezada por Bartolomé de Las Casas) frente a la concesión a perpetuidad de las mismas (lo que pedían los encomenderos). Finalmente no se lograron abolir las encomiendas; aunque tampoco se concedieron a perpetuidad (pese a que algunos peruleros, ofrecían una gran cantidad de dinero a la Corona para que se aprobara su petición). Francisco de Vitoria y otros maestros de la Escuela de Salamanca como Domingo de Soto, Domingo Bañez, Melchor Cano y el obispo Bartolomé Carranza de Miranda, tuvieron sin duda una influencia decisiva en el debate y redacción de las *Leyes Nuevas*. Sobre este tema volveremos más adelante.

<sup>164</sup> *Trattato circa il reggimento e governo della Città di Firenze* de Girolamo Savonarola. Fue escrito entre enero y marzo de 1498. A principios de abril el fraile ferrarés fue arrestado y torturado, al término del proceso eclesiástico el 22 de mayo Savonarola y otros dos frailes dominicos fueron condenados como herejes

proyecto republicano cívico-humanista que terminaría con el gobierno de los Medici en Florencia. Recordó también que, a la larga, las ideas y la acción política de Savonarola terminarían con su propia vida, juzgado por la Inquisición, como sucedía también en su propio contexto con personas cercanas, incluso frailes dominicos, que fueron sometidos a juicio y encarcelados, en ocasiones por los propios hermanos de hábito.<sup>165</sup> Sin duda alguna, aquellos no eran tiempos en que se pudiese escribir o hablar con ligereza.

Así, con mucho cuidado, fray Francisco de Vitoria iba tejiendo una trama consistente, crítica pero sin salir de los cánones, sobre argumentos que no se prestaran a la suspicacia ni de inquisidores ni de enemigos políticos y que, al mismo tiempo, tuviesen sustento tanto en la fe como en la razón. Ambos principios eran inseparables para el burgalés; así, por una parte, practicaba la rigurosidad y el método tomista, los silogismos, el esquema: proposición del problema; argumentos en contra; argumentos a favor; prueba de la tesis, y solución de las objeciones, los grandes principios del Aquinate en términos de política y derecho natural. Por otra parte, retomaba reflexiones y principios humanistas y nominalistas para pensar, seria y metódicamente, el problema concreto de la conquista, los posibles derechos de los europeos para estar en América, los títulos legítimos de la

---

cismáticos y por predicar “cosas nuevas”. El 23 de mayo se cumplió la sentencia, Savonarola fue asesinado y quemado y sus cenizas fueron arrojadas al río Arno. Las ideas no sólo políticas, sino también religiosas de Savonarola se habían extendido por Europa y tenían un fuerte influjo en los dominicos, hubo incluso varias emigraciones de frailes españoles a la Congregación de Lombardía y San Marcos, atraídos por la fama del reformador italiano.

Por otra parte, ya en 1511 en las imprentas de Alcalá, se había editado el primer libro de Savonarola al castellano. (Fernández Rodríguez, Pedro, O.P. (1994) *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Editorial San Esteban, Salamanca, p. 19)

(Sobre este tema véase: Savonarola, Girolamo (2000). *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*, edición de Francisco Fernández Buey. Madrid, Libros de la Catarata; Mondragón, Araceli (2013). “Política y utopía en el *Tratado sobre el gobierno de la ciudad de Florencia* de Girolamo Savonarola, en *VEREDAS, Revista del pensamiento sociológico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Año 14, número especial, segundo semestre de 2013.)

<sup>165</sup> Así sucedería, por ejemplo, con Bartolomé Carranza de Miranda, dominico arzobispo de Toledo y un personaje influyente en las cortes de Carlos V y de Felipe II. Amigo de Bartolomé de las Casas, pero acérrimo rival, por cuestiones religiosas; pero sobre todo, por cuestiones políticas de personajes como el inquisidor general Fernando de Valdés y de Domingo de Soto y Melchor Cano (ambos insignes dominicos pertenecientes a la Primera escuela de Salamanca), teólogos claves en los argumentos en contra para su juicio. Fue acusado de herejía, por sus *Comentarios al catecismo*. En realidad su supuesta heterodoxia tenía que ver con su formación humanista en Alcalá de Henares y su simpatía por las ideas de Erasmo de Rotterdam. Fue aprehendido en 1559 y absuelto en 1572 por el Papa Pio V; pero como este último murió, los enemigos de Carranza retrasaron su sentencia que sería dada por Clemente XIII que lo proclamó “sospechoso de herejía” en 1576 y apenas salió de la cárcel para morir.

presencia europea en las Indias y los derechos políticos y de guerra de los pueblos indios ante la presencia de extranjeros en su territorio.

Como se ha mencionado con anterioridad, lo que hacía Vitoria, aunque a la luz de los siglos transcurridos nos parezca insuficiente, significó una revolución en la teoría política de su tiempo. Sus argumentos descartarán la legitimidad de la conquista basada en las Bulas alejandrinas<sup>166</sup> y dejarán claro, con argumentos jurídicos, teológicos y políticos, que el poder del Papa se restringe a lo espiritual, dejando el poder temporal a las comunidades políticas y a los príncipes.

De acuerdo con lo anterior, plantearé un primer momento de secularización en la medida en que puntualizaré que no es, en primer lugar, la religión la que otorga la legitimidad del poder político, la potestad de los príncipes y los principios de sujeción de los súbditos. Así, en *De indis*, recogerá los argumentos que ya había desarrollado en *De potestate Civili*, donde reconoce el derecho de los infieles, para dar poder a sus príncipes:

No se puede poner en duda que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol en los lugares señalados nos manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes, que ciertamente en aquel tiempo todos infieles. José y Daniel eran ministros y procuradores de príncipes paganos. Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el sólo título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria.<sup>167</sup>

Vitoria retoma la distinción agustiniana del «doble pacto» que separa: a) el pacto social, entendido como la base de estructuración de las ciudades o los pueblos (el principio organizativo de los que los teóricos políticos modernos llamarán Estado) y b) el pacto de obediencia o sujeción que los pueblos establecen respecto a los príncipes y que sustenta la autoridad de éstos. Por otra parte, y con relación al segundo punto, Vitoria retoma también

---

<sup>166</sup> Se trata de los documentos otorgados por el Papa Alejandro VI a los reyes católicos en 1493. Fueron cuatro documentos: *Inter Caetera* (un breve y una bula con ese título); la bula *Eximiae devotionis* y la bula *Dudum siquidem*. En estos documentos se donaban a Castilla las tierras y mares situados a 100 leguas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde.

<sup>167</sup> Vitoria, Francisco. (1960) *De potestate civili*.



el principio de Tomás de Aquino de que la comunidad política es la titular primaria del poder que se transmite a los príncipes o *translatio imperii*. De manera que, salvo en situaciones extraordinarias, el gobierno no podría ser impuesto o derrocado por poderes extranjeros o externos a la *república* o comunidad política. En todo caso, tanto en lo que toca al dominio como potestad, como jurisdicción y como posesión, es un derecho natural común a todos los hombres y no se pierde a causa de la infidelidad al cristianismo o la barbarie:

... el dominio es de derecho natural o de derecho humano, luego los dominios no se pierden por falta de fe... De lo cual se deduce claramente que no es lícito despojar a los sarracenos, a los judíos y a cualesquiera de los infieles de los bienes que poseen, sólo por el hecho de ser infieles. El hacerlo es hurto o rapiña como si se hiciera a los cristianos.<sup>168</sup>

A grandes rasgos, estaban puestas las premisas con las que Vitoria establecería, los títulos legítimos y los no legítimos de los españoles para ocupar las tierras recién descubiertas y declarar guerra justa a los indios. Y, tal como hemos visto, *De indis*, no es un documento de coyuntura; sino el resultado de una vida de reflexión, de ires, venires y devenires, tanto intelectuales como existenciales, de un personaje que pretendía esclarecer y establecer límites de justicia con las mejores herramientas teóricas de las que se podía disponer en aquella época; pero también dentro de los límites del anhelo de la formación del imperio cristiano universal –quizá sin saberlo aún-, moderno.

Como ya se ha expuesto, los argumentos tradicionales o medievales, como la guerra santa para imponer a sangre y fuego el Evangelio o la potestad del rey y del Papa para disponer de las tierras de pueblos gentiles o infieles no son tomados en cuenta y no son considerados legítimos por Vitoria en momento alguno. Por otra parte, el Papa no es señor civil y temporal del orbe (como había expuesto Vitoria en la relección *De Potestate eclesiástica*), de manera que las Bulas Alejandrinas, no constituían un documento legal válido o legítimo, en términos de derecho internacional, para dividir o repartir el mundo. Así, lo que hoy llamaríamos autodeterminación de los pueblos, a los ojos de Vitoria, no estaba sujeto a

---

<sup>168</sup> Vitoria, Francisco. (2007) “De Indis”. En *Sobre el poder civil; Sobre los indios; Sobre el derecho de guerra*. Madrid, Tecnos, pp. 773-774.

cuestiones religiosas o culturales, ni siquiera por parte de lo que en aquel momento era tomado por cierto o verdadero: el cristianismo.

Sí, en cambio, era posible intervenir en lo que también hoy llamaríamos la salvaguarda de los derechos humanos y la dignidad de las personas. Salvar a los inocentes de la antropofagia y los sacrificios humanos; aunque, una vez remediada la situación, argüía Vitoria, no hay razón para permanecer, hacer la guerra o apropiarse de los bienes de los paganos: “Aún cuando el emperador fuese señor del orbe (que no lo es), no podría ocupar los territorios de los bárbaros, ni establecer nuevos señores, deponer a los antiguos o cobrar tributos.”<sup>169</sup>

Si se quedaran hasta ahí las reflexiones de Vitoria, no habría razones para justificar la presencia y permanencia de los europeos en tierras americanas. Pero entonces Vitoria establece títulos justos que permiten y legitiman la ocupación de las Indias Occidentales. Los fundamentos jurídicos inter gentes que propondrá Vitoria, son ya modernos y abren brecha al orden político-social emergente que corresponde al esquema de reproducción de la vida capitalista, entonces en su fase mercantil y dos de sus premisas o necesidades fundamentales: el derecho de comunicación y el derecho de comercio.

Así, establece el maestro de Salamanca como títulos legítimos en *De Indis*, en el apartado sobre «Sociedad y comunicación natural»:

Primer proposición - “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros y ellos tampoco pueden prohibírselo”.

Segunda proposición- “Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio para su patria, por ejemplo importando las mercancías de las que ellos carecen y exportando de allí oro o plata y otros productos que abundan entre ellos. Y los príncipes no pueden impedir a los súbditos que comercien con los españoles; ni tampoco los príncipes españoles pueden prohibir el comerciar con ellos”.

---

<sup>169</sup> *Ibidem*. p. 96.

Tercera proposición – “Si entre los bárbaros hay bienes comunes tanto para los ciudadanos como para los extranjeros, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esos bienes. [...] “las cosas que no son de nadie, por el derecho de gentes son del que las ocupa”.

Cuarta proposición – “Si nacieran allí hijos de españoles y quisieran ser ciudadanos, no parece que pueda negárseles la ciudadanía ni los beneficios de los que gozan los demás ciudadanos [...] parece ser de derecho de gentes que quien haya nacido en una ciudad se llame y sea ciudadano de ella.

Los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el Evangelio en los territorios de los bárbaros.<sup>170</sup>

Precisamente después de pronunciadas las elecciones sobre los indios, *De indis prior* (correspondiente al curso 1537-1538) y *De Indis posterior* o *De iure belli*,<sup>171</sup> (curso 1538-1539), llegaría al prior de Salamanca una carta del emperador Carlos V fechada el 10 de noviembre de 1539, donde expone que ha sido informado “que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias y a las tierras e tierra firme del mar océano”. En aquella misiva el rey previene a los frailes de Salamanca evitar predicar, escribir o publicar, sin el permiso de la corona, en asuntos relacionados con política indiana: “... porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de Christo e daño de nuestra Corona Real destes reinos...” Por otra parte, les pide informar bajo juramento en qué tiempos y lugares “dichos maestros y religiosos de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente...” Y, más aún, solicita al prior requisar cualquier manuscrito o copia donde los intelectuales de Salamanca hubiesen reflexionado sobre el tema: “... y lo que ansy declaren con las

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, pp. 129-139.

<sup>171</sup> *De indis posterior, sive de jure belli hispanorum in barbara*.

escripturas que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Nicolás de santo Tomás que para ello enviamos para que lo traiga ante nos...”<sup>172</sup>

Cabe señalar que se ha dado una polémica entre estudiosos vitorianos en torno al vínculo directo que podría tener esta carta respecto a las elecciones pronunciadas por Vitoria. Así, tanto Vicente Beltrán de Heredia como Luciano Pereña tratan de mostrar que Vitoria no tuvo enfrentamiento o choque alguno con el emperador; en tanto, otros autores como Alonso Getino y Ramón Hernández sostienen la hipótesis de que aquella carta correspondía, entre otras cosas, a las recientes elecciones pronunciadas por Francisco de Vitoria.<sup>173</sup> Esta última postura, explicaría también por qué no fueron publicados y por qué no se han encontrado los manuscritos de Vitoria y también daría cuenta del ambiente y la política de la época que unos años antes habrían llevado a nuestro personaje a retirar aquella sección que varios siglos después sería encontrada entre los documentos de su amigo fray Miguel de Arcos, precisamente sobre los indios en la elección del curso de 1536-1537 sobre la Templanza.

Una cosa es cierta, las elecciones sobre los indios serían casi las últimas -sólo pronunciaría una más sobre la magia-, de Francisco de Vitoria. Los años siguientes sus fuerzas y su ánimo fueron mermados por la enfermedad, en 1544 la gota lo dejó prácticamente sin poder caminar; no obstante todas las mañanas un grupo de estudiantes se acercaba a su celda para llevarlo en volandas al aula y así poder escuchar sus lecciones. Aquellos momentos eran los mejores en los días de Vitoria, era una auténtica pasión preparar y dictar cátedra, reflexionar y discutir ideas con los estudiantes, de tal manera que aquellos momentos atenuaban los dolores físicos.

Sin embargo, la mañana del 12 de agosto de 1546, cuando uno de los estudiantes que se encargaba de pasar en limpio los apuntes del maestro tocó la puerta, pero este último no respondió. El joven discípulo abrió lentamente y entró, Vitoria yacía en la cama, su rostro

---

<sup>172</sup> Carta del emperador Carlos V al prior de San Esteban de Salamanca. Pereña, L y J. M. (1967) *Relectio De indiis*, Ed. Crítica bilingüe, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V, Madrid, CSCIC, citado por Rovira, María del Carmen (2004) *Op. Cit.* pp. 120-121.

<sup>173</sup> Sobre estas diferencias de interpretación de los estudiosos vitorianos, se hace un breve pero esclarecedor recuento en el texto de Carmen Rovira (2004). *Op.cit.* pp. 120-125.

sereno daba la impresión de un sueño profundo, los dolores se habían acabado por fin. Él sabía que la muerte estaba cerca y así lo había expresado al menos desde un año y cuatro meses antes, cuando en marzo de 1545 el emperador Carlos V y el príncipe Felipe le solicitaron asistir como teólogo imperial al concilio ecuménico de Trento, a lo que él declinó diciendo: “cierto que yo desearía mucho hallarme en esta congregación, donde tanto servicio a Dios se espera que se hará y tanto remedio y provecho para toda la cristiandad; pero bendito nuestro Señor por todo, yo estoy más cerca para caminar al otro mundo que para ninguna parte de éste”.<sup>174</sup>

Efectivamente, los últimos dos años habían sido de dolores constantes y los momentos de lectura y reflexión, parte fundamental de la vida e incluso de la fe de Vitoria, se habían visto reducidos por la condición física; en contraste, el cariño y admiración de los estudiantes compensaban lo prolongados y tortuosos que se hacían los días y las noches. Sin duda aquellas serenidad y sabiduría que nuestro personaje había cultivado con paciencia y constancia desde la juventud le asistieron en los últimos momentos. La Universidad de Salamanca “con sus profesores y alumnos le honraron en las exequias, siendo enterrado en la sala capitular del convento, hoy “Panteón de los Teólogos”.<sup>175</sup> Así, partió de este mundo, aliviado de la zozobra de los últimos tiempos y dejando un legado que, incluso él mismo estuvo lejos de imaginar y que sería valorado varios siglos después como una importante contribución a la política y el derecho internacional modernos.

---

<sup>174</sup> Hernández, Ramón. (1995) *Op.Cit.*

<sup>175</sup> *ídem.*

## **2.2 La Escuela de Salamanca, los orígenes del derecho internacional y la construcción del sujeto jurídico universal.**

Si hay que ubicar en un mapa el centro de la reflexión político-filosófica en el contexto del renacimiento español este sería sin duda el Colegio de San Esteban de Salamanca, considerado uno de los espacios intelectuales más importantes de la época en Europa, fue un centro de reflexión filosófica de los grandes problemas de su tiempo y espacio universitario de donde procederían muchos de los frailes dominicos hacia territorio americano,<sup>176</sup> particularmente en lo que se conoce como «etapa primitiva» o «época dorada»<sup>177</sup> de la historia de la Iglesia en América.

En sus relieves platerescos se petrifica en forma arquitectónica la transición entre dos grandes épocas y la propuesta de una forma *sui generis* de modernidad que no puede romper de manera abrupta con la tradición, en ella se objetiva una particular renovación del cristianismo que eclosiona acorde a los nuevos tiempos. Y si en la arquitectura convergen reminiscencias del pasado y anticipaciones y tendencias renacentistas, podríamos decir que hay cierto paralelismo con las grandes disertaciones filosófico-políticas que tendrán lugar en San Esteban acerca de la constitución y las potestades del Estado; de los límites de las potestades civil y eclesiástica y de los derechos de los pueblos que aparecen como una alteridad radical, fuera de los límites del *Orbis Terraum -la masa tricontinental Europa-Asia-África-* y frente al estatus ontológico-jurídico que se había conformado a través de los siglos de la cristiandad europea.

---

<sup>176</sup> Otros dos conventos cuyos frailes se hicieron presentes en América fueron San Pablo y San Gregorio de Valladolid.

<sup>177</sup> De acuerdo con Robert Ricard, lo que se conoce como «período primitivo» en la historia de la Iglesia en la Nueva España tiene como punto de arranque la llegada de los franciscanos en 1523 y culmina con la llegada de los primeros padres de la Compañía de Jesús en 1572. Este período se encuentra marcado por la presencia y evangelización de las tres principales órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos. (Ricard, Robert. (1986) *Op Cit.*) Por otra parte, otros autores como Georg Friederici y Eduardo Subirats, ubican un primer momento en la historia de la Conquista de América a la que llaman «época dorada» o «período dorado». En este lapso de tiempo confluyen el momento épico o heroico de la Conquista -encarnado en personajes militares como Cortés o Pizarro-, con las variantes en los métodos de evangelización -dentro de los cuales se encuentran los intentos de penetración pacífica de Bartolomé de Las Casas-. Como quiera que sea, este período se caracteriza por la perplejidad, en sus dos extremos: el entusiasmo y el terror. Esta etapa terminará en 1573 cuando la Corona española prohibió la palabra “conquista” para sustituirla con “pacificación”. Este término es estratégico en la medida que al eliminar el conflicto cultural que entraña la palabra conquista, implica un no reconocimiento de la existencia indígena. Subirats, Eduardo. (1994) *Op. Cit.* pp. 53-63.

En las disertaciones de los maestros de Salamanca se encuentran presentes tanto la tradición agustiniana de la *Militia Dei* de donde surgió el *espíritu de Cruzada* y la idea de la *guerra justa* que dominarían la filosofía política imperial de la época; como la búsqueda del retorno a los principios del cristianismo primitivo, con el pacifismo irenista<sup>178</sup> como proyecto utópico de una comunidad cristiana universal y la pobreza evangélica «como arma crítica contra un mundo dominado cada vez más por los intereses económicos y por el dinero».<sup>179</sup> Y, por otra parte, también se comienzan a perfilar los fundamentos del Estado moderno: las tendencias de secularización del poder civil respecto al poder eclesiástico; el derecho que tienen los pueblos para constituir el propio orden político y la facultad para reconocer a sus gobernantes, independientemente de la cultura y la religión; los principios básicos del derecho internacional, los derechos de comunicación y de comercio.

Y es que el hecho de que fuese precisamente España el primer imperio moderno no es un dato menor. Este rasgo será el que, a juicio de algunos estudiosos de la época, marcará la peculiaridad y los rasgos del Renacimiento español: «Si en Europa fue más artístico y científico, en España tuvo un carácter más ético y, con Hegel, más espiritual, lo es, motivado por los hechos, asuntos y problemas relacionados con todas las ambigüedades de la convivencia».<sup>180</sup> Y, en efecto, el humanismo renacentista de la Escuela de Salamanca recuperará, no sólo ideas, sino los procesos culturales vinculados a distintos tiempos y diferentes pueblos, tanto aquellos que por varios siglos se ubicaron dentro del territorio de la península ibérica y Europa; como aquellos con los que se ensancharía el territorio del Imperio, incluidos aquellos del *Mundus Novus*.

El reto para los teólogos y filósofos políticos de aquel momento fue el de pensar con ideas y filosofía tradicionales problemas totalmente nuevos. En este sentido, si queremos poner un adjetivo a las propuestas de los maestros salmantinos, diríamos que se trató de una

---

<sup>178</sup> Ireneo de Lyon es uno de los autores de la filosofía patristica revalorados y reactualizados en el siglo XVI, particularmente por Erasmo de Rotterdam. Uno de los aspectos más interesantes de su doctrina tiene que ver con la controversia que sostuvo contra los gnósticos, que sostenían que la materia estaba ligada al pecado y el espíritu a la salvación y que había tres clases de hombres: hiliaco (material); psíquico (animal) y neumático (espiritual) y, de acuerdo con la sustancia de la que estaba hecho cada uno, sólo los espirituales podían salvarse. Para Ireneo, antropológicamente sólo existe una clase de ser humano a imagen y semejanza de Dios que en el tiempo y el mundo representa un proyecto.

<sup>179</sup> Rubial García, Antonio. (2010) *Op. Cit*, p. 24.

<sup>180</sup> Maceiras Fafián, Manuel (ed.) (2010) *Pensamiento filosófico español. Vol. I. De Séneca a Suárez*. Madrid, Síntesis. pp. 208 y 209.

renovación y actualización del pensamiento político medieval, particularmente del tomista y el agustiniano, a partir de las experiencias y necesidades de modernización relacionadas al ensanchamiento del mundo y la reconfiguración del orden socio-político de acuerdo a las condiciones estructurales de la emergencia del capitalismo en su fase mercantil.

Han dicho poetas y filósofos que la arquitectura es música petrificada<sup>181</sup> y que la organización del espacio guarda correspondencia y estructuración de un orden simbólico respecto a las dimensiones sociales y políticas. En este sentido, podríamos apreciar que en las construcciones platerescas de la Salamanca del siglo XVI se estaba objetivando el *ethos* histórico o el espíritu de una época que refleja mucho de aquel movimiento intelectual conocido como la *Primera generación de la Escuela de Salamanca*,<sup>182</sup> ya que en este estilo descuellan detalles de transición, de contrariedad complementaria y de equilibrio inestable, que revelan el cambio entre dos épocas distintas: la una en el ocaso de la Edad Media con estructuras góticas que se fugan hacia el cielo y se vuelcan absolutamente a la trascendencia, hacia el *más allá*; y la otra, la aurora de la modernidad renacentista, que se desborda en eclosiones de ornamentos y elementos decorativos naturalistas, míticos y alegóricos de diferentes estilos.

En el plateresco salmantino convergen reminiscencias góticas, arte mudéjar y tendencias renacentistas que han dificultado a arquitectos e historiadores del arte ubicar este estilo, o como la última fase del antiguo régimen, o bien como precursor de lo moderno; como

---

<sup>181</sup> Al respecto, explica Virginia López-Domínguez: “La frase surgió en lengua alemana: “*Die Architektur ist die erstarren Musik*”. El verbo *erstarren* se aplica a un flujo que se detiene y se estanca, a un fluido que se solidifica, a un movimiento que se paraliza o a una articulación que se anquilosa por falta de flexibilidad. Así pues, la expresión aparece con ciertas variaciones al ser traducida al español, por ejemplo, como música congelada, petrificada o fijada. Su primer registro se encuentra en la parte especial de lo que hoy conocemos como la Filosofía del arte de Schelling (sección iv)...”. López-Domínguez, Virginia (2016). “¿Por qué la arquitectura es música congelada? Schelling, Le Corbusier y Xenakis”. En *THEORIA. Revista del Colegio de Filosofía*, México, UNAM, número 30-31, Junio-Diciembre, pp. 39-60.

<sup>182</sup> Se consideran dos etapas dentro de la renovación que en el siglo XVI se hace de la tradición escolástica. La primera etapa comprende el período que va de 1520 a 1560 y el segundo entre 1570 y 1620. Asimismo, la primera etapa se identifica con autores dominicos (en el Colegio de San Esteban) y la segunda con autores jesuitas (en la Universidad de Coimbra). Véase Quijano, Francisco. (2017). *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, p. 93.

El tema que aquí nos ocupa que es la conquista e invasión de América y el período de la primera evangelización o de la iglesia primitiva en América, particularmente en la Nueva España, nos remite directamente a la *primera escuela de Salamanca*.



proto-renacentista o como manifestación de un primer resurgimiento.<sup>183</sup> No es extraño que en este espacio encontremos también las grandes disertaciones teológicas y filosóficas que, por medio del pensamiento escolástico, intentan dilucidar los nuevos problemas sociales y políticos del imperio español: las potestades civil y eclesiástica, la legitimidad de la conquista de América, el carácter antropológico de los indios del Nuevo Mundo y la relación con los varios “otros”.

De igual manera, la línea de pensamiento que servirá de columna vertebral a la Escuela de Salamanca será una arquitectónica filosófica que tendrá como elemento central la escolástica, sobre todo las ideas de Tomás de Aquino y Alberto Magno, pilares del pensamiento dominico en la Baja Edad Media; pero renovadas por las corrientes modernizadoras de la época: el nominalismo, el humanismo, la *devotio moderna* y, sobre todo, por la experiencia, las necesidades políticas de la expansión del imperio y la promesa utópica de las noticias de un *Nuevo Mundo*. Así, los fundamentos de su teoría política, serán reformulados y actualizados vinculando la escolástica, desde un nivel de mayor especulación abstracta, hacia una dimensión más práctica para dar respuesta a problemas éticos y políticos en el plano histórico concreto.

Así, de la misma manera que desde aquel ambiente de transición surge la dificultad para arquitectos e historiadores del arte para ubicar al plateresco como la última fase del antiguo mundo, como gótico tardío o como precursor de la modernidad, como proto-renacentismo; sucederá lo mismo con los historiadores de las ideas y los teóricos políticos que no terminan de ponerse de acuerdo al momento de establecer los límites y periodizar el pensamiento salmantino, o bien como los últimos resabios del pensamiento antiguo o como las bases fundamentales del pensamiento moderno.

Y es que el *ethos* histórico de la época, tanto en la arquitectura como en las ideas, efectivamente echaba mano y no termina de romper con ciertas tradiciones antiguas pero trataba problemas completamente nuevos; en tanto se abre y se complementa también con las innovaciones intelectuales que surgen de las circunstancias y de las posibilidades que se abren en una época plena cambios y, además, por primera vez, en un espacio global a nivel

---

<sup>183</sup> Más tarde al emigrar al Nuevo Mundo, este estilo incorporará flora, fauna, rostros, símbolos y detalles indígenas.

planetario. Por otra parte, no está de más señalar que, en ese momento y desde hacia cuatro siglos, Salamanca era considerada uno de los espacios intelectuales más importantes de Europa junto con la recién fundada Alcalá de Henares.<sup>184</sup> No era extraño, pues, que la ciudad del Tormes resultara un espacio cosmopolita donde se expresaría la propuesta de aquella forma *sui generis* de modernidad, que no termina de romper con la tradición –en la medida en que se sustenta en un intento de renovación del cristianismo para articular una particular forma socio-política a los nuevos tiempos-.

En este sentido, la Escuela de Salamanca en general y en particular el pensamiento de Francisco de Vitoria, representarán también una interesante paradoja que ha sido señalada en múltiples ocasiones y que consiste en que, en el siglo XVI hubo muchos “modernos” -humanistas y hombres de letras-, que aceptaron y justificaron el maltrato e incluso la esclavitud sobre los indios con argumentos religiosos y antiguos, como la concesión que el Papa Alejandro VI hizo mediante las Bulas *Inter Caetera*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum siquidem* o con el pretexto de la civilización sobre la barbarie y la idea de la servidumbre natural, recuperada desde Aristóteles. Y, en contraste, fueron algunos “antiguos” -frailes y escolásticos-, los que esgrimieron argumentos en defensa de la humanidad y derechos de los “naturales” y argumentaban, desde la perspectiva universalista del derecho natural, plantándose en algunas ocasiones en sus discursos, mucho más seculares que funcionarios, intelectuales y hombres de letras e hijos del Renacimiento que, como se ha mencionado, encubrían con argumentos religiosos, lo que sería el origen de lo que hoy en día se conoce como “destino manifiesto” de algunas naciones para “civilizar”, “modernizar” o “democratizar” a otras. Así, el español sería el primer imperio moderno que asumiría como “designio de Dios” su papel “civilizador” sobre los pueblos bárbaros o gentiles de las “recién descubiertas” Indias occidentales.

El rasgo que marcó la diferencia fundamental entre teólogos y juristas que justificaban con total pragmatismo el imperio y la invasión europea de América respecto a la escuela de Salamanca, es la presencia del derecho natural como pilar de la filosofía escolástica. Este punto será eje fundamental de un derecho que incluye dignidad humana:

---

<sup>184</sup> La Universidad de Alcalá de Henares fue fundada por el Cardenal Cisneros en 1508 en plena efervescencia del humanismo cristiano. En este sentido será clave la influencia de Erasmo y el acercamiento a las primeras fuentes: la Biblia y el pensamiento patristico.

Lo paradójico y pintoresco del caso fue que las únicas reservas de humanidad (cosa que no hay que confundir con “humanismo”) y de conciencia capaces de encarar la novedad con un mínimo de responsabilidad, de prudencia y de respeto, y, sobre todo, el único caudal de sentimientos universalistas que se requería, no estaba en el tan cacareado espíritu renacentista, sino en la tradición medieval de la escolástica tardía; los únicos que hicieron saltar la chispa del escándalo ante la barbarie desencadenada del recentismo fueron los anticuados continuadores de Tomás de Aquino.

El renacentista y humanista era el doctor Sepúlveda, que resucitaba, sin empacho, la doctrina aristotélica según la cual la conquista y dominación estaban justificadas si eran impuestas por un pueblo más culto sobre otro más inculto y bárbaro; y el medievalista y retrógrado era Melchor Cano, discípulo predilecto de Vitoria, que negaba, en cambio, que la superioridad cultural confiriese ningún derecho de soberanía sobre el país más primitivo, y que se preguntaba incluso si la configuración social de los españoles no sería destructiva para los indios diciendo textualmente: “No conviene a los antípodas nuestra industria y nuestra forma política”<sup>185</sup>

Así, una de las claves modernizadoras fundamentales de la herencia más rica de la Escuela de Salamanca y de Francisco de Vitoria se encuentra, como recién se ha mencionado, en el universalismo, propio del derecho natural en su versión cristiana, como base del pensamiento jurídico en las relaciones políticas intra e inter nacionales; frente al emergente positivismo jurídico moderno «acomodaticio y empírico»,<sup>186</sup> como lo describe Bloch, que dominaba en algunos nominalistas, -incluido John Mair, el primer teórico que justificó el derecho de los españoles a la conquista de América y maestro de Vitoria en su época de formación filosófica y teológica en París-, así como en teóricos y funcionarios allegados a la corona española.

---

<sup>185</sup> Sánchez Ferlosio, Rafael. (1990) “Esas Yndias equivocadas y maditas, en Dietrich, Heinz, et. al. *1492-1992. La interminable conquista*. México, Ediciones El Búho, p. 53.

