

Cumaná y Bartolomé de las Casas: el aristotelismo en el Nuevo Mundo

Cumaná and Bartolomé de las Casas: Aristotelianism in the New World

Marco Ambrosi de la Cadena
Università Vita-Salute San Raffaele
tonoambrosi@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2335-5192

Fecha de recepción: 24-06-2022

Fecha de aceptación: 21-09-2022

Resumen

El artículo revisa el proyecto de Cumaná elaborado por Bartolomé de las Casas en 1518 para la evangelización pacífica de los habitantes de la región de Paria. El objetivo es evidenciar la aplicación conveniente del aristotelismo en dicha propuesta para conciliar la conversión cristiana de los indios con la legitimación del rey en tierra firme. Para este fin, se repasa el contexto histórico de la propuesta de Cumaná y la disputa entre Juan de Quevedo y Las Casas en 1519, previo a su aprobación, como una de las primeras ocasiones en que se recurre al Estagirita para tratar la situación del Nuevo Mundo. Igualmente, se sugiere la interpretación del proyecto lascasiano considerando la teoría política de Aristóteles en aspectos como: definición de la conversión como fin político, relación del indio con el español, condición política del indio, la posible república indiana y la potencialidad pasiva del indio. En conclusión,

Cumaná representa un desafío al marco teórico-político de la época, al emplear la prédica pacífica como estrategia para legitimar el dominio español entre los indios y como alternativa a la conquista violenta.

Palabras clave: Bartolomé de las Casas, aristotelismo, Cumaná, evangelización, indio

Abstract

The paper revises the evangelization project of Cumaná made by Bartolomé de las Casas in 1518 for the peoples of the Paria region, it aims at highlighting his convenient application of Aristotelianism to harmonise the Christian conversion of Indians with the King legitimisation in *tierra firme*. The historical context of the Cumaná initiative and the dispute for its approval between Juan de Quevedo and Las Casas in 1519 are reviewed regarding the use of Aristotelian concepts probably for the first in a formal discussion about the New World. Also, the article suggests interpreting the Lascasian project from the political theory of Aristotle in several aspects such as conversion as a political end, relationship among Spaniards and Indians, political condition of Indians, a possible Indian republic, and the Indian passive potentiality. In conclusion, Cumaná challenges the theoretical-political framework of its time, by employing pacific preaching as a strategy to legitimise the Spanish dominion among the *indios*, and as an alternative to violent conquest.

Keywords: Bartolomé de las Casas, Aristotelianism, Cumaná, evangelisation, Indian

Introducción

Este artículo desarrolla la ponencia *Bartolomé de las Casas: Cumaná an Aristotelean project in the New World* presentada en la I Jornada de Scholastica Colonialis 2020 organizada por la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur. Tiene como objetivo analizar el proyecto de Cumaná diseñado por Bartolomé de las Casas para la evangelización pacífica de los pueblos de la región de Paria en tierra firme, propuesta que constituye uno de los primeros intentos en el siglo XVI por rebatir la violencia de la Conquista española en el Nuevo Mundo. Desde un enfoque filosófico, particularmente, se propone interpretar dicha iniciativa desde la teoría política de Aristóteles

en aspectos como: definición de la sociedad, relación del indio con el español, condición política del indio y forma de gobierno adecuada para una república indiana. Para este fin, se han revisado obras del clérigo con referencia a su periodo temprano, entre ellas: *Historia de las Indias*, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* y *Entre los remedios...*, mismas que exponen una propuesta antropológica, sociopolítica y espiritual desde principios y conceptos del aristotelismo.