<sup>186</sup> Bloch, Ernst. (2011) *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Dykinson.

El principal problema con el derecho positivo es que éste se impone siempre desde la razón dominante, en este caso, la del imperio frente a pueblos que, de antemano, se ubican como “inferiores” o “bárbaros”. El positivismo jurídico obvia y afirma las asimetrías y los procesos de dominación entre los pueblos en nombre de la civilización. En contraste, el derecho natural supone una dimensión trascendente y transhistórica que tiene como premisa que todos los seres humanos tienen derechos esenciales, más allá de sus circunstancias concretas y culturales e incluso, como lo veremos con Vitoria, más allá de sus creencias religiosas.

Y es que, así como para la política y el Estado, las utopías sociales son necesarias como paradigmas ético-políticos críticos, en la medida en que ponen en el punto de mira las urgencias de los *agobiados* y los *oprimidos*; en el plano jurídico, el derecho natural, tal como puntualiza Bloch en su sugerente obra *Derecho natural y dignidad humana*,<sup>187</sup> juega un papel análogo, como una dimensión trascendente (no necesariamente religiosa; sino transhistórica), que reivindica la dignidad de los *humillados* y los *ofendidos* y previene *contra la arbitrariedad y la artificiosidad*.<sup>188</sup>

Tal como nos explica Bloch, podemos encontrar los orígenes filosóficos del Derecho natural en el pensamiento de los sofistas que retoman el concepto de naturaleza, *physis*, como concepto axiológico natural *-en el sentido en que lo habían determinado y elaborado ya antes los filósofos jónicos de la naturaleza; a saber como lo permanente en medio del cambio, como lo igual en la diversidad de las cosas-*<sup>189</sup> en contraposición o contrapeso a la ley entendida como *nomos*, como orden jurídico establecido socialmente. Luego los estoicos reformularon la relación contraponiendo, ya no *physis* y *nomos*; sino:

... *physis* y *thesis* (norma) abriendo así el camino para la más sorprendente ampliación del concepto de *nomos*. Este último se equiparó ahora con el de ley universal, con la inquebrantable *anake* en la filosofía de la naturaleza de Demócrito: la *physis* no fue ya contraposición, sino sinónima de *nomos*, de un *nomos* justo, fundamentado universalmente.

---

<sup>187</sup> Publicado por primera vez, en alemán, en 1961.

<sup>188</sup> Bloch. *Derecho natural y dignidad humana*. Op. Cit. pp. 48 y 49.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 66

De esta manera se consiguió -no sin esfuerzo- la combinación duradera de los conceptos naturaleza y Derecho, en la expresión Derecho natural, y se llegó, por primera vez, al *pathos* del Derecho natural. [...] El estoicismo [...] toma de la filosofía jónica de la naturaleza no sólo, como los sofistas y Epicuro, la idea de *physis* como lo permanente y esencial en todos los fenómenos, sino también la idea de *physis* como algo sagrado, incluso divino. Una naturaleza altamente antropocéntrica, aunque, a la vez, de carácter divino, gobernada por la *ananké*, se alzó así por encima de la sociedad positiva, convirtiéndose en el criterio del *nomos* válido.<sup>190</sup>

La importancia de circunscribir el derecho a la naturaleza, e incluso a lo sagrado, tiene repercusiones sociales fundamentales, ya que somete o circunscribe la ley a la idea de un estado previo (histórica o lógicamente, un principio *a priori*), de igualdad entre todos los seres humanos; una suerte de *Edad de oro* o reminiscencia mitológica de la comunidad primitiva, donde no existía la propiedad privada, instituciones, ni guerra.<sup>191</sup>

Se establece así un cuestionamiento radical de las leyes positivas, una dimensión crítica-trascendente que permite cuestionar al juez e incluso a la ley, lo que da lugar a la construcción dialéctica del orden jurídico que no sólo se entiende como *nomos*, como justicia distributiva y retributiva «desde arriba», señala Bloch; sino también como la posibilidad de una justicia que «había que conquistar en lucha», «una justicia activa, una justicia desde abajo».<sup>192</sup>

Luego, será alrededor del año 300 que Lactancio, «el Cicerón cristiano»,<sup>193</sup> reformulará el derecho natural al interpretarlo desde los diez mandamientos y, desde ahí hasta Tomás de Aquino, el *estado* no habría de ser medido desde el criterio de un «Derecho primitivo

---

<sup>190</sup> *Ibidem*. p. 69-70.

<sup>191</sup> *Ídem*.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>193</sup> Bloch pone énfasis en cómo Lactancio es el lazo de unión entre estoicismo y Derecho natural medieval, del mismo modo que Cicerón es el punto de unión entre estoicismo y jurisprudencia romana. En todo caso, ambos relativizan el derecho natural de una forma que se adapta muy bien a las necesidades de un orden jurídico imperial.

*absoluto*» (la época de oro del paraíso); sino desde el criterio de un derecho natural *relativo* (la época de hierro del pecado original y sus mandamientos).<sup>194</sup>

En el Decálogo se revela de modo nuevo el Derecho natural, pero se revela, sin embargo, a una humanidad caída y, por tanto, se trata de un Derecho natural modificado. Es un derecho natural que presupone a un Adán, no justo, sino pecador y, por consiguiente, un Derecho natural del estado de pecado, o lo que es lo mismo, relativizado. En la edad de oro, que aquí se denominaba estado primigenio o estado paradisiaco, reinaba la libertad y la falta de violencia (aunque no una igualdad indiscriminada), y existía, sobre todo, la *communis possessio*. En el derecho natural debilitado o relativo que es lo que el pecado original ha dejado de aquel Derecho natural absoluto, se han perdido todos estos derechos primigenios. Es decir, que el pecado de Adán debía servir para justificar el pecado original de la Iglesia, su apartamiento del comunismo cristiano primitivo y su orientación a los órdenes del mundo.<sup>195</sup>

Este último punto, de la relativización del derecho natural es fundamental en el problema que nos ocupa, sobre la legitimidad de la conquista, ya que el orden del mundo, la propiedad privada particularmente y la posibilidad de ocupar bienes o territorios que no han sido apropiados o agenciados por “nadie” es un hecho consumado históricamente que no es cuestionado y que permite, de manera muy conveniente, la expansión imperial. De hecho, es muy interesante la claridad con la que lo formula otro de los grandes maestros de la escuela de Salamanca y discípulo de Vitoria: «Así como al estado de inocencia, escribe Domingo de Soto, convenía la posesión de las cosas en común [...], así a la condición de la naturaleza corrompida es de tal modo congruente la división de los dominios que de otro modo no podría, sin un milagro, durar mucho tiempo el género humano».<sup>196</sup>

De acuerdo con este planteamiento, la justicia se convierte en ideal que sirve de orientación al Estado (pero en lugar de estar por encima de él; se le subordina), de acuerdo con su

---

<sup>194</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>195</sup> *Ibidem*. p. 88.

<sup>196</sup> Citado por Gallegos Rocafull, José. (1946) *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. México, Editorial Stylo, p. 158.

derecho natural relativo. Este aspecto permitirá a la Escuela de Salamanca construir la arquitectónica teórica de una modernidad jurídica acorde a los tiempos que le toca enfrentar: el carácter universal del derecho y el mantenimiento de un orden jerárquico, afines al surgimiento del orden político del capital en su fase mercantil y sus necesidades de universalismo jurídico y de libertades de comunicación y de comercio.

Así, aunque por una parte se conjura el agustinianismo político donde primaba el *ius belli* o derecho de guerra por causas de religión que había dominado el pensamiento político-jurídico en una tradición que llega hasta el siglo XVI y donde aún se plantea una absorción de lo natural en lo sobrenatural. Y, aún en esta tradición, se ubican los teóricos y juristas que perfilarían las primeras leyes indianas, las de Burgos de 1512, estos teólogos, que podríamos llamar tradicionales, como Matías de Paz y Palacios Rubios y que nos resultan evidentemente anacrónicos en propuestas como la de la lectura del tristemente célebre *Requerimiento*, pues justificaban la conquista a partir del poder del Papa y las bulas de donación, al reconocerlo como señor espiritual del orbe y en complemento al Emperador como señor temporal.

Por otra parte, estaba el argumento moderno, el del nominalista John Mair que, abandona el derecho natural, en pos de una suerte de positivismo jurídico donde el poder y la autoridad pertenecían al individuo o al pueblo.<sup>197</sup> Esta razón, eminentemente conciliar y moderna, sin embargo, frente a la posición de Vitoria, prescinde de un fundamento metafísico o trascendente desde el cual se puedan reconocer los estatutos jurídicos y políticos de los infieles o los indios. De las culturas de los otros, de los bárbaros, frente a las razones e intenciones de los imperios civilizadores. Por esto, en el argumento de Mair, los indios pierden el poder sobre sus tierras y posesiones al oponerse a la predicación del evangelio o al no convertirse al cristianismo, es decir, al negarse al sometimiento respecto a la cultura dominante, “avanzada”, o “verdadera”. Vemos así cómo, tanto los argumentos antiguos como los modernos, se pliegan a las necesidades del poder imperial y a justifican el dominio europeo por motivos “misionales y civilizadores”:

El motivo misional es que, si se deja al gobernante infiel, hay peligro de que obligue a sus súbditos a abandonar el cristianismo y volver a su antigua

---

<sup>197</sup> Beuchot, Mauricio. (2004). *Op. Cit.* p. 13

infidelidad [...] El motivo civilizador es que los indios dan muestras de no tener capacidad para gobernarse. Alude a la barbarie que se creía los hacía siervos por esencia. Por ello deben ser ayudados concediéndoseles gobernantes cristianos.<sup>198</sup>

Ante este panorama, Vitoria representará una tercera vía que, por una parte, comparte con los nominalistas, el no reconocer al Papa como señor del orbe en términos temporales y, por lo tanto, no aceptarían como válidas las donaciones de las Bulas alejandrinas. Por otra parte, aunque en principio comparten que tampoco el emperador será señor del orbe, sino sólo de los territorios bajo su jurisdicción; Vitoria toma distancia respecto a los nominalistas, para quienes por derecho divino el emperador puede propagar e imponer la religión. El Aquinate, a partir de las ideas jurídico-políticas del tomismo, distingue dos órdenes jurídicos inalienables: el sobre natural y el natural, y los derecho que de éstos derivan deben ser armónicos.<sup>199</sup> De manera que ningún rey está sobre los derechos esenciales de las personas; menos aún de aquellos que no están bajo su dominio. Así, argumentará el maestro salmanticense, por derecho natural, el rey tampoco podrá imponer la forma política y la religión a pueblos que están más allá de su jurisdicción y cuya lejanía, como la de aquellas tierras llamadas Indias Occidentales, impidió que en momento alguno hayan proferido o ejecutado algún agravio o afrenta contra los ibéricos, como en cambio sí había sucedido históricamente por parte de otros pueblos *infielos*.

Por otra parte, Vitoria no sólo encuentra inconsistencias lógicas y argumentativas a las primeras justificaciones de la conquista y la ocupación de América; sino que también incorpora datos de carácter histórico y empírico que le permiten desmontar los principales argumentos de los peninsulares para invadir, sojuzgar e, incluso -así lo llega él a considerar-, robar los bienes de los indios. En este sentido, una de las principales líneas modernizadoras en la construcción del sujeto político y jurídico moderno a la que contribuyó Francisco de Vitoria es la superación definitiva de la «esclavitud natural» que se le atribuía al pensamiento aristotélico; manipulado y empleado fuera de contexto por una buena parte de los teóricos políticos de la época. Como era su costumbre, el maestro

---

<sup>198</sup> Beuchot, Mauricio. (2004) *Op. Cit*, pp. 15 y 16.

<sup>199</sup> Carro, Venancio (1951). La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Salamanca, Apartado 17, p. 111.



salmanticense, fue muy riguroso y volvió sobre los textos mismos del Estagirita y aclaró que, si bien en la doctrina de Aristóteles hay argumentos sobre una «servidumbre civil y legítima», ésta es de índole muy distinta a la «esclavitud natural» sustentada por aquellos humanistas renacentistas que encontraban en la «inferioridad natural» de algunos pueblos razones suficientes para sojuzgarlos:

Lo que [Aristóteles] quiso enseñar es que hay quienes, por naturaleza se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros, de la misma manera que a los hijos, antes de llegar a la edad adulta, les conviene estar sometidos a los padres, y a la mujer estar bajo la potestad del marido.<sup>200</sup>

Por otra parte, así como no se pueden atribuir condiciones de “inferioridad natural” a las personas, tampoco se pueden establecer entre pueblos; menos aún cuando, yendo al terreno empírico y al histórico-concreto, hay gente con costumbres poco cultivadas o refinadas en todas las culturas, al respecto se expresará también Vitoria: “No faltan entre nosotros rústicos poco diferentes a los animales”. Pero es claro ya en aquel momento, al menos para la Escuela de Salamanca, que el cultivo de las costumbres y la educación tienen un carácter social que no corresponde a “naturaleza” alguna ni tampoco son aspectos que sean privilegio intrínseco de algún pueblo en particular.

Así, ya sea que se tratase de cristianos o de infieles, para Vitoria, compete a las comunidades políticas o repúblicas sujetarse por voluntad al gobierno de sus príncipes. En el caso indiano, los príncipes paganos tienen en sus comunidades la fuente de legitimidad política, más allá de su condición no-cristiana. Por otra parte, desde esta perspectiva que es *pactista* -aún no es contractual como veremos a continuación-, el acto de sujeción al rey o príncipe no responde a un poder absoluto; sino relativizado, donde la potestad civil precisa también de un *pactum subiectionis* (un pacto de sujeción), al que preceden los principios de libertad e igualdad política de los súbditos:

Como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse.

---

<sup>200</sup> Vitoria, Francisco. *De indis*, I, 1, 16,31.

Porque si antes de que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma sociedad constituida alguien quiera atribuirse autoridad sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza. Y ciertamente no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común.<sup>201</sup>

En esta elección, el maestro salmantino postula que el poder está mediatizado por el carácter universal y trascendente del derecho natural que precisa del reconocimiento del titular del gobierno por sus súbditos, aún cuando éste reciba las facultades del poder también por investidura divina. Hay así, una suerte de «doble pacto», por una parte, el pacto entre los miembros de la comunidad o pueblo para instituir una *república* o comunidad política, que puede proceder o legitimarse en la investidura divina; y, por la otra, el pacto de obediencia o sujeción del pueblo a los príncipes que siempre estará condicionado a la consecución del bien común, sin que soberano alguno pueda ponerse por encima de él.

En este sentido, y de acuerdo a la historia y tradición del pensamiento político europeo, tomando como eje fundamental a Santo Tomás de Aquino, pero también a San Agustín y a la tradición patristica, Vitoria reconoce en *De potestate civili*, el derecho de los pueblos a aceptar (o no, en el caso de los tiranos), a sus príncipes. Habría ahora que revisar, como teórico de la Corona y, en este sentido del Imperio, cómo postularía estos principios al caso de aquello que, a la postre, se llamaría América y que, en el momento en que está reflexionando, España ya se había agenciado como reinos.

Cabe señalar que la escuela de Salamanca, en general, y Francisco de Vitoria, en particular, responden desde un punto de vista jurídico-político al problema de la Conquista, sus formulaciones políticas y antropológicas responden a las necesidades su propio tiempo y a fines prácticos; no se orientan al pasado y la suspensión del tiempo, como en los ascéticos; pero tampoco se orientan a la anticipación de un futuro deseable, como los utópicos. La

---

<sup>201</sup> *Ídem.*

construcción de la subjetividad que resulta de su propuesta teórica anticipa y avanza sobre lo que será el sujeto abstracto y universal de la modernidad, aquel que en una dimensión trascendental o metahistórica es sujeto de derechos y obligaciones que lo igualan o lo nivelan respecto a los otros; pero que en términos histórico-concretos es, tanto diferente, -determinado culturalmente-; como desigual -condicionado por circunstancias económicas, políticas y sociales-. En otras palabras, aunque el marco jurídico y el derecho reconozcan como libres e iguales a los sujetos abstractos; en el campo de la experiencia donde se mueven los sujetos empíricos, derechos y obligaciones no se concretan de manera justa o equitativa.

Así, en contraste con los utopistas clásicos Moro y Campanella, que vuelven sobre la propiedad común como una forma de enmendar las injusticias del mundo, los teólogos de la Escuela de Salamanca parten de las condiciones histórico-concretas de su tiempo en la época mercantil del capitalismo emergente y, no sólo dan por hecho la propiedad, sino que la justifican desde el derecho natural. No obstante, expresan una cierta nostalgia que en retrospectiva podríamos ubicar como «pre-rousseauiana» por una Edad Dorada donde existía la propiedad común que contrasta con el momento histórico de la emergencia de la modernidad y que, como ya se ha apuntado con anterioridad tiene que ver con la intuición del derecho natural absoluto en oposición al relativo, después de la *caída* y cuando la existencia de la propiedad privada se asume como irreversible.

La propiedad es un derecho que los hombres adquieren en función de que, al ser a imagen y semejanza de Dios, tienen un lugar privilegiado en el mundo, entre Dios y los otros entes de la naturaleza; lo que les permite la posesión (*dominium*) respecto al mundo y otros entes. La propiedad en esta relación con el mundo y la naturaleza originariamente era común: «El dominio o derecho de propiedades natural, y por ser natural es común a todos los hombres; la división se impuso entre los hombres y entre los pueblos y naciones, en virtud del Derecho de Gentes, y fue sancionada y particularizada después por el Derecho positivo civil».<sup>202</sup>

De aquí que, aunque las justificaciones más comunes en la época para la invasión y apropiación de los bienes en las Indias por parte de los europeos, como ya hemos visto,

---

<sup>202</sup> Carro, Venancio. *Op. Cit.* p. 122

resulten no-legítimas para Vitoria. Existen, no obstante, otras razones o títulos legítimos que fundamentarán la expansión imperial que estaba en curso y para la que, como aquella *caída* o *pecado original* de Adán, ya no habría marcha atrás, volveremos sobre ésta cuestión más adelante.

En lo que toca a la organización política y a los fundamentos del poder civil de las *repúblicas* o comunidades políticas, para las que, por cierto, justo en aquel momento, un florentino llamado Niccolò Machiavelli acuñaba un concepto nuevo el de *lo Stato*; los teólogos de la segunda escolástica representan también una respuesta fundamentalmente política y, en este sentido, secular:

En el nuevo orden, el orbe ya no es una concepción sólo teológica. Es sobre todo política. Es un orbe heterogéneo, conformado por muchos ciudadanos de diferentes razas e idiomas, civilizaciones y culturas. Y es por eso por lo que los escolásticos, pese a todos sus cuidados teológicos, se encuentran en condiciones de gritarles al Rey y al Papa, al mismo tiempo: “Vosotros ya no sois los dueños absolutos del orbe, y ya no tendréis el derecho y la posibilidad de serlo.”<sup>203</sup>

Cabe reconocer que fueron los teólogos, más que los humanistas renacentistas, los que plantearon los primeros esbozos de lo que sería un republicanismo y un constitucionalismo<sup>204</sup> modernos:

Dentro del ámbito iberoamericano fueron ellos los pensadores que con mayor fuerza se opusieron a los planteamientos de carácter absolutista desarrollados por juristas escolásticos y autores de los tratados de gobierno y razón de Estado. Si, para los pensadores que defendían la potestad absoluta de los príncipes, Dios se ubicaba en el centro de la

---

<sup>203</sup> Mires, Fernando. (2006a) *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, p. 271.

<sup>204</sup> Quijano, Francisco. (2017) *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, p. 85

explicación sobre el origen y los límites a la autoridad, para los teólogos de la Segunda escolástica era la república la que ocupaba dicho lugar.<sup>205</sup>

Es el carácter trascendente del derecho natural respecto a la política concreta de un tiempo y un lugar determinados, el que da lugar a un marco jurídico universal que permite, por una parte, establecer límites para los sistemas jurídicos particulares de las repúblicas –o Estados– y de orientar los principios de relación entre los príncipes y los ciudadanos (teniendo siempre como máximo el bien común); pero, por otra, permite también la posibilidad de un marco jurídico internacional que regule también los poderes autónomos de las repúblicas entre sí.

Este mismo carácter ético-político para orientar el orden social desde el derecho natural, tiene también implicaciones muy interesantes en lo que respecta a los lazos, deberes y obligaciones, que se establecen entre gobernantes y gobernados. Porque, a diferencia del contrato social, de carácter artificial, que permite la constitución de un poder absoluto del príncipe (una vez entregada la soberanía) –como, efectivamente, ocurrirá unos años después y sería teorizado de manera magistral por Thomas Hobbes<sup>206</sup>–; en esta suerte de «pactismo», siempre se relativiza la potestad del gobernante o monarca, que no puede ubicarse ni por encima de la ley natural; ni del fin máximo de la política que es el bien común y, en consecuencia, el ejercicio del poder no puede ejercerse de manera absolutista.

Reiteramos, en el «pactismo», las ciudades o repúblicas fundamentan su existencia en relaciones personales de servicio de carácter “natural”; a diferencia del contractualismo clásico, artificial. Este rasgo, que en principio, nos parecería carente de modernidad, es una forma política interesante, en la medida en que permite imponer límites éticos, fundados en la máxima del bien común, en el ejercicio del poder del príncipe o soberano. Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en el absolutismo, hay una clara distinción entre la fuente de legitimación del poder (*potentia*) y el uso fáctico que se hace de éste (*potestas*).<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 88 y 89.

<sup>206</sup> Hobbes, Thomas. (1980) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>207</sup> Define Enrique Dussel, la *potentia* como “el poder que tiene la comunidad como facultad o capacidad que es inherente al pueblo en tanto última instancia de la soberanía” y la *potestas* como “la institucionalización del poder de la comunidad para su ejercicio”. Dussel, Enrique. (2006). *20 Tesis de política*. México, Siglo XXI, pp. 29-32.

Este es un elemento que en ocasiones se obvia, pero que es esencial para considerar los aportes políticos de la escuela de Salamanca, como una variante política, en los fundamentos de legitimación e institucionalización del Estado moderno. En este sentido, como bien lo resalta François-Xavier Guerra, es la presencia en las formas políticas hispánicas del «pactismo», que a diferencia del carácter abstracto y artificial que después tendrá el pacto o contrato social, que el poder no puede ser considerado “absoluto, sino limitado, no sólo por la ley de Dios, como lo dirá el absolutismo, sino también por las leyes fundamentales del reino y por los derechos propios de cada categoría de vasallos: por las libertades o los privilegios, considerados como la contrapartida de la ley jurada al rey.”<sup>208</sup>

A diferencia del contrato; donde la *potestas* toma un carácter que, incluso podríamos llamar «cósico» o «fetichista», -si retomamos los conceptos marxistas-, donde el poder es un bien que, como todos los bienes en el mundo capitalista se enajenan o se intercambian; en el pactismo se trata de una relación personal, donde el vasallo le otorga el poder al príncipe a cambio de protección personal y en donde se conserva cierta reciprocidad entre las dos personas que constituyen la relación:

En estas concepciones clásicas el poder de las autoridades venía ciertamente de Dios, pero *per populum*, a través de la sociedad. Tampoco en ellas este poder era ilimitado y, bajo formas diversas, todas postulaban una relación entre gobernantes y gobernados hecha de derechos y deberes recíprocos. Tampoco la ley dependía de la sola voluntad del príncipe, puesto que las leyes humanas estaban ligadas tanto a la naturaleza de la creación –la ley natural- como a la ley divino-positiva.<sup>209</sup>

En este contexto, los límites y posibilidades del imperio, estaban condicionados a integrar al marco jurídico a los nuevos súbditos o vasallos con deberes, pero también con derechos, dentro de un marco legal, justo y universal, que rompía de tajo con los argumentos de la barbarie, la esclavitud natural, las donaciones papales y la guerra justa por motivos religiosos que constituían los argumentos de las primeras leyes indianas, las de Burgos de

---

<sup>208</sup> Guerra, François-Xavier. (1993) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Fondo de Cultura Económica, México, p. 72.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 75

1512, para fundamentar desde la perspectiva de un nuevo derecho internacional las relaciones del primer imperio moderno con sus reinos ultramarinos.

### **2.3 El derecho, la comunidad ilusoria y el sujeto abstracto-universal frente a la colonialidad y el otro sujeto histórico-concreto.**

El marco jurídico contra el que debatía Vitoria sobre la legitimidad de la conquista, apoyado en las Bulas y las donaciones papales, responde no sólo a un derecho antiguo; sino también a un derecho limitado en términos espaciales a las condiciones socio-culturales de la Europa medieval y, por lo tanto, de un «mundo» mucho más pequeño del que estaba surgiendo de la primera globalización geográfica en aquel momento. Los propios conceptos de «hallazgo» y «descubrimiento», nos remiten, así, a un mundo cerrado y a una mirada cultural que no tenía la capacidad de ver más allá de sí misma. En este sentido, como bien señala Subirats, el mundo entendido como *orbis christianus* y su traslación política o imperial, el *imperium universalis*, hicieron de las Indias Occidentales un continente vacío y del indio un cristiano en potencia, una *tabula rasa*, susceptible de sujeción y subjetivación.<sup>210</sup>

Sólo en ese contexto puede establecerse como norma jurídica la lectura del -que, incluso ahora nos parece por lo menos absurdo y más bien aberrante-, *Requerimiento* de Juan López de Palacios Rubios, redactado en 1513 por orden del Rey y producto de las primeras disquisiciones y leyes indianas promulgadas en Burgos en 1512 y que daban legitimidad a la Conquista.

El Requerimiento consistía más o menos en lo siguiente: antes de comenzar a invadir las posiciones indígenas los conquistadores debían dar a conocer una proclama en donde se anunciara a los nativos algunas vagas nociones en torno a la creación del mundo, del hombre, de los derechos delegados por dios al Papa y por este a los Reyes, etcétera. Enseguida se exhortaba a los indios para que se hiciesen cristianos. Si esto no ocurría naturalmente, la guerra aparecía como justificada.<sup>211</sup>

¿Qué sentido le podrían dar los indios a los argumentos de los europeos, cuando los respectivos universos simbólicos, incluso en aspectos tan fundamentales como el tiempo y

---

<sup>210</sup> Subirats, Eduardo. (1994) *Op. Cit.*, pp. 54-55.

<sup>211</sup> Mires, Fernando. (2006b) *La colonización de las almas. Misión y conquista en hispanoamérica*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, pp. 57-58.



el espacio estaban tan alejados? ¿Por qué someterse a un dios desconocido y ávido de oro? ¿Reconocer el poder de un tal Papa, de un Emperador que está al otro lado del mar y de la Iglesia señora y superiora del universo? En el mejor de los casos, cuando hubiese un traductor o “lengua”, que tampoco era algo frecuente, aquel discurso les debe haber resultado extrañísimo o incomprensible, y, en último caso, si algo se pudiese entender -sin duda la amenaza de guerra era clarísima-, éste sería, cómo bien señala Mires, un discurso aterrador:

Si no lo hicierdes o en ello dilación maliciosa pusierdes, certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras [...] y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé [...] y protesto que las muertes y daños dellos se recevieran sea a vuestra culpa, y no de su Alteza, ni mía, ni destes caballeros que conmigo vinieron....<sup>212</sup>

Por otra parte, no es de extrañarnos que tal requisito jurídico provocara la burla de los propios conquistadores como queda asentado en más de una crónica de la época. Es obvio, como han señalado diversos autores, que estas prácticas jurídicas no representaban, en modo alguno, una mediación en una relación frente al otro; sino que se trataba más bien de una legitimación ideológica para sí mismos:

...el sujeto debe verse a sí mismo legitimado, debe sentir que lo que hace es lo que debe hacer, que esta cumpliendo una alta misión que mediante esa práctica se realiza a sí mismo y ayuda a la realización de los demás. La legitimación ideológica asume necesariamente la forma de una verdadera cosmovisión que otorga *plenitud de sentido* a quien la realiza.<sup>213</sup>

Así, si tomamos en cuenta estos antecedentes, la postura de Vitoria representa un giro radical respecto a lo que habían sido las primeras leyes indianas en cuanto a la justificación

---

<sup>212</sup> Citado por Mires (2006b), pp. 58-59. Tomado de Hanke, Lewis. (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 52-54.

<sup>213</sup> Dri, Rubén. (1990) “Teología de la dominación y conquista”, en Dietrich, Heinz, et. al. *1492-1992. La interminable conquista*. México, Ediciones El Búho p. 101.

o legitimación de la conquista. En principio, hay una clara secularización cuando se dejan de lado los fundamentos religiosos y se declaran como inválidos los supuestos derechos producto de las donaciones papales. El dominio y la propiedad son para el maestro salmantino derechos naturales o derechos humanos que no se pierden por la falta de fe, los pecados o costumbres “nefandas”.<sup>214</sup> Y, aún más allá, en concordancia con algunos nominalistas, Vitoria desconoce la potestad del Papa como señor universal, pero también la del rey, que, en principio no tiene jurisdicción más allá de sus propios dominios. Así, el apropiarse de los bienes de otros poniendo como pretexto las creencias religiosas no es otra cosa para Vitoria que robo: “...no es lícito despojar a los sarracenos, a los judíos y a cualesquiera de los infieles de los bienes que poseen, sólo por el hecho de ser infieles. El hacerlo es hurto o rapiña como si se hiciera a los cristianos”.<sup>215</sup>

Y no sólo descarta la “infidelidad” o los pecados como una justificación para la guerra y la apropiación de los bienes de los indios; sino también y, aquí arguyendo contra Sepúlveda, la “barbarie” o inferioridad cultural o intelectual tampoco son causas, ni de guerra ni de desposesión de los bienes de los indios.

Los bárbaros no son dementes, sino que a su manera tienen uso de razón. Está claro porque tienen cierto orden en sus cosas, una vez que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonios claramente constituidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de la razón; asimismo tienen una especie de religión, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es indicio de uso de razón... el que parezcan tan retrasados y tan romos se debe, creo yo, a su mala y bárbara educación, ya que entre nosotros también vemos campesinos poco diferentes de los brutos animales.<sup>216</sup>

Lo que está haciendo Vitoria al combatir estos argumentos -antiguos sin duda alguna-, es establecer los contornos del sujeto universal moderno que, más allá de las circunstancias específicas culturales o religiosas, es sujeto de derecho natural y usufructuario de lo que, en

---

<sup>214</sup> Vitoria. *De indis*, Op. Cit.

<sup>215</sup> *Ibidem* pp. p 73-74.

<sup>216</sup> Vitoria. *De indis* p. 82.

algunos pasajes, llama derecho humano. En este sentido, el punto de quiebre y la contribución al proceso de modernización política y al derecho internacional de Vitoria tiene que ver con una abstracción o suspensión respecto a la concreción con que se manejaba el discurso sobre los indios, tanto por sus detractores, como por sus defensores; así se obvia la caracterización de los indios que se polarizaba entre dos espejos extremos: son *quasi* bestias, por una parte, y son *quasi* seres angelicales, por la otra. Y, más allá del interés político-concreto del vilipendio o la defensa de los indios, Vitoria apunta a una teorización distinta; trasciende hacia la abstracción histórica del sujeto que, más allá de sus especificidades histórico-culturales, es ubicado como sujeto de derechos y obligaciones: “el reconocimiento del otro como distinto en sus rasgos culturales, pero a la vez igual en la humanidad que lo soporta”.<sup>217</sup>

La esencia del planteamiento de Vitoria se encuentra en el derecho natural, en la *physis* como concepto axiológico,<sup>218</sup> ahí se encuentra el germen de la reivindicación de un sujeto-natural individual, libre, inteligente<sup>219</sup> y, por lo tanto digno, más allá de las condiciones empíricas concretas y las circunstancias culturales, políticas y sociales en las que se encuentre dicho sujeto.

Desde un comienzo llama la atención que los indios, para el sabio de Salamanca, son considerados como individuos jurídicos y como naciones jurídicas al mismo tiempo, y no como un objeto a ser repartido entre los grandes poderes. Esto significa que, para Vitoria, no sólo fue importante el problema de las delimitaciones de los poderes, sino también las relaciones que establecen estos poderes entre sí, y los indios considerados, a su vez, como un poder independiente y autónomo. No se equivocan entonces los autores que consideran a Vitoria uno de los más importantes precursores del derecho internacional moderno.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Castilla Urbano, Francisco. (1992) *El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*. Barcelona, Anthropos / UAM Iztapalapa, p. 210.

<sup>218</sup> Bloch. Derecho natural y dignidad humana. Op. Cit. p. 61.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p, 62

<sup>220</sup> Mires Fernando (2006a) *En nombre de la cruz*. Op. Cit. Buenos Aires, Libros de la Araucaria p. 254.

Quizá hasta aquí, pensaríamos que Vitoria, al igual que Las Casas, se encaminaría hacia una denuncia de la conquista; sin embargo, Vitoria y, en general, los teólogos de la Escuela de Salamanca, tienen una conciencia realista de la política y, más que especular sobre lo que podría o debería ser, tal como sucede con las expectativas de futuro que priman en los utópicos; o que la nostalgia por un pasado primigenio o adánico de los místicos; los salmanticenses tienen una mirada que privilegia el presente y que se circunscribe a lo que, *de facto* es, aún cuando hay una auténtica y profunda preocupación porque los procesos políticos en marcha transcurran de manera justa y apegada a un derecho universal.

Pero pese a que Vitoria demuele, como nadie hasta entonces lo había hecho, los argumentos principales de los esclavistas americanos, él no se está pronunciando en contra de la propia conquista, sino en contra de sus *formas*. En el capítulo tercero de su *Relectio de Indis* se ve cómo postula proyectos de colonización diferentes.<sup>221</sup>

Y así, con una conciencia renacentista, realista y moderna, establecerá los fundamentos jurídicos que apuntan al derecho internacional y que retomarán los teóricos políticos posteriores. No está por demás señalar que algunos de estos principios nos siguen resultando tan actuales como sugerentes hasta el día de hoy. Ya que, como hemos visto, los argumentos principales para justificar la presencia de los europeos en América fueron el *ius communicationis* y el *ius peregrinandi*.<sup>222</sup> Estos principios son, sin duda, esenciales en el funcionamiento del sistema de reproducción capitalista.

También en estos puntos será incisivo el maestro salmanticense: los derechos son universales y, así como los tendrían los europeos para estar en las Indias, igualmente los tendrían los indios para estar en Europa. Es obvio que, en términos concretos y prácticos, había una desigualdad enorme que hacía de este principio universal prácticamente un derecho excluyente y una justificación de la presencia de los europeos en las Indias. Sin embargo, en la época actual, los argumentos vitorianos representarían una visión de avanzada en términos de migración y derecho a la circulación, no sólo de productos y mercancías; sino de la mercancía más peculiar y más valiosa, la fuente del valor que es la

---

<sup>221</sup> *Ibidem* p. 267.

<sup>222</sup> El derecho a la comunicación y el derecho a la libre circulación.

fuerza de trabajo, es decir, de los trabajadores que migran en busca de una vida mejor. Sin embargo, dejemos estas valoraciones desde nuestra época y volvamos al Renacimiento español, en las circunstancias y condiciones de la emergencia del capitalismo en su fase mercantil y cuando los argumentos de Vitoria no iban radicalmente ni contra el imperio ni contra la política colonial. Aquí, no está por demás resaltar que el colonialismo surge al mismo tiempo y como parte esencial del capitalismo en el siglo XVI.<sup>223</sup>

Es así como, bajo estos principios de una ley universal, internacional, abstracta y -al menos en teoría-, igual para todos; el indio no era ya la absolutamente exótica otredad, sino un súbdito con derechos y deberes. No era la naturaleza indómita y feroz, que según los conquistadores y teóricos como Sepúlveda, debía ser sometida a toda costa; pero ya tampoco era el alma mansa y bondadosa que encendía los imaginarios utópicos y convertía al Nuevo Mundo en la *Tierra prometida* para personajes como Córdoba, Montesinos, Las Casas o Garcés. Y es que la reivindicación de los indios como súbditos, con derechos y obligaciones, implica la construcción de un sujeto trascendental. Es necesario despojar a las personas de sus características y condiciones históricas y culturales específicas, para ponerlos al nivel de los otros sujetos, iguales en abstracto. Sólo a partir de esta construcción de un sujeto trascendental, lógico o epistémico, se logró la comprensión (asimilación, integración, subsunción); aunque no necesariamente la comprensión (entendimiento) de los otros como sujetos de derecho.

Sin embargo, los argumentos vitorianos, impecables en el terreno lógico, serían, como algunos estudiosos señalan “perfectos, en abstracto, pero imposibles de aplicarse en la realidad”.<sup>224</sup> Pero debemos de reconocer que esto sucede con todos los teóricos del derecho moderno, desde Grocio hasta los grandes teóricos de la revolución francesa, pasando por Kant y Hegel. Y es que la libertad e igualdad jurídicas, en abstracto, habrían de chocar con diferencias y, sobre todo, con desigualdades inconmensurables en el terreno histórico concreto, donde la comprensión que, si bien afirmaba a los indios, por una parte libres e iguales; por la otra, lo hacía bajo los principios, las leyes y el lenguaje del dominador, del

---

<sup>223</sup> Semo, Enrique. (2019) *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios*. Vol. I. México, Siglo XXI / UNAM.

<sup>224</sup> Obregón Mora, Ignacio. (1962) *La Conquista de la Nueva España y el sistema de mandatos a la luz de Francisco de Vitoria*. México. Editado por el autor.

colonizador y, paradójicamente, para ser elevados a la condición de sujetos, también tenían que ser “vaciados” de los elementos constitutivos de su propia identidad y de su ser en particular.

Las coordenadas de la subjetividad, en el contexto de la modernidad, para los indígenas americanos, estuvo así marcada por un proyecto a la vez universalista y uniformador, en algunos sentidos devastador, no sólo de la naturaleza y el trabajo indígenas; sino también de las particularidades de su cultura y su mundo, de su *ethos* histórico, en términos de Bolívar Echeverría, de las formas concretas de sus mundos de la vida, de sus códigos de producción y reproducción y, por supuesto, de comunicación. En resumen, de sus formas de ser y hacer en un universo simbólico y material que se derrumbaba de manera irreversible.

En este último punto es elocuente e ilustrador el estudio de Gruzinski en *La colonización de lo imaginario*,<sup>225</sup> donde expone cómo la colonización en la expresión y la comunicación que representaron las imposiciones, no sólo de la lengua; sino también de la escritura alfabética sobre las formas de comunicación y preservación de la cultura indígenas, tanto en la historia oral como en la narrativa pictográfica. Estos cambios representaron un auténtico vaciamiento o desconfiguración no sólo de los espacios pictóricos y de los universos simbólicos— que redundaron en el desgarramiento del espacio y el tiempo del mundo indígena-, y fueron, por así decirlo el correlato “espiritual” o cultural a la destrucción material y las violencias brutales que estaban aconteciendo *de facto* a través de la guerra y la explotación e incluso la esclavitud.

Así, el reconocimiento de los indios como sujetos jurídicos, implicó también -más allá de la buena voluntad y la incuestionable erudición de Vitoria, que, sin duda, echó mano de lo mejor de la teología y la filosofía políticas de su tiempo-, la configuración de una subjetividad *ad hoc* al proceso constitutivo del poder colonial y de la emergencia de la modernidad capitalista. Ubicar a los indios como súbditos conlleva, por una parte, un principio *externo* de *sujeción* a un orden político universal que, incluso los reconoce como “libres” en términos abstractos; pero, por otra parte, implica un proceso *interno* de

---

<sup>225</sup> Gruzinski, Serge. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

*subjetivación* donde, frente a la cultura dominante, hay una suerte de “vaciamiento” y el propio ser se configura como “deficiente” o “carente” de completud o plenitud. Tal como lo plantea Subirats, la “colonización se define tempranamente como proceso de vaciamiento y subordinación del sujeto empírico bajo las condiciones epistemológicas de la constitución del sujeto trascendental moderno, o sea, del moderno sujeto de la dominación”.<sup>226</sup>

Por otra parte, no está por demás señalar que, en el contexto de la emergencia del capitalismo y esta etapa histórica que Marx llamó de *acumulación originaria* o *acumulación primitiva*, la constitución de la subjetividad, no sólo tenía connotaciones de diferencias culturales –lo que a la postre se construiría como un discurso racista-; sino también de clase. En el momento en que se estaba explotando y sometiendo a los indios en América, las clases sociales de trabajadores y campesinos en Europa también estaban siendo despojadas, no sólo en términos materiales, sino también culturales pues también se estaban desgarrando los universos simbólicos que habían constituido su sentido de vida. Así, los desposeídos sufrieron de uno y de otro lado de la Mar Océano, mientras en América prevalecían las encomiendas y las mitas; en Europa se estaban dando los desahucios y los cercamientos [*enclosure*].<sup>227</sup> Por una parte se estaba concentrando la riqueza en el proceso de *acumulación originaria* y, por la otra y como correlato de la primera, se daban procesos de separación de los trabajadores respecto a los medios de producción.

La lucha por la comida no era el único frente en la batalla contra la difusión de las relaciones capitalistas. En todas partes, masas de gente se resistían a la destrucción de sus anteriores formas de existencia, luchando contra la privatización, la abolición de los derechos consuetudinarios, la imposición de nuevos impuestos, la dependencia del salario y la presencia permanente de los ejércitos en sus vecindarios [...] En Francia se produjeron mil “emociones” (levantamientos) entre la década de 1530 y

---

<sup>226</sup> Subirats, Eduardo (1994). *El continente vacío*. México, Siglo XXI, p. 30.

<sup>227</sup> *Enclosure*, es un término técnico que se ha traducido del inglés al castellano como “cercamiento”, se trata de “rodear un trozo de tierra con cercas, acequias u otras barreras al libre tránsito. Se refiere, sobre todo, a la abolición del sistema de campo abierto, un acuerdo por el cual los aldeanos poseían parcelas de tierras no colindantes en un campo sin cercas. El cercado incluía también el cierre de las tierras comunes y la demolición de las chozas de los que no tenían tierra.” Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón, p. 119.

la de 1670 [...] Inglaterra, Italia y España presentan una imagen similar...<sup>228</sup>

Hoy se reconoce también la importancia de la colonialidad de los cuerpos y no sólo la dominación de castas (de raza se dirá después) y de clase; sino también de género. Así, mientras las mujeres estaban siendo violadas, explotadas y ultrajadas de múltiples formas en las Indias; también en Europa eran sometidas, confinadas al hogar, juzgadas por la inquisición y relegadas a los trabajos de cuidado y reproducción de la fuerza de trabajo en el ámbito familiar. Además de que este trabajo no sería reconocido en cuanto tal, por no entrar en la circulación, el mercado y el circuito de acumulación capitalista. En este sentido es imprescindible el lúcido análisis de Federici que puntualiza:

La acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de “raza” y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.<sup>229</sup>

Estas diferencias por racialización, género y clase, como las llamamos ahora, se omiten o se obvian en el terreno abstracto de la ley, son fundamentales en la configuración de los entramados sociales y resultan determinantes para las formas y procesos de dominación. Es aquella diferencia que quedaba tan clara para quienes estuvieron en las Indias y tuvieron la sensibilidad para crear conciencia y denunciar las múltiples formas de violencia que allí se estaban concretando, es a lo que se refiere el polémico y apasionado Las Casas cuando denunciaba la distancia abismal “entre el hecho y el derecho”. Aunque, para ser justos, debemos precisar, que con seguridad, la más notable diferencia entre el teólogo salmantino y el fraile sevillano estaba marcada por la experiencia de haber vivido en las Indias. Esta experiencia vital, sin duda, se refleja en el posicionamiento teórico del uno y del otro:

---

<sup>228</sup> Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón, p. 144

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 105.



Vitoria revisa a Aristóteles para defender los derechos de los vencidos *en el marco de la cultura de los vencedores*. Bartolomé de Las Casas revisará a Aristóteles indicando al mismo tiempo las primeras dudas serias sobre la superioridad de la cultura de los vencedores.<sup>230</sup>

Porque, sin demeritar el gran trabajo y aporte del derecho vitoriano que, como hemos visto, era justo y coherente en el contexto de relaciones medianamente recíprocas; en las condiciones concretas de vida y las relaciones de dominación establecidas en el contexto de la invasión y conquista de las Indias se abría de manera abismal entre la teoría y la praxis políticas. Aunque cabe señalar que tampoco hoy en día se ha logrado el apego o cumplimiento a los derechos, en mayor o menor medida, en casi todos los lugares del mundo.

El ideal vitoriano era imposible en aquel proceso que impulsó al capitalismo como esquema planetario de reproducción del moderno sistema mundial. Si en algún momento de la historia las relaciones fueron asimétricas, sin duda fue aquel en el que la invasión y apropiación de los bienes fueron discrecionales, más allá de cualquier principio jurídico. El proceso de mestizaje, por su parte, tampoco fue producto de relaciones intersubjetivas simétricas; sino de abusos, violaciones, violencia y explotación; en este terreno nada más lejano del derecho y el amor que predicaba el cristianismo.

En un sentido étnico, sólo se puede hablar de amor cuando hay *connubium*, es decir, simetría o bilateralidad en las uniones sexuales permitidas entre dos etnias o tribus, digamos A y B, o sea, tanto en el sentido varón de A con mujer de B, como en el sentido varón de B con mujer de A. El *connubium* es la relación fundamental que establece el reconocimiento de la igualdad étnica o tribal ente A y B. La asimetría, esto es la unicidad de sentido en las uniones sexuales permitidas (sólo varón de A con mujer de B, nunca varón de B con mujer de A), se opone explícitamente al *connubium* como negación de igualdad entre dos etnias o tribus consideradas e indica además el orden jerárquico Superior-Inferior de la desigualdad, al coincidir siempre –salvo remotas

---

<sup>230</sup> Fernández Buey, Francisco (1995) *La gran perturbación. Op. Cit.* p. 67.

excepciones de sociedades matrilineales- con el orden Varón-Mujer de las únicas uniones sexuales permitidas.<sup>231</sup>

Así, el mestizaje fue la concreción en la reproducción, tanto biológica como social, de la desigualdad y de la colonialidad que se plasmó en el sistema de castas en América. Esta desigualdad no sólo económica, sino también genérica y étnica, es el núcleo societal de las relaciones de colonialidad que suponen, dominio, explotación, machismo y racismo. Es por esto que, más allá del innegable esfuerzo tanto jurídico como práctico de algunos personajes, ocurrió lo que Las Casas llamó hecatombe de indios y que, pese a que algunos por siglos lo calificaron como exageraciones, delirios e incluso locura del fraile, las modernas investigaciones demográficas han podido calcular y definir como una catástrofe demográfica:

En un siglo y medio, más de 80%, unos ocho millones de mesoamericanos, desaparecerían en una combinación de calamidades naturales: epidemias, endemias y pandemias con desastres sociales provocados por las guerras, la desarticulación de los sistemas productivos y la represión de las culturas autóctonas.<sup>232</sup>

Por otra parte, otra tendencia en contra de los ideales modernizadores del derecho vitoriano, y que determinaría la peculiaridad de la invasión y conquista de la América hispánica, así como las formas económicas y políticas en que se organizaría la nueva sociedad, sería la llamada “ideología del hidalgo”. Esta mentalidad, a diferencia de la ética protestante y su ascetismo intramundano -que ubican al trabajo como fuente de dignificación y salvación de la persona-; sostiene un fuerte desprecio por el trabajo manual. Vincula el honor de las personas a la posibilidad de contar con la servidumbre que realice las labores “indignas”. Así, no sólo hay interés en los recursos y las tierras o incluso de la explotación de un trabajo remunerado; sino también y, de manera fundamental, se busca el trabajo servil, sujeto a las antiguas relaciones de dependencia personal y que habrían de proveer los indios, como suma al trabajo esclavo de los africanos: “El conquistador no viene a América

---

<sup>231</sup> Sánchez Ferlosio. *Op. Cit.* p. 50.

<sup>232</sup> Semo, Enrique. (2019) *Op. Cit.* pp. 15 y 16.

para ser comerciante o agricultor, viene a señorear.”<sup>233</sup> Estas condiciones socio-culturales, reforzarán las desigualdades no sólo de clase; sino raciales y, como ya se había mencionado, de género.

Estas condiciones afianzarán también el discurso de las desigualdades que no se limitará siquiera a la inferioridad cultural o religiosa; sino que será fuertemente estructurado en desigualdades ontológicas: los dominados lo son porque son más brutos, más rústicos, porque son inferiores. Este discurso que increíblemente resuena en pleno siglo XXI, está muy a tono con los presupuestos de Sepúlveda, a los que Francisco de Vitoria había combatido con preclara lucidez en el siglo XVI.

---

<sup>233</sup> *Ibidem.* p. 23



Figura 1. San Esteban, Salamanca.



Figura 2. Estatua de fray Francisco de Vitoria, San Esteban, Salamanca.



Figura 3. Casa de las conchas, Salamanca.

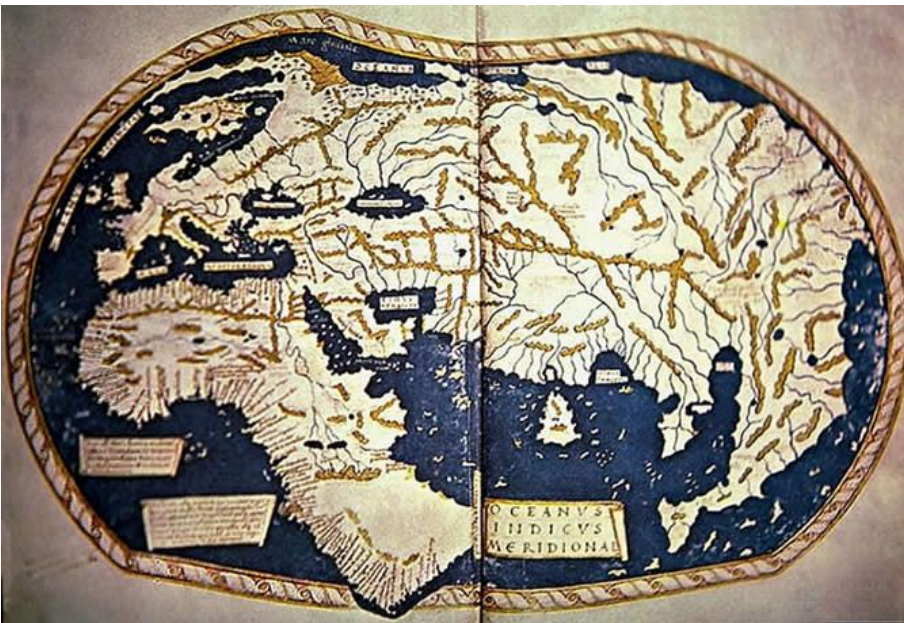


Figura 4. Orbis Terrarum, Henricus Martellus.

# Capítulo III. El proyecto critico-utópico: Julián Garcés y Bartolomé de Las Casas, historias de utopismos y utopías.

## 3.1 Utopistas y utópicos: Julián Garcés y Bartolomé de Las Casas.

Corría el mes de junio de 1518 del año del Señor cuando desembarcaba en España Don Benito Martín, capellán de Diego Velázquez, este último gobernador de Cuba, con buenas nuevas sobre el descubrimiento por Juan de Grijalva de una nueva y rica isla, la de *Yucathan*, el motivo del viaje era precisamente la solicitud de la capitulación correspondiente para la colonización de las nuevas tierras. Cabe señalar que, en un principio, fueron más las expectativas y la imaginación las que marcaron los límites geográficos y las coordenadas de lo que se llamaría en principio la Isla Carolense, que las certidumbres y la exploración e información cuidadosa y apegada a la realidad. Como fuese, en aquellos tiempos, además de las riquezas que fluían de las recién descubiertas Indias Occidentales a Europa, uno de los elementos que el Nuevo Mundo le daba al Viejo era, sin duda, la imaginación y las posibilidades de lo extraordinario.

Lo incierto de los límites del territorio carolense se refleja en los documentos que corresponden a la capitulación y al establecimiento del obispado, porque no hay que olvidar que la explotación de las tierras, de la naturaleza y de los seres humanos en las Indias estaba justificada en la empresa espiritual de la salvación de las almas. La petición del 13 de noviembre de 1518 del rey al Papa León X para que erigiera una diócesis; las bulas pontificias del 6 de septiembre de 1519 concedida al “obispo de la isla Carolina o Yucatán”; la petición de Carlos I del 19 de agosto de 1524 al Papa Clemente VII pidiéndole la facultad de mudar el sitio de la diócesis; la expedición de la Bula *Devotionis tuae*, del 13 de octubre de 1525 donde Clemente VII erige la diócesis Carolense, dejando al emperador establecer su ubicación y límites y la cédula que expide Carlos V el 26 de septiembre de 1526. En fin, todos los documentos reflejan la incertidumbre y el desconcierto sobre una isla que terminaría siendo, finalmente, como la *Utopía* de Moro, imaginaria.

Sólo que, para estos menesteres, no sería un marinero –Hytlodeo- o un monarca -Utopo-, o alguna suerte de personaje imaginario, quien protagonizaría la historia; sino un hombre de carne y hueso, una figura histórica concreta, el dominico fray Julián Garcés, quien sería consagrado el 1º de diciembre de 1526, ante notario en Granada como el primer obispo de la diócesis Carolense, ubicada en algún lugar (o, mejor dicho, en *ningún-lugar*), de lo que a la postre se llamaría la Nueva España.

Así comenzaría esta aventura de un obispo al que se le prometió El Dorado, pero que al final:

... *estuvo* reducido a la categoría de obispo honorario de una imaginaria ciudad llamada Carolina, que se decía existir en la vasta región que en los primeros tiempos se llamó Yucatán, a la cual... los cristianos pusieron después por nombre Nueva España; pero que en realidad no existía ni había existido jamás.<sup>234</sup>

Garcés provenía de familia acaudalada, había nacido en Munébrega, Aragón, al parecer en 1452, aunque, como sucede con los personajes de ésta época, los biógrafos y cronistas no se terminan de poner de acuerdo y algunos datan 1442 como su fecha de nacimiento, otros 1447.<sup>235</sup> Fue el primer obispo en tierras novohispanas (antes aún que el primer obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga). En 1527 se embarcó desde Sevilla hacia lo que sería el obispado Carolense que, como hemos mencionado, era una tierra sin límites determinados, pues su extensión y sus características fueron más imaginarias que reales a la luz de los prodigios y maravillas narrados por los cronistas. Esta falta de precisión explica el tiempo que pasó entre la Bula *Sacri Apostolatus*, promulgada por León X el 24 de enero de 1519 (en la cual se establecía la fundación del obispado) y la bula *Devotionis tuae probata sinceritas*, de Clemente VII, del 5 de octubre de 1525 donde se señalaba que, finalmente, el obispado Carolense se establecería en Tlaxcala, como al final sucedió.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Molina Solís, Juan Francisco. (1981) “El primer obispado de la nación mejicana.” Artículos publicados sobre esta materia y sobre algunos puntos de nuestra historia, Mérida. Tomado de Acuña, René Op. Cit. p. XXIV.

<sup>235</sup> Beristáin de Souza, José Mariano. (1819) “Biblioteca Hispanoamericana Septentrional”, México. (Citado por Acuña, René, p. XVIII).

<sup>236</sup> Salazar Andreu, Juan Pablo. (2016) “Fray Julián Garcés. El defensor de los indios. (1527-1542)”, Revista *HIPOGRIFO*, Vol. 4, no. 2. Universidad de Navarra. Pamplona. En línea:

Fray Julián Garcés (figura 1) tenía poco más de 70 años cuando partió hacia las Indias Occidentales, era un fraile educado, forjado en el humanismo y, a decir de muchos, un buen latinista y un hombre erudito formado en la Universidad de París. Era un personaje que se movía con soltura en la corte, cercano -algunos dirían *protegido*-, del obispo Juan Rodríguez de Fonseca,<sup>237</sup> una de las figuras más importantes en la política ibérica del siglo XVI, tanto peninsular como indiana, en la época de los reyes Católicos y de Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico. Y no sólo era de espíritu valiente este fraile, también era de fuerte constitución física, a pesar de ser septuagenario. Estas cualidades le permitieron viajar y vivir hasta una edad longeva (más aún para los parámetros de su tiempo), en el Nuevo Mundo, ya que muchos religiosos, incluso más jóvenes que él, no sobrevivían siquiera al viaje trasatlántico y, menos aún, a las enfermedades y al exotismo de las Indias Occidentales que algunas veces terminaban por devorarlos en más de un sentido.

Como antes se mencionó, fray Julián Garcés hablaba el idioma de los cultos y tenía un buen manejo de la gramática en una época en que la lengua se vuelve fundamental, no sólo como medio de comunicación o para dar identidad a las unidades regionales o reinos; sino cuando ésta representa un instrumento fundamental de poder. No sólo para diferenciar los estratos sociales o distinguir a los cultos de los vulgares; sino para imponer el sentido y la verdad del orden del cosmos, del tiempo, del ser no sólo entre personas, sino también entre culturas diferentes. La lengua sin duda fue, una de las armas esenciales en la lucha por el sentido y la imposición de los universos simbólicos en esta época del surgimiento de los imperios modernos.

El uso de la palabra y la emergencia del discurso narrativo escrito a partir de la generalización del uso de la imprenta fueron, sin duda, aspectos clave en la constitución del Estado y el imperio españoles. Y no sólo representaron el uso de la palabra como medio de difusión e imposición de hegemonía política, sino también de la imposición ideológica de rasgos de superioridad cultural y medios de dominación, imposición y reproducción

---

<https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/250/273> [Consultada: 8/12/2017] pp. 327-337.

<sup>237</sup> Rodríguez de Fonseca fue un personaje tan relevante en las decisiones de los reyes de Castilla en el tema de la política indiana que lo llevaron a convertirse en el principal antagonista de Cristóbal Colón.



cultural. La convicción de que ciertas lenguas y la escritura portan intrínsecamente la lógica, la racionalidad y la verdad, se estableció en el siglo XVI y ha persistido a lo largo del tiempo. Este aspecto no sólo fue fundamental en el proceso de invasión y conquista de las Indias; sino que ya desde antes, durante la expulsión de los árabes y judíos jugó un papel preponderante en la legitimación de la expulsión y la guerra. De ninguna manera es casual que fue precisamente en 1492 cuando:

... habrá de publicarse la primera gramática de una lengua europea moderna, la gramática española de Antonio de Nebrija. El conocimiento de la lengua, teórico, en este caso, es muestra de una actitud nueva, ya no de veneración, sino de análisis y toma de conciencia de su utilidad práctica, y Nebrija escribió en su introducción estas palabras: «Siempre la lengua fue compañera del Imperio».<sup>238</sup>

Y será precisamente el uso de la lengua y sus posibilidades y potencialidades políticas, lo que hará de Julián Garcés un personaje tan importante para la historia de las Indias y para el utopismo moderno. Como veremos más adelante, la redacción de una carta dirigida al Papa Paulo III definirá su toma de posición frente a la alteridad de los indios y su lugar en el devenir de la corriente crítico-utópica en América.

Sin embargo, a pesar del ánimo inicial, la diferencia entre el sueño y la realidad, habrían de cambiar radicalmente el panorama del humanista Garcés. Le habían prometido *El Dorado* -tierras extensas y ricas, tanto en lo material como en lo espiritual, con un entorno paradisiaco y con muchas almas por salvar-, y terminaron por darle la *Insula Barataria*<sup>239</sup>. Cabe señalar que el carácter utópico de Carolina se vislumbra ya, desde el hecho de que, como los cánones utópicos de la época lo marcaban, se hable de una isla, -así como por mucho tiempo se hablaría de toda América como ínsula, a pesar de su gran extensión-, la isla de *Yucathan*, donde, de acuerdo a una cédula real fechada en Barcelona el 6 de

---

<sup>238</sup> Todorov, Tzvetan (1987) *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI, p. 136.

<sup>239</sup> La isla imaginaria que aparece en *El Quijote* de Cervantes y donde Sancho Panza ejerce como solemne gobernador.

septiembre de 1519,<sup>240</sup> Carlos V hace merced a Garcés del obispado que se erigiría en nombre de su majestad.

Finalmente, Garcés llegaría a la Nueva España en 1527 y terminaría en tierra firme y en pueblos de indios, con una edad en la que, a pesar de sus empeños, se le haría, en más de un sentido, difícil e inhóspita la estancia. Ya no tenía el tiempo y la energía de otros frailes, como Bernardino de Minaya, Pedro de Feria o Gonzalo Lucero que habían ido a evangelizar Oaxaca y que no sólo aprenderían las lenguas; sino que redactarían gramáticas, diccionarios, catecismos, confesionarios en Mixteco y Zapoteco y tendrían el ingenio para articular métodos pictóricos de enseñanza del evangelio. Pero, a pesar de todo, Garcés hizo lo que pudo y fundó en su diócesis escuelas para los niños indígenas, hospitales para indios y peninsulares. En 1540, con fray Juan de Herrera como encargado, se fundó la escuela de Hueytlalpan en la Sierra de Puebla y en 1543 apoyó a fray Alonso de Escalona para establecer una escuela para que la población indígena aprendiera a leer y escribir. En 1542 dirigió la construcción del hospital para españoles de Belén, en Perote, a donde asistía con cierta regularidad, a pesar de la distancia y de su avanzada edad.<sup>241</sup>

Viajaba también con regularidad y frecuencia, no sólo por obligación, sino por sentirse más cómodo en la corte novohispana que en su propio obispado, a la Ciudad de México donde se reunía con el obispo Zumárraga y con otros prelados y autoridades españolas. Sin duda echaba de menos la sociedad y actividades cortesanas a las que estaba acostumbrado, las discusiones académicas y políticas. Por otra parte, en el contexto de los conflictos e intrigas de la época en la política novohispana y respaldado por su experiencia en la política de la corona, fue mediador en varios conflictos, según atestiguaron algunos cronistas e historiadores:

... lo que Garcés descubrió a su arribo a la Nueva España, es que aquello era Troya. Desde 1524, en que Cortés emprendió la expedición punitiva a las Hibueras, México se había vuelto escenario de violentas rivalidades y de una implacable lucha por el poder. Al regresar Cortés en 1526, encuentra que ya es tenido por

---

<sup>240</sup> Acuña, René. *Op. Cit.* p. XX.

<sup>241</sup> Salazar Andreu, Juan Pablo, *Op. Cit.* p. 330.

muerto, que sus amigos leales son perseguidos, confiscados sus bienes y sus inmuebles saqueados. Peor aún, en julio de ese año llega el juez y licenciado Ponce de León a residenciarlo y, aunque este señor falleció misteriosamente unos días después de su arribo, Cortés queda marginado del poder para siempre.<sup>242</sup>

Las actividades de Julián Garcés en la Nueva España transcurrieron, así, en un clima de transición y conflictos, en el que no sólo se eclipsaba la estrella política de Cortés; sino que ocurrían dos hechos fundamentales: se realizaba la sustitución de la Primera por la Segunda Audiencia y aparecía un personaje que trastocaba la política indiana allí donde se presentaba: otro fraile dominico, Bartolomé de Las Casas.

La Primera audiencia,<sup>243</sup> se caracterizó por una política de abuso sobre los indios. La Segunda Audiencia, en cambio, estuvo integrada por personajes como Sebastián Ramírez de Fuenleal y Vasco de Quiroga, quienes se expresaron abiertamente contra la esclavitud y se opusieron a la entrega de encomiendas a perpetuidad. En este contexto y como respuesta a las incesantes quejas del maltrato a los indios, en cédula fechada el 24 de enero de 1528, el emperador Carlos V, creó el cargo de *Protector de Indios* y nombró a los obispos de México, fray Juan de Zumárraga, y de Tlaxcala, fray Julián Garcés para ocupar dicho cargo.<sup>244</sup>

Las actividades de Garcés, quien también suplió a Zumárraga, durante un viaje a España,<sup>245</sup> se desarrollaban así, con largas estancias en la ciudad de México. Estas largas estancias le valieron una amonestación real, por vía de un cédula emitida por Isabel de Portugal, esposa de Carlos V, quien le ordenó regresar a su obispado y atender la conversión de los indios a la fe católica. Y, en realidad, este no era un asunto que le importase poco al obispo Garcés, sólo que su preocupación se habría de orientar por los medios y las aptitudes que él ciertamente poseía; ya que su presencia en Tlaxcala, en lo que tocaba a la evangelización

---

<sup>242</sup> Acuña, René. (1995) *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de la Nueva España*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, p. XXV.