El trabajo contiene cuatro secciones: la primera, con una breve revisión histórica de los años iniciales de Bartolomé de las Casas en el Nuevo Mundo y, en específico, de la presentación a la Corte española del proyecto de Cumaná en 1518 como una oferta de riquezas y territorios. La segunda, con un resumen de la disputa entre el obispo Juan de Quevedo y fray Bartolomé de las Casas en 1519 –previa a la aprobación de la misión evangelizadora– en presencia del rey Carlos V, que constituye una de las primeras aplicaciones formales del aristotelismo para tratar la problemática de la Conquista. La tercera sección profundiza la interpretación de la propuesta de Cumaná considerando conceptos de la *Política* de Aristóteles en los siguientes puntos: evangelización como fin ético-político de la sociedad, relación del indio con el español que se debate entre la sujeción y la libertad, ‘incompletitud’ política del indio, legitimización pacífica del rey, democracia y república indiana, y el indio como potencialidad pasiva. Finalmente, como conclusión se propone, por una parte, que el fracaso de Cumaná era inevitable a consecuencia del asedio español a la zona debido a sus riquezas; por otra parte, que Las Casas, en la elaboración de su misión, aplica conceptos aristotélicos de forma conveniente con la intención de armonizar la conversión cristiana de los indios con su aceptación del dominio español; una posición que evidencia las condiciones de un periodo de consolidación colonial que debatía entre salvar ánimas y asentar reyes.

Cumaná, una oferta por el evangelio

Bartolomé de las Casas arribó tempranamente al Nuevo Mundo, a la isla *Hispaniola* (La Española), en 1502, donde apoyó a las misiones de pacificación de la isla y en la guerra de Higüey, región donde obtuvo una encomienda en Concepción de la Vega que administró hasta 1506. Posterior a su retorno a Europa se ordenó como presbítero en 1507 y regresó a la isla La Española al año siguiente. En 1510 celebró su primera misa en Concepción de la Vega¹,

1 M. J. Quintana, 1943.

momento que da inicio a toda su vida de doctrina y lucha por la defensa de los pobladores del Nuevo Mundo, y fue nombrado Protector de los Indios en 1516 por la Corte Real. En este contexto, fue con la Orden Dominicana que Aristóteles tuvo uno de sus primeros vehículos para cruzar el océano Atlántico, a través de predicadores como los frailes Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos o el propio Las Casas, quienes, en la primera década del siglo XVI, ya procuraron una defensa teológica y filosófica de la condición humana de los naturales.

Transcurridos apenas 24 años de la llegada de Colón, Las Casas presentó en 1516 a la Corte del rey Fernando II varias propuestas encaminadas a la creación de poblados en la isla La Española donde los indios podrían convivir con labradores y oficiales españoles, como estrategia para prevenir su destrucción y completar su evangelización; iniciativas que no fueron aprobadas por la muerte del monarca y la falta de recursos. Más adelante, en 1518, siguiendo la recomendación de fray Pedro de Córdoba, solicitó al rey Carlos V se concedieran 100 leguas en «tierra firme»² donde se prohíba el ingreso de conquistadores y la esclavización de naturales, con el objetivo de fundar un poblado conformado esta vez por labradores y sacerdotes españoles encargados de pacificar a los habitantes de la región. Inicialmente, el proyecto fue rechazado por el obispo Rodríguez de Fonseca, quien presidía el Consejo de Indias, por considerarlo una pérdida para los intereses del rey.

En respuesta, para reducir los gastos de la Corona, Las Casas decidió apelar al «interés temporal» de «50 hombres humildes sujetos a la razón» que financiaran la adquisición de carabelas, suministros para el viaje y objetos de Castilla para intercambiar con los indios. Así, Cristo y el evangelio eran comprados ofreciendo bienes y riquezas temporales al rey³. Dicha oferta consistía en: a) la sujeción de 10.000 indios en dos años, b) progresivos tributos anuales, c) poblar tres villas con 50 españoles y un fuerte, cada uno en cinco años, d) entregar información sobre minas de oro y e) la conversión pacífica de la región sin costo. A cambio, los 50 financistas recibían varios privilegios: 1) una doceava parte de los ingresos del rey, 2) ser nombrados caballeros de espuelas de oro, 3) exención de deberes y servicios, 4) permiso para recolectar perlas y oro pagando un quinto al rey, 5) licencia para tener esclavos negros, 6) recibir una casa y un criado, 7) consumo gratuito de sal por 20 años y

2 En aquel momento el término «tierra firme» se refería a los territorios que actualmente comprenden América Central y la región norte de América del Sur.