<sup>243</sup> Esta funcionó entre 1527 y 1530 y estuvo presidida por el cruel Nuño de Guzmán.

<sup>244</sup> Motolinía, Toribio, "Historia de los Indios de la Nueva España", en García Icazbalceta, Joaquín. (1858) *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo I. P. XLIX.

<sup>245</sup> El período en que Garcés ocupó el obispado de México fue entre 1532-1535.

directa de los indios ciertamente no servía de mucho, dado que no podía predicar en lenguas indígenas.

Y si la riqueza del espíritu de Garcés se privilegiaba en el discurso y la palabra, es ahí donde se habría de concentrar su contribución a la defensa de los indios, así en 1529, junto a fray Juan de Zumárraga, escribiría al Consejo de Indias para informar del maltrato e injusticias que padecían los *naturales* por parte de los españoles y también para influir en contra de la esclavitud y el uso del hierro para marcarlos. Seis años después, redactaría junto a fray Bernardino de Minaya -quien sí hablaba la lengua de los indios y había experimentado de manera más cercana sus costumbres, su cultura y también sus sufrimientos-, una carta dirigida ya no al rey o al Consejo de indias, sino directamente al Papa Paulo III, que en aquella época representaba una de las fuentes del derecho y la autoridad indianas.

Así, fue a finales de 1535, en esa época hacía ya ocho años que Garcés vivía en la Nueva España y sabía de las condiciones en que vivían los pueblos indios, cuando fray Bernardino de Minaya, incansable evangelizador de Oaxaca, se embarcó desde Veracruz hacia Europa con una «muy elegante carta latina» dirigida a su Santidad<sup>246</sup> en el equipaje. En esta carta, redactada por Garcés, se informaba sobre las injusticias motivadas por la codicia de los españoles; así como sobre la verdadera condición y capacidad de industria e intelecto de los indios, tan plenas a los ojos de Minaya y de Garcés, que no cabía la menor duda para considerarlos humanos a carta cabal, con todas las aptitudes y capacidades para abrazar la fe católica y, en algunas cuestiones, incluso mejores que los peninsulares.

Así, el viejo obispo de Puebla y Tlaxcala, que se lamentaba por no haber podido aprender las lenguas indígenas para predicar, compensaría sus carencias misionales al escribir aquella carta a Paulo III. De la misiva surgirían dos documentos pontificios de gran importancia: a) el *Breve Altitude Divini Consilii*, del 1º de junio de 1537, en el que se reconoce el bautismo y matrimonio de los indios y b) la Bula *Sublimis Deus*, del 2 de junio de 1537, que declara la capacidad de los indígenas de recibir sacramentos. Quizá en el horizonte laico de nuestro tiempo no sea tan fácil medir el peso jurídico y filosófico de

---

<sup>246</sup> Acuña, René. (1995) *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de la Nueva España*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

estos documentos, pero en ellos se planteaba el pleno *status*, no sólo jurídico, sino ontológico de los indios, no sólo como capaces de ser considerados cristianos; sino como sujetos plenos para asumir la propiedad de sus bienes y para ser considerados hombres libres.

De hecho, debido al cuestionamiento a la legitimidad de la conquista implícito en estos documentos, trataron de vetarlos, pues debían pasar por la aprobación de la corona española. Pero, aunque no siguieron el proceso jurídico y, finalmente, no fueron promulgados por las autoridades ibéricas, Minaya y los frailes que defendían a los indios se encargaron de imprimirlos y difundirlos, tanto en la península como en el Nuevo Mundo. Incluso el Emperador en carta del 10 de septiembre de 1538, escribe al Virrey Antonio de Mendoza para que todas las copias de las bulas y el breve fuesen requisadas y enviadas al Consejo de Indias.<sup>247</sup> Sin embargo, en palabras de nuestro tiempo, los frailes ya habían dado un “golpe mediático” y difundido el parecer del Papa, como estrategia de cuestionamiento de los abusos de los encomenderos, de autoridades y de otros religiosos.

Aquí, es necesario poner énfasis en que las motivaciones de fray Julián Garcés implicaron una toma de posición y una definición de proyecto político crítico de las condiciones que privaban en la Nueva España y que no se trató simplemente de la perspectiva humanista renacentista con que Garcés llegó de España, ya que humanistas eran también Juan Ginés de Sepúlveda, Hernán Cortés y los conquistadores y cronistas que veían como bárbaros a los indios. Se debe reconocer que, en el caso de Garcés, de Las Casas, Minaya -y, antes que ellos, de la corriente antillana de Pedro de Córdoba y Antón de Montesinos-, y de todos aquellos dominicos que integran la constelación crítico-utópica, nos encontramos con una perspectiva de apertura ante la alteridad cultural inaudita para aquella época. En el caso particular de Garcés, es muy probable que esta postura haya estado también influida y fundamentada filosóficamente por el utopismo cristiano, universal y pacifista que Erasmo de Rotterdam había dejado como impronta en el ambiente universitario de París en la época en que este fraile era estudiante.

---

<sup>247</sup> Zavala, Silvio. (1991) *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*. México, Universidad Iberoamericana/El colegio mexiquense, p. 82. Véase también Hanke, Lewis. (1937) “Pope Paul III and the American Indians”, *Harvard Theological Review*, abril. XXX-2, Cambridge, Massachusetts. Pp. 62-102.

En la carta de Garcés se manifiesta un acercamiento y apertura por la otra cultura que, en algunos pasajes, incluso llega a convertirse en crítica de la propia cultura. Esta autocrítica lo lleva a cuestionar si las acciones de los españoles en México realmente corresponden a la ética cristiana en la que se justifica la incursión de los europeos en territorio indiano. En este sentido, lo que estos frailes estaban poniendo en tela de juicio era, nada más y nada menos, que la legitimidad del proceso de conquista.

Por otra parte, sus argumentos serían incluso hoy actuales, en la medida en que no dan lugar a la idea de superioridad de cultura alguna o a la idea de algún destino manifiesto por el que algún pueblo tenga a su cargo alguna tarea civilizatoria sobre otro pueblo, sea de la índole que sea. Es muy interesante cómo Garcés, al tiempo que reivindica la esencia de la ética universal cristiana, también afirma la dignidad y el pleno *status* ontológico y de humanidad de todos los pueblos del mundo:

Y ahora es preciso contradecir a quienes hemos averiguado se expresan mal de los naturales, rechazando con energía la opinión sin sustancia de los que con falsía los fingen y tachan de incapaces, y que aseveran que deben ser excluidos del gremio de la Iglesia.

Cuando el Señor dijo: “Predicad el Evangelio a toda criatura; el que creyere y fuere bautizado será salvo”, llanamente hablaba de hombres, no de brutos animales; y esto sin excepción de razas, sin exclusión de naciones. Porque en la red evangélica toda clase de peces debía ser capturada por los Apóstoles, a quienes antes había dicho “os haré pescadores de hombres”. [...] A nadie, por el amor de Dios, aparte entonces de esta labor la falsa doctrina de quienes, instigados por diabólicas sugerencias, afirman que los indios son incapaces de nuestra religión.

Satánica y del demonio afligido de que su culto sea destruido, es por cierto la voz que las gargantas de cristianos cegados por la avaricia vomitan, cuya rapacidad es tan grande, que, buscando

saciar su sed, porfían que criaturas racionales hechas a imagen de Dios son bestias y jumentos.<sup>248</sup>

Esta apertura e incluso acercamiento afectivo, lleva al obispo Garcés a una postura de relativismo cultural, similar a la que manifiesta Bartolomé de Las Casas en sus escritos en defensa de los indios, que les permite comprender el sentido de prácticas que, aún siendo condenadas por sus propios valores morales, tienen una explicación dentro del sistema de valores de la otra cultura. Por primera vez aparece, aunque sea como un instante relampagueante, el reconocimiento de la «barbarie»<sup>249</sup> contenida en la propia cultura a partir del esfuerzo por comprender la otra cultura:

Barbarie e idolatría les echamos en cara, como si los padres de que sacamos origen hubieran sido mejores. Y fue hasta que el apóstol Santiago les predicó y convirtió al culto de la fe que, de pésimos, los transformó en óptimos. De ellos brotó tan clarísima luz de mártires, doctores y vírgenes, que sería prolijo aquí e innecesario traerlos a cuenta [...] Si la tan inculta España, y tan cubierta por abrojos de errores antes de la predicación de los apóstoles, dio después en lo temporal y eclesiástico, frutos tan admirables [...] el pueblo de los indios tal vez llegue a ser digno de admiración en este mundo recién descubierto.<sup>250</sup>

Así, del obispo burlado,<sup>251</sup> emergió el utopista que, a pesar de la edad y de la imposibilidad lingüística, creía en la comunidad universal cristiana y que, desde sus propios límites y posibilidades, mostraba empatía y apertura respecto a los indios. Por otra parte, su espíritu utopista no se iba a terminar allí, ya que como nos habría de mostrar cuatro siglos después

---

<sup>248</sup> Carta de Julián Garcés al Papa Paulo III. Tomada de Acuña, René, *Op. Cit.* pp. 21-42.

<sup>249</sup> Quizá será hasta el siglo XX cuando se plantee seriamente una reflexión sobre la propia “barbarie” de los europeos.

<sup>250</sup> Carta de Julián Garcés al Papa Paulo III. *Op. Cit.*

<sup>251</sup> Menciona Bartolomé de Las Casas en la *Historia de las Indias*: “Y como después salió ser cosa tan grande <Culuá>, y la isla de Cuzumel tan chica, hallóse burlado el padre maestro Julián Garcés en haber sido hecho de cosa tan chica obispo...” Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*. T. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

el filósofo Ernst Bloch, la *función utópica*<sup>252</sup> tiene múltiples formas de expresión y, más allá de las utopías sociales y políticas, el espíritu humano tiende a concretar los deseos y los anhelos a través de utopías técnicas, médicas, literarias o arquitectónicas. Y fray Julián Garcés habría de poner las bases para la fundación de una de las ciudades más representativas del barroco mexicano: Puebla de los Ángeles. (Figura 2) Influenciado seguramente por los imaginarios que despertaron las ciudades ideales del Renacimiento, que habrían de ser modelo de las ciudades modernas: con su plaza, su corazón político-religioso y la traza reticular cuadrículada, que se distingue de la forma radial medieval:

Durante el Renacimiento cobraron especial atención las teorías sobre la ciudad ideal que desarrollaron autores como León Bautista Alberti (1407-1492), Antonio Averlino *Il Filarete* (1432-1502) o Francesco di Giorgio Martín (1439-1502), proponiendo modelos gráficos de difícil aplicación en los apretados trazados de las ciudades europeas existentes.<sup>253</sup>

Julián Garcés inició en 1531 las gestiones necesarias, mediante una petición a la reina para introducir población española dentro de su diócesis, en Cuetlaxcoapan, que después se habría de llamar Puebla de los Ángeles, posteriormente, el 20 de septiembre de 1541 se formalizaba la petición para el cambio de la sede episcopal a la ciudad recién fundada. Este proyecto de ciudad sería una posibilidad de recrear el urbanismo humanista de su época desde el *Viejo* hacia el *Nuevo Mundo*, aunque no como una simple copia; sino en la concreción utópica del *novum* efervescente del Renacimiento.

Y así, como con Domingo de Betanzos se construyó el primer espacio eremítico en América, con Garcés se construiría no la primer ciudad, pero sí la primera que más cuidado tuvo en seguir los cánones y medidas de las ciudades ideales:

---

<sup>252</sup> La función utópica, de acuerdo con Ernst Bloch es “el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*.” Bloch, Ernst. *El principio esperanza* (2004) T. I, Madrid, Trotta, pp. 184-185. Se trata de la esperanza en acto o el espíritu militante que se hacen conscientes y se concretan en acciones que transforman lo inmediato y encuentran un espacio de expresión en las condiciones objetivas.

<sup>253</sup> Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo (1989) *La Ciudad Hispanoamericana. El sueño de un orden*. Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Fomento, p. 96



Esta idea de ciudad, construida por los nuevos pobladores españoles a partir de un extenso bagaje histórico y cultural enriquecido con numerosas experiencias a uno y otro lado del Atlántico, empieza a adivinarse en el trazado que Alonso Bravo proyecta para México en 1521 sobre las ruinas de Tenochtitlan. Algo más tarde esta idea tiene una primera formalización más contundente en Puebla de los Ángeles: manzanas de 180 por 90 metros, un reparto regular de solares de unos 2,000 m<sup>2</sup>, calles de más de 13 metros de ancho, formando una malla rectangular uniforme con el gran vacío de la plaza mayor. Una estructura urbana desconocida entonces en Europa.<sup>254</sup>

Fue también en 1541, cuando el octogenario Garcés escribió una carta para solicitar su regreso a España: "...humildemente suplico a Vuestra majestad me mande dar licencia para volverme como el conejo a morir donde nació..."<sup>255</sup> Garcés insistiría en otras dos misivas, pues sentía que moriría pronto y también sabía que lo que podría haber hecho en las Indias, dada su avanzada edad y las circunstancias, era asunto concluido. Sin embargo, Garcés no pudo volver a su terruño, enfermó de fiebre y murió en 1542<sup>256</sup> en aquellas tierras que se abrían infinitas a los anhelos y los sueños, aunque estos no siempre se cumpliesen. Aunque, a final de cuentas, como señalará con insistencia Bloch cinco siglos más tarde, la esperanza puede y debe ser frustrada por honor propio, si no, no sería esperanza.

Será también el filósofo de la esperanza quien puntualizará la diferencia entre un *utopista* y un *utópico*. El utopista se aproxima de forma abstracta a los hechos, el utópico tiene una intervención más práctica.<sup>257</sup> En este sentido, Julián Garcés fue quizás más utopista que

---

<sup>254</sup> *Ídem*, p. 113.

<sup>255</sup> Carta del 20 de marzo de 1541. Escribió otras dos, la tercera: 21 de enero de 1542 pidiendo al emperador le autorizara regresar a su patria, para poder morir allí.

<sup>256</sup> Probablemente tendría 90 años.

<sup>257</sup> El utopista se acerca más al *wishful thinking* privado que no aparece mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo: utopistas son las teorizaciones de Owen, de Fourier, y de los socialistas utópicos en general, porque no están mediadas por las tendencias y las posibilidades reales existentes. La utopía por el contrario, tiene en su base esa estructura intencional de la necesidad que la conciencia anticipadora expresa en sus imágenes, en «figuras» colectivas; su proyecto está construido en constante mediación con las condiciones objetivas y a través de la búsqueda de su superación. Zecchi, Stefano (1978). *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península, p. 111

utópico, hizo lo que pudo, a pesar de los años y mostró empatía con los indios aún cuando no contaba con la lengua, la vida en comunidad y otras herramientas vitales y existenciales con las que sí contaban algunos de sus hermanos de hábito. De cualquier manera, fue un personaje excepcional, pues el humanismo renacentista europeo, en general, fue más proclive al discurso de la civilización frente a la barbarie, a leer la diferencia cultural como desigualdad y como deficiencia ontológica de lo no-europeo; no obstante, Garcés se ganó a pulso un lugar en el humanismo universalista-cívico y pacifista que hizo frente al humanismo imperial:

Garcés fue un humanista, un obispo y religioso ejemplar. No fue hombre de acción, como Minaya de Paz, ni “de estrados”, como Motolinía calificaba a Quiroga, ni polemista porfiado y polígrafo como el obispo Las Casas. Cuando la ocasión lo pidió, enistró con valor la pluma contra la sin razón y a favor e su grey. Guardó silencio después y se arropó en el estudio de su autor favorito, San Agustín.<sup>258</sup>

Por otra parte, más allá de los esquemas analíticos con que podamos clasificar a nuestros personajes, es necesario también ubicarlos como parte importante de ese proceso multidimensional que es la historia, y, en este sentido, no podemos pasar por alto la complementariedad entre los utopistas y los utópicos en defensa de los indios: los que escribieron cartas y tratados, los que hicieron gestiones de uno y otro lado de la Mar Océano y los que se fueron a vivir entre los indios. Así, en más de un sentido, no fue casualidad que una de las obras más importantes del utópico por antonomasia, Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*,<sup>259</sup> se iniciara precisamente con la sentencia de la Bula de Paulo III: *Sublimis Deus*...

Dios sublime tanto amó al género humano que hizo al hombre [...] para alcanzar la vida y la felicidad eterna [...] La verdad misma [es decir Cristo] dixo: Yendo, enseñad a todas las gentes. A todas dijo, si excepción ninguna [...] El enemigo [el demonio] [...] incitó a ciertos satélites suyos, quienes

---

<sup>258</sup> Acuña, René. *Op. Cit.* p. IX

<sup>259</sup> Las Casas, Bartolomé (1975) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica.

deseando saciar su codicia osan afirmar [...] que los indios son incapaces de la Fe [...] y los reducen a esclavitud (*servitutum*), apretándoles con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con brutos animales [...] Los mismos indios [...] no sólo son capaces de la Fe cristiana sino que [...] acuden con alacridad a recibirla [...] Con autoridad apostólica declaramos que [...] los dichos indios, aunque infieles [...] no están privados ni puede privárseles de su libertad ni del dominio de sus cosas, antes pueden libre y lícitamente disfrutar, poseer y gozar de tal dominio y libertad, y no se les debe reducir a servidumbre (*servitutum*); y cualquier cosa que se hiciera al contrario, [declaramos] ser nula e inválida [...] Y los dichos indios deben ser atraídos a la Fe por la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de la buena vida [Y por el breve complementario; se excomulga *latae sentetiae* al que redujera los indios a la esclavitud].<sup>260</sup>

El texto de esta Bula une la carta del utopista Garcés con el documento del utópico Las Casas y, tradicionalmente, los historiadores habían asumido que la Bula tuvo una influencia en la obra de fray Bartolomé; pero el hallazgo de un documento inédito *La exención o la damnación*,<sup>261</sup> permitió a la historiadora Helen-Rand Parish, reconfigurar el relato histórico, destacando la importancia de las reuniones que tuvieron lugar en la Nueva España entre 1535 y 1536 con la presencia de Las Casas, quien llegó después de un naufragio que le impidió arribar a su destino original, Perú, y lo llevó primero a Nicaragua y luego a México, en medio de la convulsión que se había generado por las opiniones de fray Domingo de Betanzos ante el Consejo de Indias y ante el debate de la licitud de la encomienda a perpetuidad.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Extracto de la encíclica *Sublimis Deus*, citado en Parish, Helen-Rand (1992). *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 32.

<sup>261</sup> El documento fue paleografiado y publicado en Parish, Helen-Rand y Harold E. Weiman (1992; pp. 195-245).

<sup>262</sup> Otra de las polémicas de ese momento en lo que se ha dado por llamar el “Primer Concilio mexicano”, fue el de la obligatoriedad o no de la instrucción y catequesis antes de administrar el bautismo a los indios. En este tema dominicos y agustinos se enfrentaron a los franciscanos que defendían que, ante la premura del tiempo y lo incierto de las circunstancias que se cernían alrededor de la evangelización, había primero que bautizar y luego catequizar. Este asunto también fue atendido por Roma, en el mismo “paquete” de la Bula *Sublimis Deus*, mediante la bula *Altitudo divino consilii*, promulgada el 1º de junio de 1537 y dirigida a todos los Obispos de las Indias Occidentales y Meridionales. (Parish; 1992; p. 18)

Así, si la reconstrucción histórica de Parish es correcta, sería más bien la presencia y la influencia de fray Bartolomé la que dejó huella, tanto en la epístola garcetiana, como en la Bula de Paulo III del 2 de junio de 1537. Como quiera que fuese, para nuestro propósito es significativo el puente y la relación entre los documentos y las historias de aquellos personajes que se posicionaron en defensa de la racionalidad, la libertad y los derechos de los indios, con lo que nos podemos dar una idea de la complejidad y la intensidad de la actividad política indiana, tanto en contra como a favor de los “naturales”, como se les llamaba en ese tiempo a los habitantes de lo que a la postre sería América.

Bartolomé de Las Casas (Figura 3) es no sólo un personaje paradigmático en la historia de la invasión europea de América, sino que además representa una polémica viva que ha trascendido a su propia época y que continúa vigente en nuestro tiempo. Su propia vida y su historia personal se encuentran ligadas a las recién descubiertas Indias Occidentales, Las Casas nació en Sevilla (Figura 4) en 1484 y desde que era un niño, de nueve años aproximadamente, vio desfilar por las calles al Almirante, luego de su primer viaje, llevando aves, objetos e incluso habitantes de las lejanas tierras:

... «papagayos verdes, muy hermosos y colorados, y guaizas, que eran unas carátulas hechas de pedrería de huesos de pescado [...] con mucha cantidad y muestras de oro finísimo y otras muchas cosas nunca antes vistas en España, ni oídas». Entre las curiosidades que atraían las miradas de los curiosos, se contaban también siete indios, en cierto modo supervivientes, puesto que los restantes miembros del grupo trasladado a Europa por los descubridores habían muerto en la travesía.<sup>263</sup>

Seguramente el niño Bartolomé echó a volar la imaginación con todas las historias de Colón y los marineros que habían logrado llegar a Oriente por el Atlántico. Unos años más tarde, en el segundo viaje de Colón, sería su propio padre, Pedro de Las Casas, quien se embarcaría en la tripulación y volvería llevando un niño indígena que dio a Bartolomé como pajecillo. Así, que en lo que toca a la percepción de la alteridad y la disposición al *exotismo*, Las Casas estaba ya predispuesto desde pequeño. No es de extrañarnos que

---

<sup>263</sup> Lavallé, Bernard (2009) *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*. México, Ariel, p. 23. La cita entre comillas es tomada del propio Las Casas en su *Historia de las Indias*, el resto es del propio Lavallé.

siendo muy joven, en la primavera de 1502 antes de cumplir veinte años, él mismo estuviese llegando a La Española.

Durante los primeros años de sus estancia en las Indias, las actividades de Bartolomé no se diferenciaban mucho de las de otros colonos: hacía producir sus tierras en La Concepción de la Vega, tenía a su servicio indios que le habían sido dados bajo el sistema de repartimiento y, a cambio, él tenía la obligación de adoctrinarlos. Bartolomé era, sin duda, un hombre de fe y con los parámetros de aquellos tiempos, estaba convencido de que hacía un gran bien a los indios mostrándoles la fe verdadera, de acuerdo con esto, no es de extrañar que muy pronto se hiciese clérigo.<sup>264</sup> Sin embargo, el 21 de diciembre de 1511, cuarto domingo de Adviento, le llegó a Las Casas una primera “sacudida de conciencia” cuando fray Antón de Montesinos, (Figura 5) a nombre de la comunidad de dominicos de La Española pronunció el famoso sermón:<sup>265</sup>

Me he subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla y, por lo tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, lo oigáis. La cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír... Esta voz es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y tan horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido en sus enfermedades, que los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los adoctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y los domingos? Estos ¿no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta

---

<sup>264</sup> No hay evidencias históricas del lugar y el año de su ordenación, pero los biógrafos calculan que sería alrededor de 1506.

<sup>265</sup> El sermón está perdido y se ha podido conocer y preservar gracias al relato de Las Casas.

profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que, en este estado en que estáis, no os podréis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo.<sup>266</sup>

El sermón no sólo suscitó la reflexión de Las Casas, sino que abrió un amplio y arduo debate, de uno y de otro lado del Atlántico y propició las discusiones teológicas que darían lugar a las Leyes de Burgos, primera estación en lo que fue la senda de las leyes indianas. El sermón también iniciaría la discusión sobre la legitimidad de los españoles para someter a servidumbre y esclavitud a los indios americanos, cuestionaría los métodos de conquista y evangelización, e, incluso, pondrá por primera vez en la época moderna en el centro del debate el *status* ontológico, antropológico y jurídico de pueblos con culturas y costumbres diferentes.

Pero la ruptura de Las Casas ocurriría tres años más tarde en 1514, en *Sancti Spiritus*, Cuba cuando, vísperas de Pentecostés, repasa el pasaje del Eclesiástico 34:20 y toma conciencia de cuan «injusto y tiránico» era aquello que se cometía en las Indias, aquello que él mismo hacía como encomendero, reducir a la miseria y a la servidumbre y despojar de sus bienes y su libertad a los indios:

Pan escaso es la vida de los indigentes, y quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata al prójimo quien le priva de su subsistencia y derrama sangre quien retiene el salario del jornalero.<sup>267</sup>

Así, renuncia a sus encomiendas y consagra su vida a defender los derechos de los indios, a fundamentar teóricamente su postura, a documentar, denunciar y condenar los abusos de los españoles y a hacer gestiones para que se promulgasen leyes que pudiesen remediar o, al menos, atenuar la hecatombe que estaba ocurriendo en las Indias. Esta etapa se ha dado en llamar, dentro de la historia de la Iglesia en América Latina, *primera conversión* de Las Casas.

En este contexto, Las Casas viaja a España en 1515 y un año después, en 1516, redacta un *Memorial de Remedios* donde pide la inmediata abolición de la encomienda; plantea

---

<sup>266</sup> Las Casas, Bartolomé (1986) *Historia de las Indias*. Tomo III, pp. 13-16.

<sup>267</sup> Eclesiástico 34:20 citado por Las Casas, tomado de Enzensberger, Hans Magnus. (1987) *Fray Bartolomé de Las Casas. Una retrospectiva al futuro*. México, UNAM, p. 38.

también que los indios sólo podrán trabajar para los españoles a cambio de un salario. Finalmente, recomienda llevar esclavos de África para aliviar la carga de trabajo indígena.<sup>268</sup> Esta última será una de las opiniones de las que más tarde se arrepentirá el viejo Las Casas.

Además de pedir acciones políticas y jurídicas de la Corona, Las Casas hace gestiones para poner en práctica su proyecto de evangelización pacífica y consigue el permiso y el financiamiento para fundar una colonia en Cumaná, hoy Venezuela. Sin embargo, debido a la incursión de los traficantes de perlas de la región, el proyecto fracasa, los indios matan a los colonos españoles y a los religiosos dominicos y ocurre lo que los biógrafos llaman *la segunda conversión* de Las Casas, cuando en 1524 se recluye en el convento de Santo Domingo de La Española y profesa como fraile dominico. Es en este tiempo que fray Bartolomé comienza a escribir las obras que, sustentadas en razones jurídicas, teológicas, filosóficas e históricas, habrán de orientar teóricamente sus combates en el terreno práctico. ¿Quién habría de decir que el fraile que lo trataría de convencer de ingresar a la Orden de Predicadores sería poco más de una década más tarde uno de sus principales antagonistas en la Nueva España?

Fray Domingo de Betanzos acudió a aconsejar a Bartolomé que ingresara a la Orden predicadora. Su estatus de sacerdote facilitaba el proceso. El dominico recalcó «que harto había trabajado por los indios, y pues aquel negocio tan pío se le había desbaratado, parecía que no se quería Dios servir dél por aquel camino». Las Casas se resistía pues aseguraba que seguía esperando la respuesta real a sus correos. Fray Domingo le replicó que si moría nadie recibiría tales misivas y las órdenes del soberano serían papel mojado. Bartolomé acabó por hacer «con instancia» su petición de ingreso al noviciado, petición que fue aceptada, nos dice el solicitante, «con mucho gozo y alegría de los frailes y no menos de toda la ciudad y todas las Indias». Los religiosos se congratularon «espiritualmente, por el bien de la conversión del que amaban con caridad». En cuanto a la satisfacción de los laicos, Bartolomé, que no se hacía falsas ilusiones, supone que se debía a la idea,

---

<sup>268</sup> Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 77 y 78.

para ellos inesperada, de verlo desaparecer del campo de sus actividades habituales «como si lo vieran enterrado, aquel que les estorbaba los robos que hacían y entendían hacer con todo su inicuo interés temporal».<sup>269</sup>

Las Casas aprovechó el *impasse* en el terreno de las gestiones y los debates políticos para escribir, documentar e incluso madurar sus ideas en torno a la destrucción de las Indias por la invasión hispánica. Es precisamente en el transcurso de los cuatro años de formación teológica de Las Casas como dominico, donde la mayoría de historiadores ubican el comienzo de la redacción de *De único vocationis modo*,<sup>270</sup> lo que mostraría que, pese a la amarga experiencia de Cumaná, este incansable utópico persistirá en que no sólo es posible, sino que la evangelización pacífica es el único camino auténticamente cristiano. Esta obra será la guía del experimento utópico que se implementará años más tarde en la *Vera Paz*, en comunidades indias sin presencia de españoles. Este modelo influiría, sin duda, en lo que serían las misiones jesuíticas del siglo XVII.

Después de su profesión, en 1523, Las Casas fue asignado a la pequeña comunidad de Puerto Plata en La Española donde, además de crear revuelo entre los colonos al señalarles que estaban en pecado mortal por poseer y explotar a los indios, comenzó la redacción de su *Apologética historia sumaria*, como respuesta a la publicación del *Sumario de la general y natural Historia de las Indias*, donde Gonzalo Fernández de Oviedo se encargaba de dar una imagen negativa de los habitantes originarios de América.

A finales de 1534 Las Casas viaja con otros dominicos con rumbo a Perú y, tras una breve estancia en la recién fundada Panamá, se hacen a la mar para completar su trayecto. Sin embargo, los vientos y el temporal les hacen fracasar y fray Bartolomé y parte de la tripulación terminarán en Nicaragua. Posteriormente realizaría una estancia en Guatemala y, finalmente, viajaría a la Nueva España, en 1535, en el momento justo de participar en las juntas donde se discutía la instrucción para el bautismo y la perpetuidad de las encomiendas que mencionamos con anterioridad y que relacionan los escritos de nuestro personaje con el obispo Garcés y con la Bula *Sublimis Deus* de Paulo III.

---

<sup>269</sup> Lavallé, Bernard (2009) *Op. Cit.* p. 104. Las citas que hace el autor del propio Las Casas corresponden a la *Historia de las indias*.

<sup>270</sup> Lewis Hanke y Giménez Fernández proponen como fecha de redacción de esta obra entre 1522 y 1534; Martínez y Vargas, entre 1522 y 1527; Isacio Pérez Fernández entre 1522 y 1526.



En este contexto, habría de pasar más de una década entre el fracaso de Cumaná en 1526 y el segundo intento práctico de evangelización pacífica de Las Casas quien, el 2 de mayo de 1537, firmó en calidad de vicario una capitulación<sup>271</sup> con el licenciado Alonso de Maldonado para incursionar en Tezulutlán, llamada también *Tierra de Guerra*, tras los varios intentos de incursión y “pacificación” de los españoles. La capitulación establecía la prohibición de la presencia de españoles (salvo los frailes), así como la negación del sistema de encomiendas, al menos por cinco años. Dado que Las Casas hubo de viajar nuevamente a la Península para gestionar recursos y reclutar frailes para su proyecto, el encargado de la misión fue fray Pedro de Ángulo.

Vale la pena destacar algunos rasgos del proyecto de la Vera Paz, pues, como se señaló con anterioridad, servirá de ejemplo a intentos posteriores de evangelización de los jesuitas en América del Sur. La evangelización sería en lengua indígena.<sup>272</sup> Así los frailes se dieron a la tarea de aprender maya-quiché, luego redactar confesionarios y doctrinas. Pero además se pidió a los franciscanos permitieran a indígenas artesanos y músicos incorporarse a la misión. La idea era, además de la catequesis, establecer una comunidad que también fuese autosuficiente en términos productivos y, en la medida de lo posible, pero sin establecer cargas onerosas, pagar impuesto a la Corona.

Cabe señalar que esta idea de articular la organización política, económica y productiva en pueblos de indios fue también la forma social en que se organizaron comunidades en Oaxaca, donde se aprovecharon los conocimientos ancestrales de las comunidades indias sobre el uso de colorantes naturales y la pigmentación con la grana de cochinilla y, a su vez, los dominicos introdujeron moreras para el cultivo del gusano de seda con lo que se daban las condiciones para el florecimiento de una importante rama textil en la zona.

Entretanto, en 1540 el utópico Las Casas viaja nuevamente a España, para gestionar recursos para su proyecto de evangelización pacífica, por una parte, y para incidir en la política y la legislación indiana, por la otra. En ese momento seguían vigentes las Leyes de

---

<sup>271</sup> Lavallé, *Op. Cit.* p. 127.

<sup>272</sup> Este aspecto resultó de suma importancia, dado que la lengua es el acceso al mundo y el universo simbólico de las culturas. El aprendizaje de la lengua implica un conocimiento más profundo de los otros. Por otra parte, gracias a este método de evangelización se salvaron de la destrucción algunos documentos e historias indígenas, como fue el caso del *Popol Vuh*, que llegó hasta nuestros días gracias a la transcripción de un fraile dominico.

Burgos<sup>273</sup> de 1512, suscitadas por la *vox clamantis in deserto* de fray Antón de Montesinos. Cabe resaltar que estas leyes eran insuficientes a la demanda de libertad de los indígenas y, a todas luces contradictorias, ya que, por una parte, reconocían el carácter de súbditos y hombres libres de los indios, así como la necesidad del buen trato al instruirlos en la fe cristiana; pero por otra, insistían en el derecho de la Corona para obligarlos a servir y trabajar, con lo que no atendían la demanda principal de los misioneros que era abolir las encomiendas.

Dos fueron los documentos más importantes que derivaron de aquellas leyes que convocaron en 1512 a un consejo de juristas y teólogos en Burgos -que en ese momento era la sede de la corte de Fernando El Católico-, por una parte la disertación «*De dominio regum hispaniae super indios*» de Matías de Paz y, por la otra, el tristemente célebre *Requerimiento* de Juan López de Palacio Rubios.

Fray Matías de Paz, dominico y profesor de teología en la Universidad de Salamanca, en su tratado, concede al rey los derechos posibles según las leyes vigentes, legitima la intervención en América como “guerra justa” y afirma como indiscutible la calidad de “infieles” de los indios y, pese a mencionar que, una vez convertidos a la fe, se les debe dar la libertad a los antiguos jefes; termina señalando que también es “conveniente” que los indios, pese a tener su libertad personal, sean vasallos libres bajo el dominio del rey católico “porque de otro modo y a causa de la gran distancia que los separa de los cristianos, pronto perderían la fe católica, de no haber alguien que los retenga en ella, lo cual sería el inconveniente mayor de todos”.<sup>274</sup> Así que a final de cuentas se legitimaba, a partir de la religión, la guerra, la invasión y la desposesión de los bienes de los habitantes del Nuevo Mundo.

El caso del *Requerimiento* es aún más escandaloso, en la medida que, para justificar la invasión, la guerra y la explotación, recomendaba informar o «requerir» a los indios que se sometieran pacíficamente a la Corona mediante la evangelización a cambio de protección o,

---

<sup>273</sup> Como resultado de la junta convocada por Fernando El Católico, surgió el primer corpus legislativo indiano, promulgado el 27 de diciembre de 1512.

<sup>274</sup> Hernández Martín, Ramón. (1987) “La escuela dominicana de Salamanca ante el descubrimiento de América”, en *Actas del I Congreso internacional Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, p. 105.

de lo contrario, serían sometidos a la guerra y la esclavitud por parte de los europeos.<sup>275</sup> Sabemos de antemano, los problemas de comunicación no sólo lingüísticos, sino simbólicos y culturales entre los pueblos indios y los ibéricos. Incluso los códigos de guerra jugaban en favor de los segundos. Así, que aún en el remoto caso que se pudiese “traducir” el famoso texto, ¿qué sentido tendría para gente con cosmovisiones tan diferentes?

Obviamente en la mayoría de las ocasiones la lectura del texto era motivo de sorna por parte de los capitanes y militares españoles. Por otra parte, más que ser importante para las culturas invadidas, como bien señala Rubén Dri, este tipo de justificaciones para quien cobra valor simbólico es para los invasores:

La legitimación ideológica no es tarea que se realiza sólo frente a los demás – en este caso frente a otros posibles competidores de España por la empresa colonial- sino que debe calar profundamente en la psiquis del mismo sujeto cuya práctica legitima. Es decir, el sujeto debe verse a sí mismo legitimado, debe sentir que lo que hace es lo que debe hacer, que está cumpliendo una alta misión, que mediante esa práctica se realiza a sí mismo y ayuda a la realización de los demás. La legitimación ideológica asume la forma de una verdadera cosmovisión que otorga *plenitud de sentido* a quien la realiza.<sup>276</sup>

De aquí que, además de las gestiones administrativas y materiales para el proyecto de la Vera Paz, Las Casas se dedicara en este período a dar batalla ideológica en el campo teológico-jurídico, para convencer al Emperador de hacer las enmiendas necesarias a la

---

<sup>275</sup> El texto del Requerimiento iniciaba así: Yo, N.N. criado de los muy poderosos reyes de Castilla y de León, domadores de gentes bárbaras, su mensajero y capitán, vos notifico y hago saber, como mejor puedo, que Dios Nuestro Señor, Uno y Eterno, crió el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien vosotros y nosotros y todos los hombres del mundo, fueron y son descendientes procreados, a todos los que después de nosotros vinieren: más por la muchedumbre de generación que de éstos ha procedido desde cinco mil y mas años que ha que el mundo fue criado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y los otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos y provincias [...] De todas estas gentes, Dios Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres fuese señor y superior... El Requerimiento sigue en este tenor y continua pidiendo el sometimiento al Papa y a su Majestad, de lo contrario con la ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros, y os haré guerra por todas partes y manera que yo pudiere [...] y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos [...] y os tomaré vuestros bienes y os haré todo el mal que pudiere [...] Y protesto, que las muertes y daños que de ello se merecieren, sea a vuestra culpa... Tomado de Pérez, Juan Manuel (1987). *Predicadores del Nuevo Mundo. Los dominicos en el siglo XVI*. Bogotá, CIDAL, pp. 35-37.

<sup>276</sup> Dri, Rubén (1990) “Teología de la dominación y conquista”, en Dietrich, Heinz, et. al. *1492-1992. La interminable conquista*. México, Ediciones El Búho, p. 101.

legislación que regía la política indiana. Con este fin redacta en 1540 la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, para dar un panorama a Carlos V de los crímenes cometidos en el Nuevo Mundo. Esta obra lascasiana es tan apasionada y elocuente como breve y, probablemente por estas razones, tuvo una amplia difusión no sólo en España sino en toda Europa, por lo que este texto es ubicado como la piedra de toque de la llamada *leyenda negra* sobre España. Al mismo tiempo, redactó los *Remedios* a los abusos perpetrados en las Indias. De éstos sólo se conserva el octavo, que postula la abolición de las encomiendas y propone poner a los indios bajo jurisdicción directa de la Corona, sin intermediarios.

Así, las gestiones de Las Casas tuvieron repercusiones directas sobre el Consejo de Indias, García de Loaysa fue sustituido en la presidencia por Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien había sido presidente de la Audiencia de México y conocía de primera mano los problemas indianos. Y nuevamente se convocó a una junta de la que surgieron lo que se conocen como las *Leyes nuevas* de 1542, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre. En estas leyes se fortalecía el poder de la Corona frente a los colonos, a los que se les ponía límites: además de prohibir la esclavitud, regulaban las encomiendas que no podrían ser perpetuas o hereditarias. Establecían también que, una vez muertos los primeros conquistadores a los que habían sido otorgados repartimientos, los indios serían puestos bajo la jurisdicción de la Corona Real en calidad de súbditos, sin que otra entidad o persona pudiese ejercer dominio sobre ellos.<sup>277</sup>

Al año siguiente en 1543, Bartolomé de Las Casas fue nombrado obispo de Chiapas (Figura 6) y, entre otras cosas, realizó los menesteres necesarios para que se le adjudicara también la región de los indios lacandones, la provincia de Soconusco y, obviamente, Tezulutlán, donde estaba su proyecto de la *Vera Paz*. Estas anexiones le trajeron la animadversión del obispo Marroquín de Guatemala que se sumaría al descontento de los colonos de la región cuando, en 1545, llegó Las Casas a Ciudad Real y se negó a dar la comunión a todos aquellos que no acataran las Leyes Nuevas. Durante la Semana Santa de ese año hubo protestas en Chiapas y una suerte de motín en pleno domingo de Pascua.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> Getino, Alonso. (1945) *Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla.

<sup>278</sup> Lavallé. *Op. Cit.* p. 166.

Las dificultades no terminaban ahí para el obispo Las Casas, ya que colonos e incluso un antiguo aliado, el licenciado Maldonado (que se había casado con la hija del gobernador de Yucatán, Francisco de Montejo), obstaculizaban su proyecto de evangelización pacífica. En Ciudad Real los colonos amenazaban incluso con matarlo y justo en ese momento se enteró que el Emperador había firmado el Decreto de Malinas<sup>279</sup> que permitía las encomiendas por una generación más. Ante el oscuro panorama, Las Casas viajó a México a una junta de prelados, haciendo antes estancia en Oaxaca y, luego, tomó la decisión de no regresar a su diócesis y partir nuevamente a España a principios de 1547.

El mismo año de su llegada a la Península, fray Bartolomé supo de la existencia de una obra en latín que llevaba por nombre *Democrates alter, sive De justis belli causis contra indos*, escrita por Juan Ginés de Sepúlveda,<sup>280</sup> donde además de argumentar la compatibilidad de la guerra y el cristianismo; sostenía el concepto de *servidumbre natural* (basado en la *Política* de Aristóteles), de los pueblos no-cristianos, en este caso, los indios.

Ginés de Sepúlveda era un humanista, había estudiado en la prestigiosa Universidad de Alcalá, que había sido fundada por el cardenal Francisco de Cisneros; luego en el Colegio de San Clemente de Bologna. Fue siempre un hombre cercano al poder, primero en Italia, fue protegido de Julián de Médici (Papa Clemente VII) y, luego en España, fue cronista imperial de Carlos V y preceptor del príncipe Felipe II.<sup>281</sup> Fue traductor de algunas obras de Aristóteles y escribió debatiendo con Lutero y con Erasmo de Rotterdam. Su preocupación central era la posibilidad de universalización del cristianismo bajo mando del imperio europeo. Así, en su *Democrates primus* (1535), justifica la guerra contra los turcos, antecedente directo del *Democrates alter*, que debido a la intervención de Las Casas y de teólogos de las universidades de Salamanca y Alcalá, no se llegaría a publicar hasta 1892.<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> 20 de octubre de 1545

<sup>280</sup> Sepúlveda nació en 1490 en Pozoblanco, Córdoba y murió en 1573. En Italia fue discípulo de Pietro Pomponazzi. Sepúlveda se jactaba de provenir de una familia de cristianos viejos y, en más de una ocasión, se sometió a la prueba de «limpieza de sangre». Fernández Buey Francisco. (1995) *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino, p. 128.

<sup>281</sup> Patiño, Palafox, Luis. (2007). *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México, Los libros de Homero, pp. 171-172.

<sup>282</sup> Fernández Buey Francisco. (1995) *Op. Cit.* p. 126

La oposición de Las Casas<sup>283</sup> a Sepúlveda dio lugar a la famosa Controversia de Valladolid de 1550, que tuvo lugar en la capilla del convento dominico de San Gregorio a partir del mes de agosto. Además de funcionarios castellanos y miembros del Consejo de Indias acudieron cuatro teólogos de renombre, un franciscano, Bernardino de Arévalo y tres dominicos: Domingo de Soto, Bartolomé Carranza y Melchor Cano.

Las posturas antagónicas de Sepúlveda y Las Casas, no sólo dan muestra de las diferencias entre los proyectos cristianos, sino también de la pluralidad de las ideas políticas en el Renacimiento, de las formas de diálogo con el pasado, las tradiciones y las memorias; así como de los impulsos utópicos hacia el futuro. Así, mientras Las Casas recupera el pacifismo de las primeras comunidades cristianas y el anhelo de justicia en la tierra de los movimientos populares milenaristas; Sepúlveda exalta un cristianismo imperial guerrero y combativo llamado a imponer el cristianismo como empresa de conquista civilizatoria encabezada por el pueblo elegido y más «prudente»,<sup>284</sup> en este caso, España.

Estas dos posturas demuestran también distintas formas de fundamentar lo político. En Las Casas se acentúa el carácter *u-tópico*, pacifista y comunitario, más cercano al proyecto de Savonarola, Moro o Campanella, incluso a Erasmo; en Sepúlveda se prioriza una política *tópica* o pragmática, cercana a la razón de Estado y la *real politik*, más cercana, en algunos aspectos (como procurarse todos los medios para dar efectividad al poder), respecto a Niccolò Machiavelli. Por otra parte, llama la atención cómo los adversarios de la polémica vallisoletana en ocasiones recurren a las mismas fuentes para sustentar sus argumentos: Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, aunque con interpretaciones y lecturas no sólo distintas, sino antagónicas.

Aquí debemos tomar en cuenta, que efectivamente se trata de personajes ambivalentes en una época de transición en la que, como señalara el poeta Bertolt Brecht “lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer”, como lo era el Renacimiento, particularmente en España que, a diferencia de Inglaterra u otros imperios europeos, necesitaba justificar el proceso de ocupación e invasión de otros pueblos:

---

<sup>283</sup> A diferencia de Sepúlveda, Las Casas ha sido ubicado por diversos historiadores como proveniente de familia judía conversa.

<sup>284</sup> Patiño Palafox, Luis. *Op. Cit*, p. 217.

Otras potencias europeas podían colonizar prescindiendo de la religión y aceptando el aniquilamiento de los aborígenes como un “precio razonable” que había que pagar en aras del “progreso” y la “civilización”. Las Casas sabe que sólo España no puede hacerlo así, y se introduce en medio de aquel desgarramiento que se abre entre la conciencia ideológica y la realidad material de la conquista.<sup>285</sup>

Estas circunstancias explican también un debate, a mi juicio algo inútil, entre quién era el moderno y quién el antiguo. En distintos análisis, algunos historiadores ubican a Las Casas como el antiguo, que recurre a fuentes medievales y a una posición teológica para defender a los indios, frente a argumentos modernos de política imperial de Sepúlveda; por otra parte, otros historiadores ubican a Las Casas como el moderno defensor y precursor de lo que serían los derechos humanos, frente al medieval Sepúlveda que avala las bulas Papales de donación de América y la guerra como extensión de las cruzadas para justificar la conquista. Sin embargo, es claro que los dos personajes, tanto en sus fines, como en sus medios, se sitúan entre el mundo antiguo y el mundo moderno, marcados por la impronta cultural de una época de transición, como fue el Renacimiento. Acaso la diferencia sería que en la obra lascasiana prima el legado de la resistencia popular y rasgos de republicanismo cívico en el ejercicio del poder monárquico,<sup>286</sup> frente al pragmatismo de Sepúlveda que pone todos los recursos ideológicos para justificar, sin ningún reparo o disimulo, la expansión del imperio español y la razón de estado en plena época de acumulación originaria del capital.

El hecho de que exista en Las Casas este desplazamiento nos habla, por un lado, de la fuerte incidencia que tiene el derecho romano en su pensamiento, que se fue haciendo más importante conforme alcanzaba su madurez intelectual, pero también del interés

---

<sup>285</sup> Mires, Fernando (2006a) *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, p. 187.

<sup>286</sup> Este humanismo cívico (que se diferencia de lo que después sería la monarquía absoluta), tiene mucho que ver, como bien lo señala Francisco Quijano, con la diferencia que hace Las Casas entre *dominio* y *jurisdicción*, ya que, “... para él, el rey y todos los gobernantes no eran dueños, amos o señores (*domini*) de sus reinos ni de sus súbditos, sino solamente, en cuanto depositarios de la jurisdicción, rectores, prepositos y administradores de las repúblicas [...] el rey no tenía dominio –como derecho de posesión– sobre sus súbditos sino sólo la jurisdicción para buscar el bien común. Esto hacía posible que existiera una relación de subordinación política sin que con ello se perdiera la libertad. Quijano, Francisco. (2017) *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España. 1550-1610*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 175-176 y 191.

del dominico por marcar de manera explícita la diferencia entre la idea de *dominio* como propiedad y la de *jurisdicción* como poder político, y los distintos alcances, derechos y obligaciones que se derivaban de cada una, evitando con ello posibles confusiones.<sup>287</sup>

Es muy revelador cómo Ginés de Sepúlveda, al no encontrar fundamentos teóricos para una defensa de la ideología de la esclavitud dentro de la teología cristiana en el caso concreto de los indígenas americanos (que son otros, radicalmente diferentes, a los que no se puede calificar de «enemigos» históricos como a los «moros» o los «infieles», en el contexto del mundo conocido hasta entonces), recurre a Aristóteles en una lectura *asincrónica*<sup>288</sup> y no actualizada a su tiempo, ni siquiera a las lecturas medievales de escolásticos como Tomás de Aquino, para justificar la guerra contra los indígenas americanos como método «civilizador», al considerarlos bárbaros y, por lo tanto inferiores:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el de someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declararon que esta guerra es justa por ley de naturaleza.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> *Ibidem*. p. 174.

<sup>288</sup> Ernst Bloch utiliza el concepto de *asincronía*, [*Ungleichzeitigkeit*] como un tiempo discontinuo o de *no-contemporaneidad* para explicar cómo en una formación social específica se conservan reminiscencias de formas sociales anteriores. Así como mediante los anhelos y la esperanza hay proyecciones hacia el futuro, hay también una suerte de “sedimentos”, en los afectos y en la conciencia, que expresan nostalgias por el pasado. Estos elementos, tanto *utópicos* como *asincrónicos*, pueden ser refuncionalizados y utilizados social y políticamente, ya sea para generar cambios, resistencias y revoluciones, o bien para estructurar discursos que legitiman formas de alienación y dominación. Bloch utiliza este concepto para explicar uno de los factores más importantes en el ascenso de los nazis al poder a partir de un uso ideológico de la herencia cultural alemana en su libro *Herencia de esta época*. Para una revisión más profunda de este concepto, se pueden consultar: Bloch (1991) *Heritage of Our Times*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press; Salmerón Infante (2009) “Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch.” En *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*. Número 739. Madrid, CSIC. En internet: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/357/358>; Cabado (2007) “Ernst Bloch y las ciencias humanas”, en *Revista Herramienta*, número 35. Herramienta, Buenos Aires. En internet: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-35/ernst-bloch-y-el-sueno-de-las-ciencias-humanas> y Serra (1998) Serra, Francisco (1998) *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Trotta.

<sup>289</sup> Sepúlveda, *Democrates alter*, citado por Patiño Palafox *Op. Cit.* p. 233.



Así, faltándole el argumento de la agresión previa para recuperar bienes arrebatados injustamente, Sepúlveda traslada, sin crítica histórica de por medio, la guerra contra *los turcos* a las Indias. Cabe señalar que era el mismo empeño en el que se justificaba la crueldad de los conquistadores, sobre todo en la primera etapa de evangelización, conocida como *etapa granadina*.<sup>290</sup> De igual manera y con un pragmatismo sutil, pasa de la idea de desigualdad aristotélica entre personas a una idea de desigualdad entre comunidades o pueblos, inaugurando el principal argumento moderno de la guerra como empresa civilizatoria:

Téngase por cierto e inconcuso, puesto que lo afirman sapientísimos autores, que es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos, dominen sobre los que no lo son [...] Y siendo así puedes comprender ¡oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones...<sup>291</sup>

Y, de acuerdo con esta lógica imperial, por la que en nombre de la “civilización”, el “progreso”, en fin, la posición etnocéntrica de superioridad, no sólo se justifica la violencia y la guerra; sino que además se pretende que los oprimidos agradezcan la presencia del invasor:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos a aquellos cuya prudencia, virtud y religión, los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y

---

<sup>290</sup> Esta etapa corresponde a los primeros años de la invasión de América, en la que se tomaba la actitud de *Cruzada o Reconquista*, en la que se ubicaba a los indígenas americanos como bárbaros o infieles en tanto no-cristianos; sin distinción alguna respecto a *moros* o judíos. Esta época termina en cuanto se convocan las primeras juntas de teólogos y juristas y se establece el derecho indiano.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 241 y 242.

libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?<sup>292</sup>

Por su parte, Las Casas retoma también a San Agustín y Aristóteles, alegando un error de interpretación de Sepúlveda, sobre todo en lo que tendría que ver en la coherencia con el ideal ético cristiano, particularmente el de los padres de la iglesia como San Juan Crisóstomo. Sin embargo, a la argumentación teórica hay que agregar la importancia de una experiencia fundamentada en el conocimiento y la vivencia personal, pero, sobre todo, una apertura al *otro*, de donde surge una fuente fecunda para sustentar, con pleno conocimiento de causa, la argumentación de la defensa de los indios. Y lo que resulta más interesante es el empeño constante en situarse en defensa del otro, con la fuerte carga ética que esta postura supone. En este sentido, le recuerda Las Casas a Sepúlveda que su propio pueblo también, en algún momento de la historia, fue considerado bárbaro:

Me gustaría oír la respuesta de Sepúlveda, con su prudencia de esta otra pregunta: ¿Acaso considera justa la guerra de los romanos contra los españoles para liberar a estos pueblos de su barbarie? O a su vez, ¿Acaso los españoles hacían una guerra injusta al defenderse tan valientemente de los romanos? [...] ¿Soportarías tú Sepúlveda, que Santiago evangelizase a tus cordobeses de este modo?<sup>293</sup>

Por otra parte, Las Casas (y esto es quizá una de las diferencias más significativas respecto a Sepúlveda), utiliza, además de la filosofía, la teología y la jurisprudencia, una suerte de hermenéutica histórica comparativa, que da cuenta de que los pueblos pasan por diferentes momentos o etapas que van marcando diferencias culturales que no los desacreditan o ponen en situación de inferioridad respecto a otros. Destaca en sus argumentos que las condiciones geográficas, la historia y, en general el contexto, van moldeando formas culturales específicas y diferencias que no pueden justificar la opresión de un pueblo por otro. E incluso llega a situarse en un lugar que le permite una perspectiva autocrítica hacia Europa y señala:

---

<sup>292</sup> Sepúlveda, *Democratizes alter*, citado por Mires (2006a) *Op.cit.* p. 92.

<sup>293</sup> Las Casas, Bartolomé. (1988) *Apología*, T. 9

Nuestra gente o nación española parece no haberse quedado muy atrás, pues de ciento en ciento sacrificaban juntos los hombres y celebraban juntos hecatombes que, como ya se ha dicho a veces arriba, es sacrificio que los griegos usaban ofrecer ciento de cada género de cosas y lo que más es que ofrecían sus hijos primogénitos y los más hermosos... Muchas gentes fueron y todas o cuasi todas las del mundo que ofrecieron y usaron ofrecer a los dioses que adoraban, en sacrificio, sangre humana...<sup>294</sup>

Y, aún va más allá fray Bartolomé cuando, fundamentado en su propia experiencia y conocimiento de las Indias, muestra una sensibilidad extraordinaria (para los valores y la figura histórica<sup>295</sup> de su época); así como una apertura a la diferencia cultural cuando considera que, si bien ciertas costumbres, desde la tradición humanista cristiana de su época, pueden ser vistas como «abominables»; vistas desde “dentro”, desde las razones y motivaciones de las propias culturas, pueden resultar incluso virtuosas o loables y muestran la capacidad de entrega a su comunidad y a sus dioses:

Pues si ofrecer a Dios o a los dioses, verdaderos o falsos, pero por verdaderos estimados, sacrificio más precioso y más costoso y doloroso, voluntario, arguye tener más noble y más digno concepto, natura y estimación y cognoscimiento de la excelencia y merecimiento de Dios y, por consiguiente, mejor discurso y más juicio de razón y más claro y desplegado entendimiento...<sup>296</sup>

Como vemos, la antropología filosófica de Las Casas no sólo se fundamenta teóricamente en la convicción cristiana de que todas las personas tienen una naturaleza humana que comparten todos los pueblos de mundo (un universalismo que, diríamos hoy, permite los derechos humanos), y que las hacen, tanto por derecho natural como por derecho de

---

<sup>294</sup> Las Casas, Bartolomé. (1967) *Apologética historia sumaria de las Indias*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Libro III, cap. CLXXXV.

<sup>295</sup> Sobre el concepto de figura histórica utilizado por Luis Villoro ya se habló en la introducción y comprende: “creencias ontológicas acerca de lo que se considera razonable admitir como existente en el mundo, de supuestos epistémicos, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de adhesiones valorativas sobre lo que debe considerarse como altamente valioso”. Villoro, Luis. (1993). *Op. Cit.*

<sup>296</sup> Las Casas, *Apologética Historia Sumaria, Op. Cit.* Libro III, cap. CLXXXIX.

gentes, libres (esta postura es muy cercana a la tradición de Vitoria y la Escuela de Salamanca); sino que integra a su concepto de ser humano, su experiencial personal y una exhaustiva investigación que hoy llamaríamos histórico-etnográfica, de las particularidades y diferencias espacio-temporales de los seres humanos que, no obstante, no demeritan su condición esencial ni su libertad e igualdad básicas.

Sin embargo, aún más allá de la apertura *epistémica*, de la disposición a *conocer* al otro; resalta en Bartolomé de Las Casas un compromiso ético por el otro, que de acuerdo a sus convicciones cristianas, le resulta prójimo, próximo. En este sentido, Las Casas es uno de los primeros ejemplos de los europeos que fueron capaces de deponer la *soberanía del Yo*<sup>297</sup> (o el nosotros) ante la alteridad de los indígenas americanos. La personalidad misma de este fraile se conformó en estas experiencias: primero de extrañamiento, luego de resistencia y, finalmente, de apertura y entrega a la causa del otro. Es notable la manera -según podemos percibir en sus escritos-, en que le maravillaban la forma de ser de los indígenas y la naturaleza americana: el cielo, las condiciones de la tierra, la flora y la fauna. Así, sus descripciones de los indios expresan, más que rasgos físicos, un acercamiento afectivo que trasciende los límites y la distancia frente a lo exótico:

Los sentido exteriores alcánzanlos admirables; ellos ven muy mucho y de lejos y determinan lo que ven más que otros; parece que con la vista penetran los corazones de los hombres, y tienen comúnmente los ojos hermosos [...] el sentido del tacto tiénenlo en gran igualdad, lo cual se muestra porque cualquier cosa lesiva y que pueda lastimar, así como el frío, calor, azotes o

---

<sup>297</sup> De acuerdo con Emmanuel Lévinas, la relación con el otro implica una suerte de *descentramiento* respecto a la propia identidad. La relación ética con la alteridad implica que el *Yo* se cimbre ante la infinitud que se percibe en otro que no se deja aprehender o subsumir por él para integrarse a su propia identidad, a su *mismidad*. Esta relación va más allá de la inteligibilidad e implica la afección, pero más aún, la responsabilidad respecto a ese otro que le interpela: “La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar, es decir dolor. El dolor debe interpretarse súbitamente como una acción sufrida y asumida, esto es como una experiencia de dolor por un sujeto que sería para sí; el dolor es puro déficit, un acrecentamiento de la deuda en un sujeto que no se retoma, que no une los dos extremos. La subjetividad del sujeto es precisamente este no-retomar, un acrecentamiento de la deuda más allá del *Sollen* (deber).” Lévinas, Emmanuel. (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, p. 110.

otra aflicción muy fácilmente y en mucho grado los aflige, angustia, lastima, mucho más sin comparación que a nosotros...<sup>298</sup>

Es por esto que, también contra Sepúlveda y su discurso etnocéntrico que justifica el colonialismo como el triunfo de la civilización sobre la barbarie, Las Casas apela a la conciencia ética y la experiencia concreta del sufrimiento del otro:

¿Cómo podrá amar aquella gente a los nuestros, cómo podrá hacer amistad con estos (condición necesaria para recibir nuestra fe) cuando los hijos se ven huérfanos de los padres, las esposas privadas de los maridos, los padres privados de los hijos y amigos; cuando se ven los seres amados heridos, hechos prisioneros, despojados de sus bienes y de la innumerable multitud que eran, reducidos a unos pocos; finalmente cuando ven a los príncipes despojados de su jurisdicción y afligidos con miserable esclavitud, cosas todas estas que son secuelas de las guerras? ¿Quién habrá que quiera que así se predique el Evangelio? ¿Acaso no se aplica de manera general a todos aquel precepto negativo: “No hagas a otro lo que no quieras que éste te haga”; o, a su vez, aquel precepto afirmativo: “El comportamiento que queréis tengan con vosotros los demás hombres, tenedlo siempre vosotros con ellos”.<sup>299</sup>

El balance de la disputa, ya lo sabemos, en lo inmediato lo ganó Las Casas, al impedir la publicación del *Democrates alter* de Sepúlveda; pero en términos históricos de larga duración se habrían de imponer el pragmatismo y los intereses económicos, sobre las comunidades indígenas. No obstante, la defensa lascasiana y de otros evangelizadores influyeron, sin duda, en la presencia hasta hoy en día de comunidades y lenguas que sin, contrapesos a la política imperial, ya habrían desaparecido.

Después de la disputa, Las Casas pasa sus últimos años en la Península, en el convento dominico de San Gregorio de Valladolid, primero, y en Madrid en Atocha, después. Concluyendo las obras, cuyo material había reunido a través de décadas en las Indias y

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, libro II, cap. XXXIV.

<sup>299</sup> *Apología*, leída por Las Casas en Valladolid contra Ginés de Sepúlveda, fragmento “Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del Nuevo Mundo descubierto en el océano”, tomado de Fernández Buey, Francisco (ed.) (1999) *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid, Los libros de la catarata.

haciendo gestiones, entre otras, participó en el Capítulo general de la Orden en Salamanca en mayo de 1551, ahí, influyó para la fundación de la Provincia de San Vicente de Chiapas que así dejaría de depender de la de Santiago de México y tendría independencia para decidir los métodos misionales y de evangelización. Al año siguiente, 1552, en Sevilla dará a los impresores Sebastián Trujillo y Jácome Cromberger, ocho de sus obras para ser publicadas.<sup>300</sup>

Sin embargo, las más importantes, por su extensión, contenido y por la importancia histórica y ético-política, la *Historia de las indias* y la *Apologética historia sumaria*, tardarían algunos siglos en ser publicadas. La primera de ellas, a la vez historia de la conquista y autobiografía, organizada en tres libros y más de cuatrocientos capítulos, porque fue dejada por el propio Bartolomé como una suerte de testamento con el encargo a las autoridades del Colegio de San Gregorio de no darla a conocer hasta después de cuarenta años; sin embargo tuvieron que pasar tres siglos, hasta 1876 cuando se publicó esta obra. En cuanto a la *Apologética*, que hace una crónica en más de doscientos sesenta capítulos de los pueblos hasta entonces conocidos en el Nuevo Mundo, en una suerte de antropología comparada,<sup>301</sup> sería todavía después, en 1909 que se editó por primera vez en España.

En el verano de 1566, el 18 de julio, moría Bartolomé de Las Casas en el convento de Atocha, alejado geográficamente de la tierra que le habría de dar rumbo y sentido a su vida, pero muy próximo en sus afectos y en la pasión que les prodigó hasta el último aliento. Apenas unos días antes, y ya sin fuerzas, tuvo que pedir a fray Rodrigo de Ladrada, fray Alonso de la Vera Cruz y fray Alonso Maldonado fuesen en su representación a defender una súplica, enviada al Consejo de Indias donde, ya no sólo pedía la abolición de las

---

<sup>300</sup> “*Treinta proposiciones muy jurídicas* sobre la naturaleza de los derechos de los príncipes cristianos sobre los infieles, su tratado contra la esclavitud de los indios, el famoso *Octavo remedio* redactado a petición del Emperador durante la controversia, en el cual aportaba veinte razones para condenar la encomienda, el tratado sobre el imperio soberano y el principado universal que poseían los reyes de Castilla y León en las Indias. En la lista destacaban dos obras, una de las cuales el *Manual de los confesores* de los amos de los indios, ya había suscitado un auténtico clamor de protestas en la Nueva España [...] y la segunda, la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, iba a levantar una polémica persistente y tendría una considerable repercusión, con consecuencias negativas para su autor”. Lavallé, Bernard. *Op. Cit.* p. 199.