3 B. de las Casas, 2017b, p. 309.

8) no pagar ningún derecho para transportar ganado y cosas desde Castilla. Adicionalmente, el rey debía proveer 12 sacerdotes, un contador, un tesorero, un juez, 50 yeguas, 30 vacas, 50 cerdos, 15 bestias de carga y 2.000 ducados anuales «para ayudar a los rescates y cosas y gastos que se habían de hacer para allanar la dicha tierra y traer los indios y estar sujetos y domésticos»⁴.

El proyecto de Cumaná fue aprobado por el rey en 1520, posterior a una controversia en Barcelona que revisaremos más adelante. Las Casas organizó una misión conformada por 200 labradores que partió de Sant Lúcar de Barrameda el 11 de noviembre de 1520 y arribó el 10 de enero de 1521 a San Juan (actual Puerto Rico), donde enfrentó dificultades con misiones de colonizadores y la pérdida de varios colaboradores que desertaron para unirse a las conquistas. Finalmente, la diezmada misión llegó en julio de 1521 a Nueva Toledo, un poblado fundado recientemente en el área concedida, con unos cuantos criados, gente pagada y un grupo de franciscanos que se encontraban en la zona desde 1515⁵. El asedio a Cumaná por recursos y esclavos no se detuvo a pesar de la licencia del rey, lo cual impedía contar con el apoyo de la población local que nunca aceptó su pacificación. En diciembre de 1521, a los 5 meses de iniciado el proyecto, Las Casas decidió viajar a Santo Domingo para exigir que se detuvieran los asaltos y abusos de los navíos españoles⁶. El 10 de enero de 1522, los guayqueríos –habitantes de Cumaná– incendiaron la casa principal y atacaron con flechas envenenadas a los misioneros, dando como resultado la muerte de cuatro criados, un artillero y dos frailes franciscanos, mientras que los sobrevivientes escaparon al islote vecino de Cubagua. Las Casas supo del incidente al llegar a Santo Domingo, después de estar perdido en alta mar por dos meses, y sentenció que fue provocado por la maldad de los cristianos⁷ y un castigo divino por incluir a quienes, únicamente, perseguían las riquezas temporales en lugar de favorecer a Dios con la salvación de los indios. Como penitencia se dirigió al convento de Santo Domingo donde ingresó como fraile de la Orden Dominicana en 1523. Posteriormente, en 1545 intentó un segundo proyecto de evangelización pacífica en la región de Verapaz, actual Guatemala.

4 B. de las Casas, 2017b, p. 285.

5 M. J. Quintana, 1943; B. de las Casas, 2017b.

6 H. Anabitarte, 1991.

7 B. de las Casas, 2011.

La disputa aristotélica por Cumaná

Existe amplia literatura⁸ que analiza la disputa de 1550, en Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, como un momento clave en la discusión sobre la naturaleza y condición del indio en la historia colonial, incluso en referencia al aristotelismo empleado en el debate⁹. Sin embargo, en esta sección revisamos una disputa anterior, entre Bartolomé de las Casas y el obispo franciscano Juan de Quevedo¹⁰, misma que tuvo lugar en Barcelona ante el rey Carlos V en 1519. El debate se efectuó durante las gestiones en la Corte del proyecto de Cumaná y trató acerca del estado de las Indias, la condición de sus pobladores y el gobierno de España en ellas. El rey, aprovechando la visita de Quevedo a España, lo mandó a llamar por ser considerado una voz relevante en los asuntos del Nuevo Mundo, tratándose del primer obispo en tierra firme, específicamente, en la región de Santa María del Antigua del Darién desde 1513¹¹. Por el otro lado, la participación del dominico se debía a que fungía como Protector de los Indios desde 1515 y como promotor de la iniciativa en la región de Paria.