<sup>301</sup> David Brading ha calificado la obra lascasiana, particularmente la *Apologética historia sumaria*, como “el primer ejercicio conocido de etnología comparada”. Brading, David. *Op. Cit.*

encomiendas; sino una suerte de acto de contrición de España, donde se reconocía la injusticia de la guerra y se exigía la restitución de los daños causados:

Las Casas formulaba ocho principios que debían de servir de fundamento a la acción gubernamental: el reconocimiento del carácter injusto y tiránico de las guerras de la Conquista; la constatación de que la tenencia española de los reinos indios es una usurpación; las encomiendas y repartimientos son inicuos, intrínsecamente malignos; quienes los otorgan o se benefician de ellos se hallan en estado de pecado mortal; el rey no puede justificar en absoluto lo que se hizo en las Indias; todo el oro, la plata, las perlas y demás riquezas de ultramar han sido robados; se impone la restitución a los indios por el bien de la salvación de las almas españolas.<sup>302</sup>

Y, en verdad, de los 82 años de fray Bartolomé,<sup>303</sup> la mayoría los pasó unidos a la historia de las Indias: primero, en la niñez en las historias de aquellas tierras mágicas que despertarían la fantasía e imaginación de crío; luego, la proximidad con el niño indígena que le llevó su padre ¿sería entonces cuando se prepararía para saber mirar los ojos de los indígenas y descubrir que eran hermosos? Antes de los veinte años viviría las contradicciones de la invasión y evangelización de América como encomendero primero, luego como clérigo, hasta abandonarse a sí mismo en un interesante proceso de conversión que, finalmente, lo llevó a consagrar su vida en la defensa de los indios y, al final, a exigir la restitución y también, en un acto de contrición, a reconocer como error y arrepentirse de solicitar esclavos negros para aliviar la carga de los indios, porque aunque hubo ignorancia (hacia los negros) y buena voluntad (hacia los indios) “no estaba cierto” de que estas razones “lo excusasen ante el juicio divino”.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Lavallé, *Op. Cit.* p. 254

<sup>303</sup> El dominico vivió treinta y cinco años en América, de los cuales veintisiete los pasó en las Antillas y ocho en los territorios continentales de Nueva España, principalmente Nicaragua, Guatemala, Chiapas y algunos meses en Ciudad de México y Oaxaca.

<sup>304</sup> Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*. T. III.

### 3.2 El proyecto crítico-utópico: Entre *El Dorado* y la *Edad de Oro*.

Así como el ascetismo hunde sus raíces en tradiciones medievales, también las utopías, encuentran una fuente fructífera en las corrientes milenaristas y en los movimientos populares que anunciaban el tránsito a un nuevo orden social y político alrededor del siglo XIII. Estos movimientos no surgen, entonces, como simples discrepancias o herejías frente al dogma y a la Iglesia católica y no pugnaban sólo por la reforma interior de ésta; antes bien planteaban transformaciones de carácter práxico y radical que concretasen, *hic et nunc* en este mundo y no en el “más allá”, las promesas últimas contenidas en la religión.<sup>305</sup> No se trataba sólo de diferencias de fe y de prácticas religiosas en un sentido estrecho; sino de propuestas para cambiar el orden social y político del mundo acorde con algunos de los principios y de contenidos de carácter ético y social que históricamente se han tejido como una de las vetas latentes en el cristianismo, aquella que se contrapone a la “Biblia de reyes y tribunales” y constituye una vertiente más cercana al pueblo, la *Biblia pauperum*,<sup>306</sup> como la define Bloch.

A diferencia de las herejías y demás disidencias religiosas, como los valdenses, los cátaros, los calixtinos y, más tarde, los luteranos, el carácter revolucionario de los movimientos milenaristas reside en que en lugar de limitarse a atacar los dogmas y prácticas de la Iglesia Católica, arremeten contra el *mundo de la religión*, es decir, contra la religión en tanto que *parte* de la sociedad [...] Los milenaristas se inspiraron en la experiencia social

---

<sup>305</sup> Delhoyse, Yves y Georges Lapierre. (2008) *El incendio milenarista*. Logroño, editorial Pepitas de calabaza, p. 10.

<sup>306</sup> En la introducción a *El ateísmo en el cristianismo*, Bloch nos llama a distinguir entre la lectura de “la Biblia de los reyes y los tribunales” respecto a la *Biblia Pauperum*, la Biblia popular, donde hay un buen lenguaje de esclavos; no aquel lenguaje que se agacha y que asiente frente al Señor; sino aquel lenguaje que se resiste y que se rebela. Aquel lenguaje herético que, llevado a sus últimas consecuencias, puede ser una poderosa energía que pone todo el empeño de la esperanza humana en el cambio social, aquella que, en lugar de ver “hacia arriba” camina “hacia delante” y que se vuelve la crítica más dura contra la re-ligio como religación represiva, regresiva, contra lo superior, firmemente asentado arriba y se torna anticipación insatisfecha autocreadora, se radicaliza en una humanización de lo divino y se vuelve un “trascender sin Trascendencia”, un humanismo crítico. Bloch, Ernst (1983) *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid, Taurus, pp. 11-17.



reprimida, la que constituye el inconsciente de una sociedad: la suma de sus angustias y aspiraciones expresadas en sueños y mitos.<sup>307</sup>

Así, una de las particularidades más importantes de los proyectos milenaristas es que, a diferencia de la nostalgia y la evasión, «lanzan», por así decirlo, los anhelos y los mitos *hacia adelante*, con lo que estos últimos dejan de ser justamente, eso: mitos<sup>308</sup> y se convierten en proyectos utópicos, en proyecciones sociales que se abren como posibilidades de concreción y que potencian las fuerzas sociales de transformación, es por esto que el milenarismo es una fuente de resistencias y rebeliones y se encuentra muy relacionado a la religiosidad popular. Y es que el mesianismo, como bien nos señala Bloch, no se vincula a la nostalgia del *paraíso perdido*; sino que se orienta al futuro, hacia el *paraíso recuperado*.<sup>309</sup> Las esperanzas de salvación que se dirigían hacia un *más allá*, a una dimensión trascendente e intemporal, cobran ahora dimensiones históricas. Y, cuando la posibilidad de «revancha del imaginario sobre la realidad»<sup>310</sup> pasa de una dimensión de ensoñación a una dimensión histórica, la visión apocalíptica o mesiánica, se vincula a cierto grado de *función utópica*<sup>311</sup> y se carga, como una nube de tormenta, de posibilidades de cambios y resistencia, e incluso, en momentos de crisis profundas, en *praxis* y movimientos revolucionarios.

---

<sup>307</sup> *Ibidem*, pp. 10 y 11.

<sup>308</sup> El mito, nos señalan Delhoysie y Lapierre “es una representación trágica que se sitúa en un pasado atemporal y define la organización social del presente.” Sin embargo, las religiones monoteístas, afirman estos autores, “representan un compromiso entre mito e historia, entre el tiempo cíclico que domina aún la producción y el tiempo lineal en el que se enfrentan y recompensan los pueblos”. (*Op. Cit.* p. 16)

<sup>309</sup> Bloch, Ernst. (2006), *El principio esperanza*. T. 2, Madrid Trotta, pp. 332-384.

<sup>310</sup> Delhoysie y Lapierre. *Op. Cit.* p. 13

<sup>311</sup> La función utópica está fuertemente vinculada a la acción social, en la medida que, nos señala Ernst Bloch, es la *esperanza en acto, el optimismo militante, clarificado conscientemente y explicitado escientemente*: “la *función utópica positiva*; el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*. En este conocimiento labora, como afecto de la espera en la *ratio* y como *ratio* en el afecto de la espera, el complejo *docta spes*.” En otras palabras, la *función utópica*, es el momento social en que los impulsos, los anhelos y los deseos se hacen conscientes -como *esperanza docta*, es decir de manera afectiva/racional-, y encuentran un espacio en las condiciones objetivas para poder expresarse como acción social que se pone en marcha para concretar algo de ese constante «excedente utópico» que se encuentra presente en todos los ámbitos de la existencia humana: la religión, la ciencia, la técnica, el arte, la política. Bloch, Ernst (2004) *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid, Trotta, pp. 184-185.

Así, cuando el abad calabrés Gioacchino da Fiore,<sup>312</sup> en *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, planteaba las famosas «tres edades», parece hacer un paralelismo entre las tres figuras de la Trinidad y tres etapas histórico-concretas: la precedente, la de su propio tiempo y anuncia una tercera por venir:

La primera época fue la de la obediencia servil, la segunda la de la servidumbre filial, la tercera será la de la libertad... En la primera reinó el temor, en la segunda la fe y en la tercera lo hará el amor. La primera fue la era de los esclavos, la segunda es la de los hijos; la tercera será la de los amigos.<sup>313</sup>

Se refiere así, al esclavismo, la relación servil propia de la edad media y, finalmente, anuncia una nueva época donde parece desaparecer la tutela y las relaciones asimétricas de unos sobre otros, un reino de justicia y libertad. Cabe señalar la gran influencia de las obras de Fiore en el siglo XVI, cuando fueron impresas y difundidas. Sus ideas tuvieron un impacto profundo, principalmente en los frailes y misioneros franciscanos que vivieron la experiencia del *Nuevo Mundo*, como prueba del inminente *apocalipsis*.

Algunos dominicos vivieron estas expectativas milenaristas de manera un poco diferente, debido a que la influencia filosófica que los formaba en los estudios teológicos provenía, sobre todo, de grandes teólogos escolásticos como Tomás de Aquino o Alberto Magno, para quienes la fe estaba directamente conectada a la razón, el conocimiento y el estudio, de manera que la relación con la trascendencia y la anticipación escatológica eran mucho más intelectuales y proféticas que pasionales y apocalípticas.<sup>314</sup>

Esta distinción la aclara muy bien Martin Buber, cuando nos explica que:

... hay dos formas fundamentales de escatología: una profética, que hace depender la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en

---

<sup>312</sup> Se considera que Gioacchino de Fiore nació hacia 1130 en Calabria y murió en 1201 en Fiore.

<sup>313</sup> Citado por Delhoysie yLapierre, *Op. Cit.* p. 14

<sup>314</sup> Esta diferencia entre anticipación profética y apocalíptica tendrá mucho que ver en la definición de los programas y métodos de evangelización. Así, los franciscanos, apremiados por la inminencia del fin de los tiempos, del *apocalipsis*, se apuraban en bautizar y se pronunciaban a favor de la administración de este sacramento antes de la catequesis. Los dominicos, en cambio, en una línea más *profética*, insistían en la catequesis, la preparación y la aceptación de la doctrina católica previamente al bautismo. De aquí también su empeño en aprender, sistematizar y elaborar documentos doctrinales en lenguas indígenas.

condiciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre al que se dirija, y una apocalíptica, para la cual el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento: en todo caso se les puede revelar, “descubrir” anticipadamente lo inalterable, indicándoseles la función que les compete.<sup>315</sup>

Evidentemente la forma *profética* tiene dimensiones más intelectuales e históricas y da mayor fuerza y poder a los seres humanos como sujetos de transformación y cambio. La *apocalíptica*, en cambio, tiende a ser más mística, apasionada, determinista y pone más acento en las fuerzas divinas como móviles del cambio social. Como quiera que sea, no está de más aclarar que en la dimensión histórico-concreta, ambas corrientes se mezclan y aparecen reflejadas en múltiples matices, tanto en posturas teológicas de distintos personajes, como en diversas corrientes movilizadoras de proyectos utópicos o de rebeliones populares.

Por otra parte, recuperar la distinción también arroja luz sobre los procesos de evangelización del siglo XVI y los distintos proyectos que surgen: así, algunos dominicos en el siglo XVI y otros jesuitas en el XVII, se preocupaban mucho por poner en práctica experimentos sociales como el de *Cumaná* o la *Vera Paz*, primero, o las Misiones guaraníes, después; en tanto, algunos franciscanos, con un espíritu más apocalíptico, percibían como una urgencia inaplazable realizar bautismos masivos a los indios, ante la inminencia del juicio de Dios marcando el fin de los tiempos.

Ante las diferencias en estos dos extremos de estrategias misionales, me parece que fueron la escatología profética y el empeño en el fuerte vínculo entre fe y razón, aspectos favorables a la configuración de *utopías*, en el cabal sentido del término: un proyecto histórico-concreto de transformación hacia una sociedad ideal llevado al cabo por las acciones humanas, tal como lo pusieron en marcha Córdoba y Montesinos, primero, y luego Las Casas. De manera que, así como en el género literario podemos ubicar a Moro y Campanella como los primeros autores modernos del género utopista, en términos de

---

<sup>315</sup> Buber, Martin. (1987) *Caminos de utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios, pp. 20-21.

experimentos sociales *práxicos*, sería esta constelación de dominicos del siglo XVI la que representaría a los primeros *arquitectos sociales*, empeñados en llevar a la práctica sus proyecciones utópicas. Por otra parte, estos misioneros ameritan, con creces, un lugar en el panteón de los utopistas modernos, justo entre los utopistas clásicos del XVI (More y Campanella) y los socialistas utópicos del XIX (Saint-Simón, Fourier, Owen y Cabet).

Aquí, quizá valga la pena detenernos y explicar que el término *Utopía* surge precisamente en 1516, muy ligado sin duda, a la integración del Nuevo Mundo al mapa hasta entonces representado por los europeos, con la obra del mismo nombre de Thomas More. Y, aunque el género utópico, relacionado con la propuesta de una sociedad o estado ideal, se remonta a la propia historia política de los seres humanos; sí es en el Renacimiento cuando surgen los rasgos distintivos que separan las utopías antiguas de las modernas. Por una parte, es precisamente este momento cuando las utopías logran alcanzar “un grado de particularidad suficiente para dar lugar a la aparición de un género político literario de carácter específico.”<sup>316</sup> Por la otra, en lo que tiene que ver con su contribución a la acción política, en el pensamiento pre-moderno las utopías orientaban sus expectativas de cambio hacia una persona o una institución específica; mientras que las utopías modernas se plantean “una transformación radical del orden sociopolítico.”<sup>317</sup>

Por otra parte, es necesario reconocer que en los utopistas clásicos, particularmente en More, las utopías tienen aún un carácter lúdico o satírico, que se permiten la crítica del orden existente y la imaginación de una sociedad ideal, pero esta se queda justo ahí, en la isla lejana e imaginaria. Es innegable su carácter político, pero éste se orienta, sobre todo, a la crítica de carácter ético o moral e incluso estético. En este sentido, como lo han puntualizado diversos autores, no fueron casuales los cambios de nombre que Moro hizo a su obra que, originalmente se llamó *Nusquam* (del latín, “en ninguna parte”) y que fue cambiado por *Utopía* (del griego u-topos, “sin-lugar” o eu-topos, “el mejor lugar”). Con esta anfibología, Moro añadió a la crítica o sátira (puramente negativa), la dimensión ética (lo que debería ser) y expresó la riqueza política, en una dimensión crítico-práxica, que tendrían las utopías en el mundo moderno.

---

<sup>316</sup> Sierra, Ángela. (1987) *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona, Editorial Lerna, p. 20.

<sup>317</sup> Mannheim, Karl. (1987) *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.

Y fue, sin duda, la experiencia de lo que luego se llamaría América, la que se abriría como el espacio, no sólo físico, sino también imaginario y simbólico que impulsaría las utopías, tanto en el pensamiento como en la práctica. Esta indisoluble relación entre experiencia empírica e imaginación creativa se ve reflejada incluso en la cartografía de la época, en el *Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius de 1570 y en el mapamundi de Gerardus Mercator de 1569. (Figura 7) En estas representaciones cartográficas -globales y modernas-, nos encontramos también con que, además de integrar América en lo que serán las primeras representaciones de la globalización geográfica del mundo, se encuentran representadas también islas imaginarias o utópicas, como las *fortunatae insulae Brantani* (las islas de San Brandán).<sup>318</sup>

Estos primeros mapas nos muestran a qué grado a la experiencia del espacio, por primera vez global,<sup>319</sup> se unió también la imaginación creativa. Y es que el *Nuevo Mundo* añadió la dimensión de un *nuevo espacio* a aquella necesidad de un *nuevo tiempo*, así el *milenio*, una suerte de *ucronía* (no-tiempo o el mejor tiempo), devino *utopía* (sin-lugar o el mejor lugar). Además de que, a través de la peculiar y concreta «experiencia de la llegada» que implican los viajes y «descubrimientos», se tiende - por primera vez en la experiencia humana y en la construcción del tiempo y el espacio sociales-, un puente entre lo real-inmediato o fáctico y lo *real-posible* a partir del «milagro de la lejanía» o lo esperado y lo *real*, el «hallazgo», lo efectivamente encontrado.<sup>320</sup>

En la realización de las utopías geográficas nos encontramos con un fenómeno que falta en todas las otras: el fenómeno de la llegada [...] Y esta es la razón por la que las épocas de los descubrimientos, desde Alejandro hasta Colón, han prestado a las utopías sociales una aportación tan homogénea; una aportación que va más allá de la fábula con que se revisten. En suma, por tanto; el quehacer de las esperanzas humanas posee su propio horizonte en el

---

<sup>318</sup> Bloch, Ernst. (2006) *Op. Cit.* p. 352. San Brandán fue un personaje histórico, ubicado alrededor de los siglos V y VI, la historia de su viaje en busca del Paraíso se popularizó en Europa en el siglo XII

<sup>319</sup> Es en este contexto en el que el término «global» toma el sentido en el que lo utilizamos en la actualidad: Procedente del latín *globus*, el vocablo estuvo en primer lugar al servicio de la lengua militar para designar al «pelotón» o, según los términos de la Enciclopedia de d'Alembert y Diderot, «orden circular en el que se colocaba una legión romana cuando la rodeaba el enemigo». Mattelart, Armand. (2000) *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Barcelona, Paidós.

<sup>320</sup> Bloch, Ernst (2006), *Op. Cit.* pp. 337-338.

horizonte de los grandes viajes de descubrimiento; la tierra, es verdad se ha hecho bastante conocida, pero el Dorado, que tanto Jasón como Colón buscaron, no ha sido aún encontrado.<sup>321</sup>

Así, desde el primer momento, aún sin saber que las *Indias Occidentales* sería un nuevo continente, este *Nuevo Mundo* permite proyectar las coordenadas básicas de las utopías: nuevo espacio y nuevo tiempo.<sup>322</sup> Y en la relación que los europeos construyeron con las *Nuevas Ínsulas*, nos encontramos con que lo que se privilegia principalmente es, precisamente, la proyección de sus mitos, de sus propios sueños y anhelos. Pero también y, aunque con los límites de la propia época, en la medida en que la utopía misma implica la relación con lo nuevo, con lo diferente, con los *otro que ser*,<sup>323</sup> se comienzan a vislumbrar también esbozos de posibilidades de nuevas relaciones con las otras culturas, con los otros seres humanos y con la otra naturaleza, más allá de las formas hegemónicas “desde arriba”.

Tendremos, así por una parte, la imposición de los imaginarios europeos en las Indias, que tienen que ver con lo que el historiador Edmundo O’Gorman llamó «la invención de América», su aparición histórica como “el resultado de una invención del pensamiento occidental y no (...) un descubrimiento meramente físico, realizado además por casualidad”.<sup>324</sup>

Las islas, las plantas, los animales, los "indios" (de la "India", asiáticos entonces) eran todos una "constatación" de algo conocido de antemano, una especie de experiencia estética, aunque no explorada todavía: el Asia.<sup>325</sup>

---

<sup>321</sup> Bloch, Ernst. (2006), *El principio esperanza*. T. 2, Madrid Trotta, p. 339

<sup>322</sup> Ainsa, Fernando. (1992) *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>323</sup> La utopía representa la posibilidad de una crítica ética que va mucho más allá de un territorio o un lugar susceptible de ser alcanzado o conquistado. En la medida en que es un proyecto, las utopías tienden a lo otro, más allá de lo inmediato e implican, por lo tanto, una suerte de apertura existencial hacia la vida, el tiempo, los otros, incluso hacia uno mismo como un misterio aún-no develado. Por lo tanto los otros, en su distancia respecto a la identidad del yo, son de alguna manera utópicos. Esta relación entre utopía y subjetividades está planteada de una manera muy interesante en el trabajo de Emmanuel Lévinas. (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre las exterioridad*. Salamanca, Sígueme y (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

<sup>324</sup> O’Gorman, Edmundo. (1984). *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>325</sup> Dussel, Enrique. (1994) *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA, pp. 26 y 27.

Y es justo en esta lógica de la *mismidad*, como la definirá Enrique Dussel, en que se conducirán las expectativas imperiales europeas en su doble potestad de la espada y la cruz que, a la vez que “encontraban” o “descubrían” tierras, materias primas y fuerza de trabajo, de paso, salvaban “almas” y “civilizaban bárbaros”. Sin embargo, como han analizado varios latinoamericanistas, éstas últimas no fueron confrontadas como una auténtica alteridad; sino sólo como el reflejo y la afirmación de la *mismidad* europea: el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo reconocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto".<sup>326</sup> La invasión de las Indias es, por otra parte, el proceso originario de la subjetividad moderna, la experiencia originaria de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador.<sup>327</sup>

En este contexto, la corriente crítico-utópica se ubica como la primera resistencia y conciencia crítica, junto con los propios indios, frente a esta tendencia imperial y colonial que inauguraba históricamente la época capitalista moderna. Así, el *novum* de los territorios recién descubiertos tomaba un doble significado: nuevo, pequeño, inmaduro, menor de edad; o lo que está delante, el porvenir, la posibilidad de romper con lo viejo. No es casual que estas “lecturas” antagónicas de la novedad fuesen también los argumentos de los soldados y teóricos del imperio, como Ginés de Sepúlveda; frente a los utópicos como Córdoba, Montesinos o Bartolomé de Las Casas. Y es que, en lo que representó aquella gran transición histórica o giro epocal, se cernían múltiples posibilidades y potencialidades de cambio -tanto de carácter material, tecnológico y estructural; como de carácter cultural, intelectual y subjetivo-, que no sólo permitían; sino que exigían el surgimiento de distintos proyectos socio-políticos que apostaban en la construcción de nuevas formas de mundo, con diferentes temporalidades, formas de ser y de hacer, distintas formas de configurar identidades y relaciones con la alteridad. En palabras de Bloch, el contexto del Renacimiento representa un período de efervescencia extraordinario en el que:

Más claramente que en ningún otro momento histórico se da [...] el primer tránsito de la sociedad feudal a la moderna burguesa, puesta en marcha y esperanza, todavía-no-conciencia como presentimiento consciente. Las

---

<sup>326</sup> Dussel, Enrique. (1994) *Op. Cit*, p. 31.

<sup>327</sup> *Ibidem* pp. 11-12.

palabras *incipit vita nova*, designaban entonces, también psíquicamente, la calidad de aurora de esta época; surgía el empresario todavía progresivo, y con él el sentimiento de la individualidad; la conciencia de la nación se dibujaba en el horizonte; la individuación y la perspectiva se vierten en el sentimiento de la naturaleza y la visión del paisaje; las tierras lejanas se abren y ofrecen nuevos continentes; el firmamento mismo salta en pedazos y deja que la mirada se dirija al infinito. Todos los testimonios de tránsito de los siglos XV y XVI nos hablan de un poderosísimo preconsciente, de un preconsciente que salvaba espacios, que se lanzaba más allá de los límites marcados por las columnas de Hércules.<sup>328</sup>

Son muchos los imaginarios que caben en estos momentos de cambio histórico, de apertura de la temporalidad hacia múltiples posibilidades que se encuentran en juego y, en muchos casos, también en confrontación. En este sentido, son tan cercanos como opuestos los imaginarios de la *Edad de Oro* (con connotaciones ético-políticas), en las que algunos frailes evangelizadores ubicaron las nuevas tierras; respecto a *El Dorado* (con connotaciones crematísticas), en el que empeñaron su ambición navegantes, hidalgos, «adelantados» y aventureros. Por supuesto, estas tendencias, al mismo tiempo que se contraponen, se complementan: “Los primeros pasos del hombre occidental en la aventura americana oscilan de forma contradictoria entre estos dos extremos en los que el oro es, al mismo tiempo, el botín y el prodigio”.<sup>329</sup>

La invasión europea representó, en muchos sentidos y tal como lo describió Las Casas, la destrucción de lo que los propios europeos llamaron Indias occidentales, borrando muchos de los rasgos de particularidad de los pueblos que habitaban estas tierras bajo el nuevo gentilicio que les asignaron los invasores: *indios*, al tiempo que condenaban a la mayoría de sobrevivientes y a su descendencia a la servidumbre y el sometimiento.

En este contexto, es indudable que fueron las condiciones históricas del siglo XVI las que marcaron el hito entre el utopismo antiguo (abstracto) y el utopismo moderno (práxico); si

---

<sup>328</sup> Bloch, Ernst. (2004) *Op. Cit.* pp. 152 - 153.

<sup>329</sup> Ainsa, Fernando (1992). *De la edad de oro al Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 81.



no aún con plena conciencia; al menos sí con la intuición de que se puede hacer del mundo aquello que denomina Bloch un *laboratorium possibilis salutis*<sup>330</sup> en el que se transita de los mitos y deseos de retorno al paraíso perdido hacia la proyección utópico-concreta (práctica) de construcción de una sociedad mejor. Es desde esta perspectiva y, a pesar de los límites de una época marcada profundamente por una figura del mundo donde la fuente y horizonte de sentido es la religión católica, que la corriente crítico utópica, alcanza a vislumbrar con una suerte de intuición anticipadora, tanto en la teoría como en la práctica que:

... sólo el hombre puede restablecer el “orden divino” que él mismo ha violado. De ahí su intervención a través de un discurso utópico racional y estructurado, por el cual pretende recuperar la paz y la armonía perdidas y asegurar una intervención profunda y radical del ser humano en la historia. El Paraíso de origen divino, una vez destruido, debe sustituirse por el orden de la utopía, si no quiere transformarse en infierno. La Arcadia natural debe ceder su espacio a la “ciudad-ideal” proyectada por los hombres.

La utopía supone, pues, la obra deliberada y la continuación por parte del hombre de una creación a la que ya no le basta su origen divino (Paraíso), natural (Arcadia) o resultado de una evolución fija y predeterminada, por no decir “cosmogónica” de la historia (Edad de Oro). El ser humano interviene en el proceso histórico y, a través del proyecto utópico, “juega a ser Dios.”<sup>331</sup>

Es en esta primera etapa de la evangelización en las Indias, al encarar un exotismo radical, que algunos misioneros empeñaron su convicción en la búsqueda y experimentación de nuevas formas de evangelización, aprendieron las lenguas de los indios y se fueron a vivir entre ellos. Por otra parte, de esta experiencia práctica surgió un proyecto político que, a la vez que estructuraba una defensa de los habitantes de las nuevas tierras en términos jurídicos; iba también articulando un discurso utópico que planteaba la transformación práctica del mundo para la realización de la comunidad cristiana en la tierra, incluida también la comunidad de bienes.

---

<sup>330</sup> Laboratorio de posible salvación.

<sup>331</sup> Ainsa, Fernando. (1992) *Op. Cit.* p. 133.

La crítica inaugurada por el sermón de Antón de Montesinos, aquel domingo de Adviento de 1511 en La Española se ratificaría al poco tiempo, mediante una carta firmada por dominicos y franciscanos a los gobernadores de los reinos de Castilla y León, cardenales Cisneros y Adriano, donde los frailes amenazaban con abandonar la misión y volverse a Europa si no se mejoraba el trato a los indios que, según relatan, están prácticamente siendo exterminados:

...en la Española, antes tan poblada que sus habitantes se comparaban con la yerba del campo, ahora se contarán sólo diez o doce mil hombres y mujeres... más castigados que los israelitas entre los egipcios y los mártires en las persecuciones...<sup>332</sup>

Esta carta expresa no sólo preocupación, incluso desesperación, por la situación en la isla ante la que los religiosos pugnan por un cambio radical en la organización social y comienzan a perfilar las líneas de un proyecto de evangelización pacífica, sin presencia de soldados y colonos españoles, unos años después se experimentará por primera vez en Cumaná y luego en el proyecto lascasiano de la *Vera Paz* en Guatemala. Pero ya en esta carta, los religiosos recomendaban:

...colóquense en pueblos de cristianos o de indios solos; no sirvan a nadie, ni siquiera al rey, no se les imponga más trabajo que el que ellos quieran tomarse voluntariamente para su sustento o para su recreo; cuidan sólo de su vida o sus miembros fatigados descansen, permítaseles respirar y cuidar de la propagación natural. Este sistema podrá no convenirnos a nosotros; pero es necesario; porque ellos se encuentran en necesidad extrema [...] para informar enteramente a los Reverendísimos gobernadores, les ruegan den absoluta fe al joven clérigo Bartolomé de Las Casas, que ya fue a informar una vez a favor de los indios y vuelve por segunda vez a entenderse con las autoridades.<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> Carta de dominicos y franciscanos a los Cardenales Cisneros y Adriano, tomada de Alonso Getino, Luis, O.P. (1945). *Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La carta está firmada por diez dominicos, encabezados por el Provincial, fray Pedro de Córdoba y por trece franciscanos.

<sup>333</sup> Ídem.

Recuperar esta doble dimensión, teórica y práctica, generada por la crítica de un grupo de misioneros ante lo que el propio Las Casas nominaría como *hecatombe*<sup>334</sup> de los indios, es un dato fundamental para la historia de las utopías modernas, ya que la primera evangelización y la etapa que se conoce como Iglesia primitiva en América, no fueron ajenas a la importante disyuntiva del Renacimiento entre utopismo y realismo político. La iglesia americana también se construye en dos vertientes: la concepción de la religión como *instrumentum regni* y un mesianismo religioso popular.

Y es que, aunque se reconocen las bases del pensamiento político moderno en el Renacimiento, este honor se concentra en la vertiente humanista de la *real politik*, magistralmente representada por Machiavelli; sin embargo no se hace justicia al humanismo cívico renacentista que presentó como vía alternativa de modernización de la política a un republicanismo comunitario como el de la *Republica del Popolo* de Savonarola. Esta vertiente es caracterizada, desde mi punto de vista de manera errónea, como arcaizante, medieval o premoderna y, me parece que, por el contrario, el humanismo cívico cristiano, propone también una nueva temporalidad que rompe con la idea providencialista de la historia medieval, aunque tampoco es lineal y progresista como la propuesta hegemónica capitalista; sino mesiánica y anticipadora de un *Summum Bonum*,<sup>335</sup> pero que no está “fuera” en “otro mundo”, sino en el futuro, como anticipación utópica.

---

<sup>334</sup> El uso del término *hecatombe* por Las Casas implica una acusación crítica sobre los europeos en sus métodos de “conquista” y “pacificación”. Hecatombe es un término religioso que implica sacrificio o inmolación. En este caso al dios al que se sometía la codicia de los conquistadores: el dinero. La población americana decreció de 80 millones de habitantes en 1500 a apenas 10 millones en medio siglo. En el caso de México, la población pasó de 25 millones a principios del siglo XVI a solamente un millón en 1600. Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI, 1987.

<sup>335</sup> Las utopías necesitan de una dimensión “trascendente” que supere críticamente lo inmediato, aunque esta trascendencia, en su forma secularizada, se ubica hacia delante, “ante nosotros”, en un futuro posible históricamente; a diferencia de la idea religiosa de la trascendencia que se ubica “sobre nosotros”. En este sentido, la función utópica, señala Bloch es “la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar, una función trascendente sin trascendencia”. Bloch, Ernst. (2004) *Op.Cit.*

### 3.3 Del “descubrimiento” del Mismo al encuentro con el Otro. Utopías y subjetividad.

De acuerdo con lo expuesto, podemos decir que el discurso crítico-utópico de los misioneros dominicos representa, por una parte, esa intuición o, en palabras de Bloch, *preconciencia* anticipadora que, a partir de principios como la compasión y la sensibilidad, permiten una apertura utópica, no sólo al tiempo y al espacio; sino respecto a la propia alteridad – ubicar al otro como utopía-. En este tenor, cabe decir que también hay una suerte de “descentramiento” o trastocamiento en la construcción de la propia subjetividad, una interiorización de la utopía, de ese sin-lugar; no-lugar o más-allá-que-el lugar, que impone otras formas de *ser* y de *hacer* ante la experiencia del Otro.

Esto no nos impide, por otra parte, reconocer los límites históricos que les imponía el mundo de su época, donde los *principios ontológicos*, los *supuestos epistémicos* y las *adhesiones valorativas*, en fin, la *figura del mundo*<sup>336</sup> y el universo de sentido que instituye el orden simbólico de la sociedad, está sometido a los principios de la religión católica, no sólo como *religión verdadera*; sino como *f fuente* misma de la *Verdad*. Y estas coordenadas de sentido no son puestas, en momento alguno, en duda.

Y, son precisamente estos límites históricos, como señalan algunos autores contemporáneos, por los que estos frailes del siglo XVI no llegan a proponer una teología de liberación *strictu sensu*,<sup>337</sup> aunque si queremos ser justos, habría que reconocer que sí fue una teología de la libertad<sup>338</sup> que hunde sus raíces en el origen mismo de América de donde surge una corriente crítica constante, que ha corrido por varias vertientes a lo largo de más de cinco siglos.

A partir de la íntima relación entre historia y utopía, entre realidad inmediata y realidad posible, podemos considerar al utopismo del siglo XVI como un gran momento de síntesis histórica y de sistematización filosófica, ambos, producto de la confluencia de varias tradiciones culturales y, sobre todo, de experiencias novísimas y radicales, no sólo en las concepciones y representaciones del mundo; sino en el contacto con el otro y con lo otro, con otros seres humanos y con otra naturaleza. En este sentido, el profetismo y el utopismo

---

<sup>336</sup> Villoro, Luis. *Op Cit.*

<sup>337</sup> Dri, Rubén (1990) *Op. Cit.* pp. 119-122.

<sup>338</sup> Mires Fernando. (2006a) *Op. Cit.* p. 178.

del siglo XVI, no corresponden tanto -como algunos autores suelen afirmar-, a una reminiscencia medieval o a un intento por “volver al pasado”, como a la necesidad de explicar las nuevas coordenadas del tiempo y del espacio a partir de los recursos culturales y epistémicos con los que contaban.

En este sentido, es patente el sentimiento de “un nuevo comienzo” y, dada la novísima experiencia que representaba la evangelización de América, los misioneros vuelven también sobre los textos de los padres de la iglesia y las experiencias de las primeras comunidades cristianas, donde, por cierto, era uno de los principios fundamentales la comunidad de bienes. Muchos misioneros consideraban aquel momento fundacional como el más cercano; no en tiempo, sino en circunstancias, respecto a las nuevas condiciones americanas, por dos razones fundamentales: la absoluta novedad que representaba para ambas poblaciones la fe cristiana, por una parte; y el gran número de personas que debían ser convertidas, por la otra.<sup>339</sup> Cabe recordar que el antecedente más próximo de evangelización, en términos de tiempo histórico, se ubica en los movimientos heréticos del siglo XIII y esta experiencia, a consideración de los misioneros de la corriente crítico-utópica, no tiene nada en común con las condiciones de los pueblos originarios de las Indias.

Por otra parte, para los utópicos no se trataba estrictamente de un problema de catequesis y doctrina; sino que implicaba una dimensión política y social, se vinculaba también a la necesidad de renovar una idea de mundo y de comunidad política ante la existencia de una nueva tierra que también abría nuevos espacios y posibilidades, que cimbraba el orden establecido y reconfiguraba la representación del «*orbis terrarum*» -la masa tricontinental (Asia, África y Europa) -que hasta ese momento era el mundo.<sup>340</sup>

Con la integración del *Mundus Novus* se produjo una especie de conclusión o completud, la globalización del espacio geográfico, y ésta, a su vez, alentó las expectativas de

---

<sup>339</sup> Pita Moreda, María Teresa. (1991) *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, p. 85

<sup>340</sup> No está por demás señalar que al principio se insistió en representar a América como isla y no como continente; tal como lo plantea Fernando Ainsa, “*un concepto renacentista está en juego (...) para los primeros navegantes, continentes eran sólo aquellas tierras dentro del orbis terrarum –Europa y el mediterráneo. Continente tenía entonces una acepción exclusivamente cultural e histórica, no geográfica*”. Ainsa, Fernando. *Los buscadores de la utopía*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1977, p. 179.

terminación de los tiempos, la llegada del *eschaton*<sup>341</sup> –en este sentido la utopía devino también sentimiento de ucronía-, así las expectativas escatológicas y apocalípticas del *cinquecento*, fueron intentos de respuesta a la reconstrucción de la relación espacio/tiempo: «... el mundo apenas ampliado y conocido en su completud suscita el ansia del fin y sólo alargando (también ilusoriamente) los confines se logra huir al sentido de finitud y conclusión».<sup>342</sup>

Efectivamente, la experiencia americana conjuró el «*mare tenebrosum*», la zona del caos, para abrir el *mare liberum*<sup>343</sup> a las comunicaciones y al comercio, es éste el momento de la conformación del sistema-mundo o la “globalización” geográfica que dará lugar al esquema civilizatorio del capitalismo en sus dimensiones planetarias. Por otra parte, el *exotismo* radical de lo que a la postre sería América, representaría el lugar donde cabrían todos los colores del imaginario europeo: que van de los extremos donde se sitúa el paraíso hasta aquellos que albergan los límites de lo demoníaco, por otra parte, el nuevo territorio será lugar propicio para la acumulación originaria de capital; aunque para algunos representaría también la oportunidad de actuar sobre el mundo y sobre la historia, de experimentar modelos utópicos. Con la integración del “nuevo mundo”, las utopías que antes eran lugares recónditos o imaginarios, los cuales se podrían *descubrir*, se convirtieron en lugares por *construir*. De los mitos de la antigüedad y la sorpresa ante lo desconocido se pasa al papel activo del ser humano en la construcción de utopías. Esto implica, como se ha señalado, una nueva percepción del tiempo y una construcción diferente en la vivencia de la temporalidad.

Esta reconfiguración del tiempo y el espacio, del mundo, como construcción social y política, explica también la disposición anímica contradictoria y extrema frente a lo absolutamente nuevo o absolutamente otro, que puede ser lo mismo una promesa de plenitud que una amenaza que lleve a la destrucción, como bien apunta Bloch:

---

<sup>341</sup> El fin de los tiempos o el juicio final.

<sup>342</sup> Prospero, Adriano. (1993) “I limiti dello spazio e quelli del tempo. La scoperta dell’ America nel profetismo apocalitico italiano del ‘500”. En *Espacio geográfico. Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española*. Universidad de Extremadura, Cáceres. pp. 47-57.

<sup>343</sup> Así se titula, por cierto, un tratado de 1609 del pensador holandés Hugo Grocio, en el cual recoge críticamente ideas sobre el *ius communicationis* y el *ius commercii* de fray Francisco de Vitoria. (Sobre la influencia de las ideas de Vitoria en Grocio y en otros autores clave en el pensamiento político moderno, se puede consultar Hernández, Martín, Ramón, O.P. (1998) *Op.cit.*

Un punto que llama la atención es que el miedo se halla muy próximo a la dicha. Los griegos situaban sus lugares imaginados llenos de dicha en la proximidad de lugares colmados de horror. A la vera de praderas aromáticas acecha toda clase de monstruos [...] más allá de las columnas de Hércules se encuentra el terrible *mare coagulatum* [...] la leyenda de un océano occidental imposible de surcar se mantuvo en pie durante siglos, incluso durante milenios [...] La astucia púnica echó mano, más bien de un arquetipo astral viejísimo y se aplicó a él: en el Occidente, allí donde el sol se pone, mora la muerte. Allí se encuentra el averno, el Gólgota pagano, allí termina el dios del sol: el mito babilónico habla de una «prisión del sol en el mar de las tinieblas».<sup>344</sup>

Sin embargo, continua también Bloch, en el mundo cristiano, este mito astral se une también a la luminosidad de las Hespérides. Si el *mare tenebrosum* era inaccesible era precisamente porque resguardaba el paraíso terrenal, así, para los Padres de la Iglesia:

... el horror ante el Atlántico [...] se hallaba en conexión con la espada del Arcángel. Este impedía, sin duda, el acceso al Edén, pero no, sin embargo, la aproximación a él. Clemente de Alejandría (*Stromata*, V) es el primero que pone en relación la masa de las algas y las tinieblas con la prohibición de entrar en el paraíso terrenal, que, para él se hallaba en la parte meridional de la tierra.<sup>345</sup>

En fin, todo este legado que tejía los imaginarios simbólicos y las identidades europeas, alimentó los dos extremos en los que los recién llegados podían plantarse frente a esta nueva y absoluta alteridad: o se trata de lo bueno, lo paradisiaco, o bien se trata de lo pagano, lo malo, lo demoníaco. Y, como hemos visto, estas percepciones y temores, estaban atravesados por los anhelos y las ambiciones, ya fuera la de recuperar o recrear la Edad de Oro o el paraíso perdido: o bien la de hallar el Dorado y sus tesoros; en suma, se trataba de encontrar algún tipo de riqueza, ya fuera espiritual o material, en un contexto donde Europa misma quedaba ya muy estrecha para el cúmulo de impulsos desiderativos de la época. En este sentido, la globalización del mundo que tuvo lugar en el siglo XVI es

---

<sup>344</sup> Bloch, Ernst. (2006), *El principio esperanza*. T. 2, *Op. Cit.*, pp. 343-344.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 347.

quizá el hecho histórico más significativo para detonar la *función utópica* moderna, que permite una relación e interacción entre *latencia* -expectativas, anhelos y deseos utópicos-, y *tendencia* -condiciones y posibilidades objetivas que permiten la transformación del mundo-. Por su parte, las experiencias misioneras representan los primeros ensayos de utopías sociales donde el cambio histórico se perfila desde el actuar humano, independientemente de que las motivaciones fueran de carácter religioso.

Y, más allá de que los primeros intentos de evangelización pacífica, sin presencia de españoles, fracasaran (Cumaná 1524-1526 y la *Vera Paz* 1537-1547), es significativo que las zonas que evangelizaron los dominicos, particularmente los influenciados por las ideas de la corriente antillana de Córdoba y Montesinos, sean aquellas donde, hasta hoy en día, se conservan más lenguas indígenas. Por otra parte, fue precisamente en estas zonas donde también se organizaron proyectos productivos muy interesantes, como sucedió con la producción de la grana cochinilla, que se consolidó como la actividad económica más importante durante un largo período en Oaxaca e incluso se extendió a otros obispos dominicos, como el de Puebla y Tlaxcala.

Los frailes, además de aprender y perfeccionar, junto con los indígenas, la producción del colorante natural, introdujeron moreras para el cultivo de gusanos de seda para, en conjunto, apuntalar económicamente a estas regiones en el emergente mercado textil internacional, con un impacto tan fuerte que, en cierto momento la grana cochinilla “fue el segundo producto de exportación en la Nueva España, sólo después de los minerales preciosos. Fue, además, la fuente más importante de riqueza del actual estado de Oaxaca en el período colonial, y la causa de que no se fomentara la práctica minera.”<sup>346</sup> Así, en el último tercio del siglo XVI, comenta fray Francisco de Burgoa sobre la región chontal del obispado de San Hipólito de Oaxaca:

El día de hoy es esta nación la más descansada y rica que tiene esta Provincia, porque les enseñaron los religiosos a sembrar las nopaleras de grana o cochinilla y se da con tanta abundancia que entra a millares la plata acuñada en estos pueblos y se visten todos en trajes de españoles, con tanta gala, que

---

<sup>346</sup> Coll-Hurtado, Atlántida. (1998) “Oaxaca. Geografía histórica de la grana cochinilla.” En *Revista Investigaciones Geográficas*. 998, n.36, pp.71-82.



algunos rozan sedas y se sirven de plata, y son tan trascendidos que con sus cosechas usan de algunas habilidades que trascienden a las de muchos españoles, andan todos a caballo con muy buenas sillas y aderezos y por la golosina del fruto [de la grana] les llevan los mercaderes los géneros de ropa a sus casas, y ellos y ellas andan tan lucidos y bien tratados que exceden en la gala generalmente a otras naciones y han pasado de un extremo a otro, son grandes tiradores de escopeta...<sup>347</sup>

Obviamente al ser una actividad lucrativa, pronto lo que fueron formas de organización comunitaria se vieron asediadas y sometidas a la codicia de encomenderos, alcaldes mayores y funcionarios de la corona. Aunque también hubo procesos de rebelión y resistencia durante los siglos XVII y XVIII. Así, Clavijero relata que durante una rebelión campesina de grana en Huejotzingo, los indios talaron todos los nopales y se negaron a volver a trabajar en esta actividad.<sup>348</sup>

De lo que no cabe duda, es que los empeños de evangelización, las experiencias de vida y trabajo, entre los indios, así como el aprendizaje de sus lenguas -que también implicaba aprender de su construcción cultural y simbólica del mundo-, forjaron formas de subjetividad con cierto grado de apertura frente al otro en algunos misioneros, que implican modos de relación totalmente diferentes a los que establecieron con los indios los frailes conventuales y ascéticos; los teólogos y juristas; y, por supuesto, los conquistadores y encomenderos.

En primer lugar, en esta disposición de apertura frente a los indios, su empeño en evangelizarlos en sus propias lenguas e irse a vivir con ellos, podemos ubicar a algunos personajes como los primeros antropólogos de la diferencia. Así, la experiencia de los misioneros representa el testimonio –junto con las pocas fuentes indígenas que fueron preservadas- de recuperar algunas miradas de la historia de los pueblos originarios. En este sentido, fue notable el empeño de algunos frailes mendicantes en la preservación de las lenguas y la cultura cotidiana de las comunidades: fray Domingo de la Anunciación hacía

---

<sup>347</sup> Fray Francisco de Burgoa, “Geográfica descripción”, citado por Dahlgren, Barbro. (1990), *La grana cochinilla*. México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 19.

<sup>348</sup> Citado por Coll-Hurtado. *Op. Cit.*

traducir su sermón y luego lo memorizaba para predicar a la comunidad; por su parte Bernardino de Sahagún, Alonso de Borja, Benito Fernández, Bernardino de Alburquerque y Pedro de Feria, sólo por mencionar algunos, aprendieron y escribieron gramáticas en lenguas indígenas.

Por otra parte, también en esta apertura, hay una crítica de la historia y legitimidad de la conquista que reivindica a los vencidos, es decir, a los otros. En este sentido, es paradigmática la labor del utópico Las Casas que, además de hacer innumerables gestiones, escribió cientos de páginas -como lo mostraría de manera ejemplar en su *Apologética historia sumaria*<sup>349</sup> para debatir con Sepúlveda-, que, en su afán por demostrar la condición humana y la plena capacidad de los indios, explica la organización social y política, la cultura y las costumbres de los pueblos hasta entonces conocidos en el Nuevo Mundo, en lo que ha sido reconocido por autores contemporáneos por un interesante y exhaustivo ejercicio de etnología comparada.

Por otra parte, el mismo Las Casas, en su prólogo a la *Historia de las Indias*<sup>350</sup>, reflexiona sobre las diversas causas o motivaciones para escribir historia y menciona tres: i) el deseo de fama y de gloria; ii) el interés por servir y agrandar a los príncipes; iii) el apego a la verdad: “conociendo que por las cosas que por sus propios ojos vieron y en que se hallaron presentes, no son así declaradas ni sentidas como la integridad de la verdad contiene”<sup>351</sup>. Evidentemente, el interés lascasiano se adscribe a la tercera razón, la del apego a la “verdad”, pensando seguramente en otras historias, como la de su antagonista principal Gonzalo Fernández de Oviedo.

Es claro que el concepto de *verdad* al que se refiere Las Casas, no es el positivista; sino el que se refiere a una construcción histórica no sólo *lógica*, sino también *ética*, en la medida en que implica un *punto de vista*, por lo tanto una posición que involucra formas de poder y posicionamientos políticos. Se trata de una posición historiográfica que comprende tanto la

---

<sup>349</sup> Simplemente en la *Apologética* escribe doscientos sesenta capítulos con datos que hoy llamaríamos etnográficos, orientados a mostrar el orden social y político de comunidades indias.

<sup>350</sup> Esta obra fue publicada hasta el siglo XIX y constituye el testamento de Las Casas quien, en carta fechada en noviembre de 1559, lega el documento a los dominicos del convento de San Gregorio y pide no se publique antes de cuarenta años. Habrían de pasar más de trescientos para que fuese publicada por primera vez.

<sup>351</sup> Las Casas, Bartolomé. (1951) *Historia de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.

*veracidad* y facticidad de los hechos que *se enuncian*; como la *verdad* en una dimensión ético-política, que nos pone en un lugar y una perspectiva que recoge *visiones* o *perspectivas* de la historia humana que recogen *versiones* de la historia que pueden ser al mismo tiempo veraces y diametralmente opuestas, porque, incluso hay *actores* que no tienen la posibilidad de enunciar. En este caso, es muy claro Las Casas, cuando se ocupa y preocupa de que la experiencia de los derrotados no se pierda en el olvido, la función de *narrar* y *recordar* como *responsabilidad histórica*:

... la utilidad común, espiritual y temporal, que podrá resultar para todas estas infinitas gentes, si quizá no son acabados primero y antes de que esta historia del todo se escriba...<sup>352</sup>

Resulta claro y muy enriquecedor el legado lascasiano sobre la verdad histórica que no es considerada por el fraile sevillano como puramente teórica o epistémica; sino como una preocupación ético-política. Se trata de un planteamiento muy parecido al que desarrollará Walter Benjamin en el siglo XX -ante la barbarie del fascismo-, los dos autores, ante la aniquilación que involucra la guerra, apelan a la *responsabilidad histórica*, que consiste en atribuir a la memoria competencias que normalmente se atribuyen al logos.<sup>353</sup>

Estas posiciones implican un *des-centramiento* del *Yo*, tanto individual como colectivo, implica la capacidad de abrirse a una crítica que se puede volver incluso contra la propia identidad y la propia cultura. Esta forma de subjetivación y relación con el otro marca también la defensa de los derechos y el reconocimiento de los indios presente, tanto en el discurso lascasiano como en la defensa que el utopista Garcés hace en la carta dirigida al Papa Paulo III. En la misiva, el obispo de Tlaxcala, no se conforma sólo con dar fe de la plenitud del ser y de las capacidades y habilidades de los indios; sino que, aún más, contrasta estos atributos de personas que él considera dignas de un proyecto social de renovación; frente a los españoles, a los que considera disminuidos en su humanidad, sobre todo por la codicia y la ambición, sentimientos y disposiciones anímicas que los frailes utópicos perciben como signos de un tiempo de decadencia. En su carta, Garcés al narrar

---

<sup>352</sup> *Ídem.*

<sup>353</sup> Mate, Reyes (2007). “¿Existe una responsabilidad histórica?”, en Mate (ed) *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona, Paidós, pp. 354-372.

experiencias con los niños indígenas,<sup>354</sup> incluso los describe superiores a los propios españoles:

No son vicingleros; ni pendencieros; no son pleitistas ni alborotadores ni díscolos; ni soberbios ni insolentes. Son tranquilos, tímidos disciplinados; obedientes sobremanera con los maestros, con sus compañeros son deferentes. Nada chismosos ni mordaces ni injuriosos, están, en suma, libres de los vicios en que los chiquillos de nuestra tierra abundan. Hasta donde esa edad lo permite, son en alto grado propensos a la liberalidad. No importa que des a uno o a varios, porque lo dado a uno cuidan que se reparta entre todos.<sup>355</sup>

Garcés, al igual que Las Casas, apela a la crítica histórica y a considerar el cambio social y cultural en todos los pueblos del mundo, también se pone delante un espejo que ya no sólo sirve para afirmar la propia imagen de *civilización*; sino una suerte de contra-espejo que lo lleva a identificar la propia *barbarie* de los europeos:

Barbarie e idolatría les echamos en cara, como si los padres de los que sacamos origen hubieran sido mejores. [...]

Si la tan inculta España y tan cubierta por abrojos de errores, antes de la predicación de los apóstoles, dio después, en lo temporal y lo eclesiástico, frutos tan admirables como nunca antes fue creíble que habría, porque una mudanza así está en manos del Altísimo, concédanme <los detractores de los indios> que con el mismo auxilio [...] el pueblo de los indios tal vez llegue a ser digno de admiración en este mundo recién descubierto.<sup>356</sup>

Me parece, que aquella capacidad de “ponerse en el lugar del otro”, que mostraron utopistas y utópicos, fue fundamental en la denuncia de la contradicción entre Conquista y Evangelio y con ella, la distancia real entre la justificación teórico-jurídica del Imperio para invadir el Nuevo Mundo, frente a la práctica concreta, la guerra injusta y la violencia ilegítima. Las

---

<sup>354</sup> No se debe olvidar que una de sus preocupaciones como obispo fue establecer escuelas y hospitales, tanto para la población indígena como peninsular. Y también hay que tomar en cuenta que la carta la escribió junto a Bernardino de Minaya, quien vivía en comunidades indias de Oaxaca y le contó muchas experiencias de la evangelización dominicana en aquellas regiones.

<sup>355</sup> Carta de Julián Garcés al Papa Paulo III. Tomada de Acuña, René (1995), *Op. Cit.* p. 22.

<sup>356</sup> *Ibidem.* pp. 29-31.

Casas lo plantea con toda claridad en la *Brevísima historia de la destrucción de la Indias*, “lo que ellos llaman conquistas” señala, en realidad no son sino:

...invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, pero por todas las leyes humanas, como lo son y muy peores que las que hace el turco para destruir la Iglesia cristiana.<sup>357</sup>

Al igual que Garcés, a la denuncia viene la autocrítica que cambia el sentido de la acción de los propios españoles que, desde la lógica de Las Casas, se deberían preguntar: ¿Quiénes son los verdaderos idólatras? ¿Quiénes son los que van en contra de los principios del Evangelio que, supuestamente y en principio, legitimaba sus acciones? Las obras lascasianas son pródigas en ejemplos y testimonios, pero baste aquí un párrafo que se refiere a las acciones de Vasco Nuño de Guzmán:

...pasó este gran tirano, capitán de la Mechuacam a la provincia de Jalisco, que estaba entera y llena como una colmena de gente poblatisima y felicísima, porque es de las fértiles y admirables de las Indias; pueblo tenía que casi duraba siete leguas su población. Entrando en ella, salen los señores y gente con presentes y alegría, como suelen todos los indios a recibir. Comenzó a hacer las crueldades y maldades que solía, y que todos allá tienen de costumbre, y muchas más por conseguir el fin que tienen por dios, que es el oro. Quemaba los pueblos, prendía los caciques, dábales tormentos, hacía cuantos tomaba esclavos.<sup>358</sup>

Y en sus argumentaciones jurídicas, producto de la experiencia práctica y la vivencia en las Indias, llega incluso a cuestionar a Francisco de Vitoria, gran intelectual de la Universidad de Salamanca; quien, sin duda, puede superar a las Casas en términos de lógica argumentativa y consistencia jurídica; pero no puede llegar a la pasión y el fervor que dio la experiencia práctica al sevillano. Un aspecto interesante que se puede contrapuntar en los argumentos de las Casas y Vitoria es lo que el segundo llama *comunitas orbis*, referente al derecho a la comunicación y comercio entre los pueblos, plantea Vitoria: «es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos

---

<sup>357</sup> Las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan»<sup>359</sup> A este aspecto de la postura jurídica, evidentemente moderna, de Vitoria, se contraponen el argumento de las Casas:

... ¿es que acaso nuestro severísimo rey Felipe toleraría pacientemente y aún en el reino de Castilla que el rey de Francia o los franceses de su reino vinieren al nuestro penetrando sin licencia hasta las minas de plata de Guadalcanal y otros lugares, y de allí recogiesen la plata, el oro o demás objetos preciosos?»<sup>360</sup>

Me parece que, a estas alturas, no hay lugar a duda sobre las diferencias en los discursos: místico-ascético; jurídico-político y crítico-utópico; así como de que éstos representan distintas formas y proyectos de evangelización; pero también distintas formas de construcción de la subjetividad y de disposiciones distintas para la relación con la alteridad. Por otra parte, tampoco está de más, reconocer cierta unidad y complementareidad, ya que, como hemos tratado de puntualizar a lo largo de este trabajo, las distintas posturas se encuentran limitadas por un horizonte de sentido compartido, aquel que abreva de la religión católica, con todas sus posibilidades; pero también con todos sus límites.

Y si algo no se puede cuestionar en cualquier orden social es la propia fuente de sentido, porque esto implicaría el caos, incluso el *no-ser*, el nihilismo. Y, a estas alturas de la historia, ninguno de nuestros personajes estaba en posibilidad de cuestionar su religión, no sólo como verdadera; sino como fuente de toda verdad, como estructura del orden de todo universo simbólico, incluido el de los otros. Sin embargo, a pesar de estos límites, es importante reconocer la diferencia entre los que cómodamente asumieron el discurso del conquistador-civilizador, incluso para legitimar la propia barbarie; frente a una actitud que no es nada común, ni en aquel tiempo ni aún en el nuestro: adoptar el punto de vista del indio, «hacer suyo el mundo del otro para vivirlo y entenderlo desde dentro».<sup>361</sup>

Por otra parte, no debemos perder de vista que este es el siglo en el que la utopía de la comunidad cristiana universal aparece en el ánimo de utopistas y utópicos como posible. En este sentido, es fundamental distinguir el discurso religioso como ideología de Estado o de

---

<sup>359</sup> De los títulos legítimos de la Conquista, tomado de Beuchot, Mauricio. *Op. Cit.*

<sup>360</sup> Las Casas. *Los tesoros del Perú.*

<sup>361</sup> Gutiérrez, Gustavo. (1989) *Dios o el oro en las indias*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas – RIMAC.

Imperio; respecto a un discurso cristiano que estaba empeñado en la posibilidad de construir la comunidad universal y la refundación social de los principios éticos originarios de la Iglesia primitiva y que encontraba en el Nuevo Mundo el lugar de realización de sus esperanzas y anhelos.

Es en el terreno de la acción de éstos últimos donde podemos ubicar el principio utópico de liberación que será central en el discurso revolucionario moderno, incluso en el de figuras de la talla de Karl Marx: la liberación del oprimido libera también al opresor.

El esclavo, al negarse como esclavo, suprime también al amo en tanto amo, y lo redime. Idea esencialmente cristiana cuyo universalismo ha permitido que la hagan suya no sólo los cristianos, sino también muchos que se han comprometido con la causa de los oprimidos. Para Las Casas, la supresión de la encomienda, al liberar al indio, negaba al encomendero en tanto clase y, en consecuencia, redimía a ambos en tanto seres humanos; y así, y sólo así, se transformarían en auténticos *prójimos*.<sup>362</sup>

Se trata, sin duda, de la articulación socio-política de un humanismo alternativo al de la *real politik* maquiaveliana, que, aún cuando estaba aún incapacitado para dar el salto definitivo a la secularización moderna; desde sus propios argumentos –aún religiosos- logra abrirse identitaria y culturalmente a la alteridad, tal como nos comenta Mario Ruíz: “Si bien es cierto, como resulta obvio, que Las Casas considera al cristianismo como la religión verdadera, postula como criterio superior el respeto a la vida de los que no pueden o no quieren aceptarlo, prefiriendo por eso mismo la aceptación a las diferencias”.<sup>363</sup> Y, un poco más adelante complementa este autor: “No estamos exactamente ante la prédica de un relativismo religioso, pero sí en la necesidad de acudir a la comprensión de la religión del Otro”.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> Mires Fernando (2006a) *Op. Cit.* p. 195.

<sup>363</sup> Ruíz Sotelo, Mario, (2010) *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, p. 127. En este sentido Mario Ruíz apunta un argumento muy interesante: que el racionalismo lascasiano, si bien no propone la tolerancia religiosa como un principio objetivo, en la ley; al plantear la aceptación voluntaria del cristianismo y la tolerancia política a los no cristianos, plantea la libertad religiosa como “un proceso subjetivo”. (p. 134).

<sup>364</sup> *Ibidem.* p. 137

Tal como vemos, la corriente crítico-utópica de misioneros, no sólo busca la utopía como un lugar que se puede experimentar y concretar como experiencia del *Reino* en la tierra, como *laboratorium possibilis salutis*; sino que también hay una suerte de *internalización* subjetiva del *no-lugar* o del *otro-lugar*, de la utopía como realización de los contornos de los sujetos desde la experiencia de la alteridad. Aquello que Emmanuel Lévinas plantea como una ética de la *Otredad* opuesta a la ontología de la *Mismidad*: “Emergente de una socialidad originaria, la utopía es indiscutiblemente del orden ético”.<sup>365</sup>

Así, la revolución del tiempo y del espacio que impone la utopía no ocurre sólo en la “externalidad” del lugar; sino que guarda un correlato subjetivo; una re-configuración de la propia subjetividad que *des-centra* al sujeto para orientarlo hacia otro lugar o, aún mejor, hacia *el lugar del otro*. Así, se perfila una relación donde el otro se plantea como utopía, como *alter mundus*, como posibilidad de trascendencia de sí mismo, incluso como autocrítica. Se trata, como apunta Francisco Fernández Buey de:

... una versión singular y específica, ejemplificadora, testimonial, de la doctrina cristiana en función de un acontecimiento totalmente nuevo [...] una reelaboración de la doctrina cristiana que acentúa específicamente los aspectos de la caridad y de la piedad para configurar un nuevo concepto de tolerancia, según el cual el cristianismo es capaz de comprender sentimentalmente, simpatéticamente por así decirlo, la aparente barbarie del otro, de los individuos de la otra cultura, criticando al mismo tiempo la autosuficiencia etnocéntrica de los miembros de la propia comunidad y religión.<sup>366</sup>

Así, en el momento mismo en que se está construyendo el sujeto individual moderno, nos encontramos también con una propuesta alternativa de intersubjetividad que, si bien es

---

<sup>365</sup> Abensour, Miguel. “Penser l’utopie autrement”, en Chaliel, Catherine y Miguel Abensour, (1991) *Emmanuel Lévinas*. Paris, Editions de l’Herne, p. 479

<sup>366</sup> Fernández Buey, Francisco (1995). *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Barcelona, Paidós, pp. 73-74. Aunque el autor se refiere específicamente al pensamiento de las Casas, me parece que, con justicia puede aplicarse al compromiso *práxico* de Julián Garcés, Bernardino de Minaya, sus antecesores Pedro de Córdoba y Antón de Montesinos y al grupo de misioneros que hicieron frente común en la lucha por la defensa de los indios.



cierto, no es la moderna dominante o hegemónica y aquiescente al capitalismo; me parece que tampoco coincide con las formas antiguas o arcaicas que, en muchas ocasiones es el lugar que se le ha querido dar. Se trata, más bien, de una suerte de secularización de la dependencia ontológica del ser humano: sin que se prescindiera de la idea de Dios; la afirmación o confirmación de la existencia se realiza en la experiencia o en el *Encuentro* con -el Rostro, nos diría Lévinas-, el Otro. Se trata de un cambio societal (*religare*, la religión como principio de unión o re-ligación), que no apunta tanto a la muerte de Dios (al nihilismo que tratarán de manera tan perspicaz autores como Nietzsche); sino que se plantea en un *trascender sin transcendencia*, como diría Bloch. Una ética o un compromiso moral,<sup>367</sup> ya no impuesto *desde arriba*; sino, como planteaban también las utopías milenaristas, *entre nosotros y hacia adelante*.

En tanto se trata de una propuesta de afirmación antropológica y social alternativa a la del sujeto moderno capitalista, la corriente crítico-utópica sería contraria al *mito de la autoafirmación*<sup>368</sup> propio de la versión capitalista de la modernidad. Aunque también es cierto que, en aquella época, el concepto de un Dios misericordioso, pacífico y universal no siempre llega a entrar en contradicción con el poder regio. Incluso, por el contrario, hay momentos en que este discurso es utilizado ideológicamente por la Corona.

Sin embargo, en la praxis crítico-utópica, llevada a sus últimas consecuencias, la alteridad ya no se coloca como objeto de dominación; sino que se ubica incluso como fuente de sentido, no sólo en términos lógicos; sino éticos. La postura crítico-utópica en defensa de los indios de América comienza con la denuncia de la distancia entre lo que sería una auténtica evangelización y la conquista, pero se va profundizando y radicalizando más allá del territorio indiano y de la percepción y afirmación de la identidad frente la otra cultura, hasta volver la mirada a la propia sociedad europea de su tiempo de manera autocrítica.

---

<sup>367</sup> Por cierto, los socialistas utópicos en el siglo XVIII, también intuían que la secularización moderna debería llenarse con alguna dimensión que sustituyera las funciones de la religión; en este sentido es interesante su empeño por fundar una “nueva religión” acorde a la nueva sociedad “científica” o “racional”. Saint-Simon en sus años de juventud proponía rendir culto a Newton; luego, en sus últimos años escribiría una obra titulada *El nuevo cristianismo*, donde rescata la esencia moral del cristianismo: “Todos los hombres deben considerarse hermanos, deben amarse y ayudarse los unos a los otros”; por su parte, Robert Owen plantea una “religión secularizada” y funda en 1835 la Sociedad para la comunidad universal de los adeptos a la religión racional. Para profundizar en aspectos esenciales de los socialistas utópicos se puede consultar: González Matas, Enrique. (1994). *Utopías sociales contemporáneas*. Málaga, Editorial Algazara.

<sup>368</sup> Dussel, Enrique. (1994) *Op. Cit.*

Esta perspectiva es en la historia de la humanidad un breve relámpago que ha relumbrado en instantes breves y que es, aún, una posibilidad, una utopía, en el mejor de los sentidos que pueda cobrar este concepto y que eventualmente nos permitiría, como nos muestra el ejemplo de algunos misioneros, trascender una perspectiva etnocéntrica para ubicarnos en una apertura auténticamente universal donde se pondría en el centro de la política la vida y la dignidad humana.



Figura 1. Retrato de fray Julián Garcés, Catedral de Puebla.

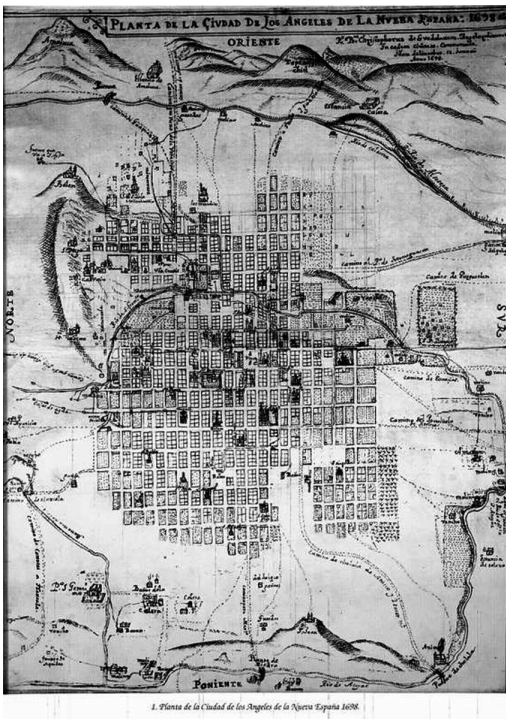


Figura 2 Planta de la ciudad de Puebla de los Ángeles



Figura 3. Retrato de fray Bartolomé de Las Casas (dominio público)



Figura 4. Catedral de Sevilla.



Figura 5. Monumento a Antón de Montesinos, República Dominicana.



Figura 6. Detalles de la actual iglesia de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



Figura 7. Mapamundi de Gerardus Mercator



# De viejos, nuevos y posibles mundos.

## A manera de conclusión

Tal como hemos visto, la construcción social del tiempo, del espacio, así como la configuración de los imaginarios y los universos simbólicos que hacen posibles las identidades, la memorias y los deseos propios de las comunidades humanas, distan mucho de la homogeneidad y la linealidad con las que algunas veces pretendemos explicar la historia y los procesos sociales. No sólo nuestra reconstrucción histórica desde el presente implica complejos procesos dialógicos inter-temporales; sino que el devenir histórico mismo impone dilemas y decisiones fundamentales en la construcción del tiempo social a los propios personajes históricos, ya que ellos tampoco están exentos de las determinaciones de su propia época ni de las tomas de postura al momento de asumir memorias o herencias como propias o de los anhelos o prospectivas a los que apuntan sus pensamientos y sus acciones.

En 1520, antes de la llegada de los españoles, México Tenochtitlán era quizá la ciudad más grande del mundo, es probable que con sus 300,000 habitantes superase a París (200,000) y a Constantinopla (250,000).<sup>369</sup> Sin embargo aquella majestuosidad que admiraron y elogiaron en sus crónicas los conquistadores, no les impidió destruir la ciudad. Y aquel mosaico de culturas cuya diversidad fue borrada por los invasores bajo la denominación de indios tampoco eran «mundos nuevos» en sentido estricto, sino comunidades ancestrales.<sup>370</sup>

Y sin embargo el *novum*, como disposición anímica sociocultural de la modernidad, en aquel momento de transición epocal, eclosiona de distintas formas y se dirige hacia diferentes horizontes. En consecuencia el significado de “lo nuevo” se expresa en más de un sentido y en múltiples dimensiones, tal como lo hemos visto en los tres capítulos que integran este texto.

---

<sup>369</sup> Gruzinski, Serge (2004). *La ciudad de México. Una historia*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 263.

<sup>370</sup> La lengua maya, por ejemplo, se ubica con una antigüedad de 5000 años, en tanto el español o, con más precisión, el castellano se asocia a la romanización de la península ibérica que apenas iniciaba en el siglo III aC.

Lo nuevo para el sujeto conquistador o *ego conquiro* es, como bien apunta Dussel: *lo Mismo* o el espejo de la afirmación donde el centro y el ser se ubican en el *Yo* y en Europa.<sup>371</sup> Es el nuevo territorio, donde las otras culturas son borradas bajo el signo de la “idolatría”, la “barbarie”, la “inmadurez” o la “minoría de edad”, para quedar libre o vacío de sentido y propicio para la apropiación, el despojo y la dominación, tanto material y como simbólica y espiritual.

Esta política imperial y colonial de dominación implicaba el desconocimiento de las poblaciones nativas como sujetos de derecho y las ubicaba casi como naturaleza o como parte de los medios de producción, fuerza de trabajo servil o esclava. Así las personas, sus bienes y sus cuerpos fueron considerados como recursos para la explotación y la acumulación originaria del capital en las metrópolis. Por otra parte, estas políticas de ocupación y despojo iban acompañadas por discursos que imponían una idea de historia lineal, unidireccional y evolucionista donde Europa era la culminación de la cultura, el parangón de un dualismo de civilización/barbarie; pre-capitalismo/capitalismo; atraso/modernidad; europeo/no europeo. En fin, un discurso de colonialidad como núcleo y origen del racismo moderno<sup>372</sup> que tiene por fin la minusvaloración e incluso la negación o anulación de la condición humana de los otros y en consecuencia el desconocimiento de sus derechos de propiedad y de autogobierno, no sólo de sus territorios sino también de sus propios cuerpos y de sus subjetividades.

En estos momentos de acumulación originaria del capital y del inicio de múltiples procesos de modernización, la expansión colonial europea apelaba a un derecho antiguo que sin embargo fue piedra de toque de la modernidad: el llamado «derecho de invención» que establecía que una vez “tomada posesión de la tierra, los descubridores y oficiales reales procedían a la nomenclatura de toda ella, con sus ríos, montes, provincias, pueblos y ciudades hallados o fundados por ellos”.<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> Dussel, Enrique. (1994) *Op. Cit.*

<sup>372</sup> Quijano, Aníbal. (2000) *Op. Cit.*

<sup>373</sup> De la Torre Villar, Ernesto (1948) *Las leyes de descubrimiento en los siglos XVI y XVII*. México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, p. 845. En línea: [https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/692/692\\_04\\_18\\_LeyesDescubrimiento.pdf](https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/692/692_04_18_LeyesDescubrimiento.pdf) [Consultado: 19 de febrero de 2021], p. 845



De acuerdo con lo anterior, no es extraño que se atribuyera a los territorios americanos la toponimia europea en una suerte de continuidad de lo nuevo como *lo Mismo*: Nueva España, Nueva Galicia, Nuevo León, Nueva Granada etcétera. En este sentido Benedict Anderson nos ofrece una mirada crítica de aquel “peculiar hábito” de los europeos para dar a lugares remotos “nuevas” versiones de “antiguas” toponimias de las tierras de origen:

No es que, en general, el nombre de sitios políticos o religiosos como “nuevos”, fuese, en sí mismo algo nuevo. [...] Pero en estos nombres, “nuevo” tiene el sentido invariable de “sucesor” o de “heredero” de algo ya desaparecido. Lo “nuevo” y lo “viejo” están alineados diacrónicamente [...] Lo sorprendente en los nombres americanos de los siglos XVI y XVII es que lo “nuevo” y lo “viejo”, fueron interpretados de manera sincrónica, coexistiendo dentro de un tiempo homogéneo y vacío.<sup>374</sup>

Es claro como el uso de este “derecho de invención” supuso el despojo de vastos territorios de América, Asia y África como si se tratase de islas o continentes vacíos y cómo la acumulación originaria, como bien señala Marx, no tuvo nada de idílica y “está escrita en la historia de la humanidad con letras de sangre y fuego”, que fueron grabadas a través de “la conquista, la esclavización, el robo, el asesinato, en una palabra, la violencia”.<sup>375</sup> La otra cara de la moneda fue la legitimación jurídica del despojo, tanto en Europa como en América y en todo el mundo. En el caso de la invasión de América también se utilizaron de manera tramposa leyes antiguas que correspondían a condiciones y contextos totalmente distintos para imponer la dominación colonial y justificar el despojo y la explotación, no sólo de las tierras, sino también del trabajo y de los cuerpos de los habitantes originarios.

Sí hay acumulación de dinero, sí hay mercados, pero el proceso real está en otro lugar, y se trata del violento despojo de toda una clase de personas del control sobre los medios de producción, al principio mediante actos ilegales, pero en

---

<sup>374</sup> Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 260.

<sup>375</sup> Marx, Karl. (1988) *El capital*. T.I, vol 3. Capítulo XXIV “La llamada acumulación originaria”, pp. 891-954.

último término, como en el caso de la legislación sobre cercamientos (enclosures) en Gran Bretaña, mediante acciones respaldadas por el Estado.<sup>376</sup>

El control estatal y la colonialidad están así en el núcleo de la emergencia del capitalismo y toman formas particulares de dominación en las metrópolis y en los territorios colonizados, pero la escisión de los trabajadores respecto a los medios de producción, independientemente de las formas histórico-concretas, fue un proceso global y el proceso de invasión y conquista se encuentra inserto en estos procesos.

En este sentido, el proceso de evangelización está enlazado a esta dinámica de emergencia y consolidación de la modernidad capitalista. Sin embargo, tal como hemos visto, en los primeros años en que convergieron estos procesos, el *novum*, la memoria y la conciencia anticipadora tuvieron también distintos significados y dimensiones para los evangelizadores que en su particularidad histórica configuran distintos proyectos que se fincan en imaginarios que van desde el retorno al paraíso perdido hasta la proyección apocalíptica y la pasión milenarista para refundar la comunidad cristiana, pasando por las necesidades prácticas de ampliar las «redes apostólicas» de los «pescadores de hombres», mediante nuevas formas y métodos eficaces de cristianización, por una parte, y mediante el establecimiento de nuevas leyes y normas jurídicas para incorporar a la nueva grey, por la otra.

Estas temporalidades en juego o en disputa, cobran particular trascendencia en el contexto del siglo XVI que fue también el momento en que culmina la “terminación” o “acabamiento” del mundo, la globalización en términos geográficos, y en el que la emergencia y consolidación del capitalismo con su esencia colonial –en más de un sentido–, impuso una representación del mundo que básicamente sigue siendo válida hasta nuestros días, con todos los cambios científicos y tecnológicos que pueden transformar muchas cosas, pero difícilmente las *geometrías del poder* que organizan los universos simbólicos que permiten y reproducen formas de dominación esenciales.

Así, dentro de la Orden de Predicadores, nos encontramos con al menos tres actitudes básicas para asumir y refuncionalizar este *novum*.

---

<sup>376</sup> Harvey, David (2010) *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid, Akal.

Para el proyecto místico ascético de fray Domingo de Betanzos, el «Nuevo Mundo» representa una nueva ínsula, una suerte de nueva Tebaida donde poder abstraerse del mundo hasta entonces conocido y en decadencia. Lo ignoto del territorio y la exuberancia de su naturaleza, parecían las condiciones propicias para el retiro monacal y la ascesis mística. Así, la utopía desde esta perspectiva representa el sentido literal de un no-lugar y también una u-cronía radical donde se aspira a la suspensión del tiempo en la búsqueda de la unión mística con lo eterno.

En términos prácticos, esta postura lleva a una individuación subjetiva a partir de la penitencia con fines salvíficos, se acerca al individualismo de la ética protestante y el espíritu del capitalismo que analizó Max Weber, aunque también se alejan y diferencian ya que el primero responde a un ascetismo extra-mundano y aspira a la unión mística; en tanto, el segundo se finca en un ascetismo intra-mundano que se orienta al trabajo como parte de la ética de salvación.

Por otra parte, la idea de predestinación y de una salvación individual basada en la ética agustiniana y la lucha entre la luz y las tinieblas, lleva a la corriente ascética a plantearse la alteridad de los indios -con una cultura tan diferente y con prácticas que a sus ojos aparecen incomprensibles y abominables-, como amenazante, gentil y bárbara. Y, ante la imposibilidad de su salvación espiritual, propugna por su salvación material, por la preservación de su vida, como parte de la Creación, como naturaleza.

Pese a las fuertes diferencias y objeciones ante conquistadores y encomenderos, a quienes se considera hombres viciosos y alejados de la salvación, por su falta de comprensión y sensibilidad histórica respecto a los indios, la corriente mística-ascética, no siempre se opone, sino que incluso llega a apoyar prácticas colonialistas como las encomiendas y la esclavitud. Como ocurrió también en la metrópoli, donde personajes como Juan Hurtado de Mendoza se puso del lado de la Corona ante la rebelión de los comuneros de Castilla.

Y, si la corriente místico-ascética representa la nostalgia por el pasado y el deseo de retorno al paraíso perdido, la escuela de Salamanca representa la respuesta jurídica a las necesidades de su presente. Es la respuesta filosófico-teológica a las necesidades políticas de la primera globalización del mundo y a las políticas del primer imperio moderno. La refuncionalización de la escolástica se expresa en las elecciones de fray Francisco de

Vitoria como una respuesta y una propuesta de marco jurídico a las necesidades de su presente. Tiene también implicaciones morales en la medida en que ante la *real politik* del Renacimiento es un intento por poner límites desde la ética cristiana y el derecho natural al poder político.

La escuela de Salamanca recurre a la tradición y a la memoria de los pilares de la tradición filosófica cristiana, teniendo como eje fundamental a Tomás de Aquino, pero con la finalidad práctica de resolver los problemas fundamentales de la política de su tiempo. En este intento, son los primeros teóricos políticos que proponen un marco jurídico internacional donde se intuye ya el sujeto trascendental que dará lugar al moderno Estado de derecho. Sin embargo este sujeto de derecho en las leyes dista mucho de los sujetos histórico-concretos sometidos a la guerra, el despojo y la violencia.

Vitoria, Soto y Cano, establecerán que cada pueblo o comunidad política, más allá de sus creencias (su condición de cristianos o “infieles”), por derecho natural, podrán nombrar a sus príncipes, por lo que ni el Papa ni el rey tendrían derecho para derrocar a los gobernantes no-cristianos. Sin embargo, con los derechos de comercio y comunicación, legitiman la presencia de los europeos en tierras americanas, asiáticas y africanas.

Vale la pena enfatizar que, a diferencia de las teorías contractuales de los siglos XVII y XVIII, la propuesta salmantina del siglo XVI se finca en una suerte de «pactismo» que, a diferencia del carácter abstracto y artificial del contrato social, implica todavía una relación personal en el pacto de derechos y obligaciones de los súbditos con el rey. Es una relación de transición entre la Edad Media y la modernidad, ya que el poder de las autoridades emana de Dios, pero *per populum*, a través de los ciudadanos.

Así, en el caso de la escuela de Salamanca la utopía se ubica en la posibilidad de construir un marco jurídico que ponga límites al realismo político para construir una comunidad cristiana universal. En la reactualización de la escolástica para afrontar los problemas modernos, Vitoria y la escuela de Salamanca modernizan de alguna manera el derecho natural como núcleo fundamental del derecho de gentes, antecesor del derecho internacional. No es casual que fue precisamente Vitoria en sus reelecciones quien puso en tela de juicio el derecho de invención del que hablamos antes, fue en las aulas del colegio de San Esteban donde se puso en claro que tal “derecho” no era válido en territorio indiano,

ya que ahí “ya había señores y todas las cosas tenían su dueño”. Es este derecho natural el antecesor de lo que serán los derechos humanos.

Por su parte, la corriente crítico utópica representa una de las primeras experiencias de utopismo moderno, con sus experimentos prácticos en Cumaná y La Vera Paz se perfila también como un cristianismo revolucionario, en la medida en que se pretendía concretar la experiencia de la comunidad perfecta en la tierra. La utopía se orienta al futuro, se presenta de manera praxica «ante nosotros» más que «sobre nosotros». La apertura del espacio y del tiempo lleva también a una apertura ante la alteridad y volver prójimo (próximo) al diferente lleva a personajes como Las Casas, Montesinos o Garcés a un compromiso que es no sólo defensa de los indios y de su plenitud ontológica; sino también auto-crítica de la cultura europea. Se trata de un espejo que no refleja sólo la identidad o Mismidad; sino que deconstruye y re-construye una suerte de *identidad en sí* e *identidad para sí* que despliega a la utopía en sus funciones crítica y praxica. Es este proceso intersubjetivo, donde no sólo se reconoce al otro y se hace un esfuerzo por entender sus costumbres en el contexto de su propia cultura; sino que uno mismo se reconoce desde la experiencia con el otro, del que deriva también el anhelo de justicia para resarcir la violencia y el despojo mediante la restitución.

## Bibliografía citada:

- Abensour, Miguel. (1991) “Penser l’utopie autrement”, en Chalier, Catherine y Miguel Abensour. *Emmanuel Lévinas*. Paris, Editions de l’Herne.
- Acuña, René. (1995) *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de la Nueva España*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Ainsa, Fernando. (1992) *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Añaños Meza, María Cecilia. (2013) “La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación en el Nuevo Mundo”, en Revista *PERSONA Y DERECHO*, vol. 68/2013/1. En línea: <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/2707>
- Baczkó, Bronislaw. (1999) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, nueva Visión.
- Méndez, Juan. (1986) *Vida del venerable padre Domingo de Betanzos. Fundador de la Provincia de Santiago de México*. Querétaro, versión estenográfica de la de 1685, al cuidado y la paleografía de fray Esteban Arroyo, O.P. Facsimilar de la edición de 1685.
- Beltrán de Heredia, Vicente. (1928) *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y selecciones*. Valencia, Biblioteca de tomistas españoles
- Beltrán de Heredia, Vicente. (1941) *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1999) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Berman, Marshall (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI.

- Beuchot, Mauricio. (2004) *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI.
- Bloch, Ernst. (1983) *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid, Taurus.
- Bloch, Ernst. (2004) *El principio esperanza*. T. 1, Madrid, Trotta.
- Bloch, Ernst. (2006) *El principio esperanza*, T. 2, Madrid, Trotta.
- Bloch, Ernst. (2011) *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Dykinson.
- Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Buber, Martin. (1987) *Caminos de utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios
- Cabal, Juan. O.P. (1967) *Betanzos. Evangelizador de México y Guatemala*. Pamplona, Editorial OPE.
- Carreño, Albert María. (1924) *Fr. Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*. Edición facsimilar (1980). Toluca, Gobierno del Estado de México.
- Carro, Venancio (1951). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca, Apartado 17.
- Castilla Urbano, Francisco. (1992) “Francisco de Vitoria. Una biografía de sus ideas políticas y religiosas”, en Ares, Berta, Jesús Bustamante, et. al. *Humanismo y visión del otro en la España moderna*. Madrid, CSIC pp. 15-138.
- Castilla Urbano, Francisco. (1992) *El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*. Barcelona, Anthropos / UAM Iztapalapa.
- Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo (1989) *La Ciudad Hispanoamericana. El sueño de un orden*. Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Fomento.
- Cilveti, Ángel. (1974) *Introducción a la mística española*. Madrid, Cátedra.
- Coll-Hurtado, Atlántida. (1998) “Oaxaca. Geografía histórica de la grana cochinilla.” En *Revista Investigaciones Geográficas*. 998, n.36, pp.71-82
- Cuevas García, Cristóbal. (1972). *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*. Madrid, Istmo.

- Cuevas, Agustín. *Historia de la Iglesia en México*. Vol. I
- Dahlgren, Barbro. (1990), *La grana cochinilla*. México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Dávila Padilla, Agustín. (1625). *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. Bruselas, Ivan de Meerbbeque.
- De la Torre Villar, Ernesto (1948) *Las leyes de descubrimiento en los siglos XVI y XVII*. México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, p. 845. En línea: [https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/692/692\\_04\\_18\\_LeyesDescubrimiento.pdf](https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/692/692_04_18_LeyesDescubrimiento.pdf)
- De la Vorágine, Santiago. (1982) *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza.
- Delhoysie, Yves y Georges Lapiere. (2008) *El incendio milenarista*. Logroño, Editorial Pepitas de calabaza.
- Dri, Rubén. (1990) “Teología de la dominación y conquista, en Dietrich, Heinz, et. al. *1492-1992. La interminable conquista*. México, Ediciones El Búho, pp. 99-128.
- Dussel, Enrique. (1994) *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA.
- Dussel, Enrique. (2006). *20 Tesis de política*. México, Siglo XX.
- Echeverri, Alberto. (1995) “¿Es posible una pedagogía de lo místico?”, en Barbosa Cepeda, Carlos Andrés. *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura.
- Echeverría, Bolívar. (1998) *La modernidad de lo barroco*. México, ERA / UNAM.
- Echeverría, Bolívar. (2001) *Definición de la cultura*. México, UNAM / Ítaca.
- Enzensberger, Hans Magnus. (1987) *Fray Bartolomé de Las Casas. Una retrospectiva al futuro*. México, UNAM.
- Espinel Marcos, José. (1990) “El convento de San Esteban de Salamanca y Cristóbal Colón”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Salamanca, San Esteban.
- Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón.



- Fernández Buey Francisco. (1995) *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino.
- Fernández Buey, Francisco (1995). *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Barcelona, Paidós.
- Fernández Buey, Francisco (ed.) (1999) *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid, Los libros de la catarata.
- Fernández Rodríguez, Pedro, O.P. (1994) *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Editorial San Esteban, Salamanca.
- Flores Miguel, Cirilo. (2002). “La ciudad de Salamanca en el siglo XVI: La conjunción del arte y la ciencia”, en Revista *ARBOR*, CLXXIII, noviembre-diciembre, Madrid, CSCIC, pp. 429-458.
- Getino, Alonso. (1945) *Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla.
- González de Cardedal, Olegario. (2015) *Cristianismo y mística*. Madrid, Trotta.
- González Matas, Enrique. (1994). *Utopías sociales contemporáneas*. Málaga, Editorial Algazara.
- Gruzinski, Serge. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade runner” (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (2021). *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, François-Xavier. (1993) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gutiérrez, Gustavo. (1989) *Dios o el oro en las indias*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas – RIMAC.
- Hanke, Lewis. (1937) “Pope Paul III and the American Indians”, *Harvard Theological Review*, abril. XXX-2, Cambridge, Massachusetts, pp. 62-102

- Hanke, Lewis. (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández (1954) *Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Biografía crítica y materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Harvey, David (2010) *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid, Akal.
- Hausberger, Bernd y Antonio Ibarra (2014) *Oro y plata en los inicios de la economía global: De las minas a la moneda*. México, El colegio de México.
- Hernández Franyuti, Regina. (2005) “Historia y significados de la palabra policía en el quehacer político de la ciudad de México. Siglos XVI-XIX”, en *Ulúa*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, enero-junio, v. 3, no. 5, p. 9-34.
- Hernández Martín, Ramón. (1987) “La escuela dominicana de Salamanca ante el descubrimiento de América”, en *Actas del I Congreso internacional Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos.
- Hernández, Ramón, O.P. (1995) *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hernández, Martín, Ramón, O.P. (1998) *Francisco de Vitoria y su «Relección sobre los indios». Los derechos de los hombres y de los pueblos*. Madrid, EDIBESA.
- Hobbes, Thomas. (1980) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kenny, Anthony. (2005) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós.
- Koselleck, Reinhardt. (1993) *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
- Lara Cisneros, Gerardo. (2016) *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón.
- Las Casas, Bartolomé (1965). *Historia de las Indias*. T. 3, México, Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé (1975) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica

- Las Casas, Bartolomé. (1951) *Historia de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé. (1967) *Apologética historia sumaria de las Indias*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lavallé, Bernard (2009) *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*. México, Ariel.
- León Portilla, Miguel. (1980) *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, Miguel. (ed.) (2006) *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas. México, 1524*. México, JUS.
- Lévinas, Emmanuel. (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- López-Domínguez, Virginia (2016). “¿Por qué la arquitectura es música congelada? Schelling, Le Corbusier y Xenakis”. *THEORIA. Revista del Colegio de Filosofía*, México, UNAM, número 30-31, Junio-Diciembre, pp. 39-60. En línea: [http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6661/03\\_Theoria\\_30-31\\_2016\\_Lopez\\_39-60.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6661/03_Theoria_30-31_2016_Lopez_39-60.pdf?sequence=1&isAllowed=y)  
[Consultado: 16 de agosto de 2020]
- Maceiras Fafián, Manuel (ed.) (2010) *Pensamiento filosófico español. Vol. I. De Séneca a Suárez*. Madrid, Síntesis.
- Mannheim, Karl. (1987) *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (1988) *El capital*. T.I, vol. 3. Capítulo XXIV “La llamada acumulación originaria”, pp. 891-954.
- Mate, Reyes (2007). “¿Existe una responsabilidad histórica?”, en Mate (ed.) *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona, Paidós, pp. 354-372.
- Mate, Reyes y Friedrich Niewöhner (eds.) (1992) *El precio de la «invención» de América*. Barcelona, Anthropos.

- Mattelart, Armand. (2000) *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Barcelona, Paidós.
- Medina, Miguel Ángel. (1992) *Los dominicos en América*. Madrid, MAPFRE.
- Melquiades, Andrés. (1994) *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Méndez, Juan Bautista O.P. (1988) *Vida del venerable padre Domingo de Betanzos. Fundador de la provincia dominicana de Santiago de México*. (1685) Querétaro, Edición al cuidado y la paleografía de fray Esteban Arroyo, O.P.
- Mires Fernando (2006a) *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Mires Fernando (2006b) *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Mondragón, Araceli (2013). “Política y utopía en el *Tratado sobre el gobierno de la ciudad de Florencia* de Girolamo Savonarola, en *VEREDAS, Revista del pensamiento sociológico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Año 14, número especial, segundo semestre de 2013.
- Motolinía, Toribio, “Historia de los Indios de la Nueva España”, en García Icazbalceta, Joaquín. (1858) *Colección de documentos para la historia de México*.
- O’Gorman, Edmundo. (1984). *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Obregón Mora, Ignacio. (1962) *La Conquista de la Nueva España y el sistema de mandatos a la luz de Francisco de Vitoria*. México. Editado por el autor.
- Parish, Helen-Rand y Harold E. Weiman (1992). *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Patiño Palafox, Luis. (2007) *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México, Los libros de Homero.
- Pereña, Luciano. (1992) *Genocidio en América*. Madrid, MAPFRE.
- Pereña, Luciano. (1997) Estudio preliminar a *Alonso de la Vera Cruz. De Iusto Bello contra Indos*. Madrid, CSIC.

- Pérez Fernández, Isacio. (1975) “Fray Bartolomé de Las Casas. En torno a las Leyes Nuevas de Indias. Su promotor, inspirador y perfeccionador.” En CIENCIA TOMISTA, vol. CII, núm. 2-3, pp. 379-459.
- Pérez. Joseph (1985) *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid, Siglo XXI.
- Pérez, Juan Manuel. (1987) *Predicadores del Nuevo Mundo. Los dominicos en el siglo XVI*. Bogotá, CICAL.
- Pita Moreda, María Teresa. (1991) *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban.
- Prospero, Adriano. (1993) “I limiti dello spazio e quelli del tempo. La scoperta dell’ America nel profetismo apocalitico italiano del ‘500’”. En *Espacio geográfico. Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española*. Universidad de Extremadura, Cáceres. pp. 47-57.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quijano, Francisco. (2017) *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España. 1550-1610*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul. (2006) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI.
- Rovira, María del Carmen. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América, el poder y el hombre*. México, Porrúa.
- Rubial García, Antonio. (2010) *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, Antonio. (2016) “El paraíso encontrado. La representación retórico-religiosa de la naturaleza en la Nueva España”. En *Boletín de Monumentos*

*Históricos*. No. 36, enero-abril de 2016. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Ruíz Sotelo, Mario. (2010) *Crítica de la razón imperial*. México, Siglo XXI.
- Salazar Andreu, Juan Pablo. (2016) “Fray Julián Garcés. El defensor de los indios. (1527-1542)”, Revista HIPOGRIFO, Vol. 4, no. 2. Universidad de Navarra. Pamplona. pp. 327-337 En línea: <https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/250/273>
- Sánchez Ferlosio, Rafael. “Esas Yndias equivocadas y malditas”. En Dietrich, Heinz. (coord.) *1492-1992 La conquista interminable*. México, Joaquín Mortíz, 1990, p. 53-54.
- Savonarola, Girolamo (2000). *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*, edición de Francisco Fernández Buey. Madrid, Libros de la Catarata.
- Semo, Enrique. (2019) *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios*. Vol. I. México, Siglo XXI / UNAM.
- Sierra, Ángela. (1987) *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona, Editorial Lerna.
- Subirats, Eduardo. (1994) *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México, siglo XXI.
- Tinajero Morales, José Omar. (2009) “La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización. ¿Contradicción o complemento?”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no, 41, México, UNAM. En línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/17791/16971>
- Todorov, Tzvetan (1987) *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI.
- Torquemada, Juan. (1975-1983) *Monarquía indiana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tugendhat, Ernst. (2004) *Egocentricidad y mística*. Un estudio antropológico. Barcelona, Gedisa.
- Ulloa, Daniel. (1977) *Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, Siglo XVI)*. México, El Colegio de México.

- Villoro, Luis. (1993) “Filosofía para un fin de época”, en Revista *NEXOS*. México, mayo.
- Vitoria, Francisco. (1960) *Obras*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Vitoria, Francisco. (1975) *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de guerra*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Vitoria, Francisco. (1995) *La ley*. Madrid, Tecnos.
- Vitoria, Francisco. (2007) *Sobre el poder civil; Sobre los indios; Sobre el derecho de guerra*. Madrid, Tecnos.
- Weber, Max. (2011) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, Silvio. (1991) *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*. México, Universidad Iberoamericana/El colegio mexiquense, p. 82.
- Zecchi, Stefano (1978). *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península.