Es importante recalcar que no existen mayores registros de la disputa y que la principal fuente continúa siendo la narración del propio Las Casas sobre el evento¹². Ahora bien, en la discusión Quevedo habría expuesto principalmente tres aspectos: a) su experiencia personal en el Nuevo Mundo, donde la mayoría de sus colegas fallecieron y quienes sobrevivieron se dedicaron a estar «robando, matando y comiendo», b) su opinión sobre el gobierno de España en las Indias, que a su criterio era equivocado porque estaba destruyendo los pueblos de la región y perjudicando los intereses del rey, y c) su argumento referente al estado de los indios, a quienes define como siervos *a natura* y adoradores del oro a pesar del arduo trabajo que les requería. Como respuesta, Las Casas inicia atacando la valía de la autoridad eclesiástica de Quevedo por su inacción frente a Pedrarias Dávila¹³ y sus capitanes, que habían destruido y esclavizado la región del Darién durante su obispado. Después, replicó el argumento de la servidumbre natural aseverando que los indios eran por naturaleza libres y con

8 R. Adorno, 1992; A. Maestre Sánchez, 2004; V. Teglia, 2009.

9 L. Hanke, 1970; B. Rech, 1985; J. García Huidobro y D. Pérez Lasserre, 2016.

10 M. J. Quintana, 1943; A. de Remesal, 1966; B. de las Casas, 2017b.

11 M. Serrano y Sanz, 1918, p. 306.

12 B. de las Casas, 2017b, pp. 341-345.

13 Pedro Arias de Ávila (1440-1531), capitán español que lideró la primera gran expedición a tierra firme, fue gobernador de Panamá y Nicaragua.

una organización política suficiente como para mantener grandes imperios con caciques y señores. Así, el alegato constituyó una defensa de las capacidades racional, religiosa y política de los naturales de tierra firme, que eran plenamente competentes para recibir la fe. También, rebatió el fundamento filosófico del franciscano con la exclamación de que Aristóteles era un filósofo gentil que ardía en el infierno y, por lo tanto, su doctrina debía ser considerada únicamente cuando fuera conveniente a la religión y costumbres cristianas. Finalmente, apeló a un cristianismo flexible y adaptable a todas las naciones del mundo, acogéndolas sin someterlas ni privarlas de su libertad, porque la conversión no conlleva esclavitud ni violencia.

Posterior a la intervención del dominico, el rey solicitó al obispo que presentara por escrito cualquier réplica adicional. Por ello, habría redactado dos tratados, uno contra Pedrarias y sus misiones y un segundo sobre los «remedios» para la gente de tierra firme. A pesar de que estos no fueron discutidos en la Corte debido a la muerte del franciscano, pocos días después, en la *Historia de las Indias*¹⁴, el propio Las Casas analiza el segundo tratado, en el cual Quevedo habría cambiado de opinión sobre la justicia de la guerra contra los indios y la legalidad de esclavizar a los cautivos de esta. En referencia al primer punto, la guerra era injusta porque no existía una «causa justa» que la justificara, ya que los indios no habían causado daño alguno a los españoles. En cuanto a la esclavitud, esgrime tres condiciones del siervo *a natura*: a) falta de prudencia y razón, b) que su sujeción fuera igual de conveniente que el dominio del amo y c) que debido a su naturaleza servil no requería ser forzado para servir, salvo con respecto del príncipe¹⁵. Por lo tanto, Las Casas señalaba que las características de los indios no coincidían con aquellas definiciones de Quevedo sobre el siervo *a natura* porque, al contrario, presentaban cuerpos delicados¹⁶, grandes imperios, poderosos señores e incluso hogares y ciudades organizadas, todas ellas condiciones suficientes para una evangelización pacífica y para sentenciar que el proceder de los españoles era injusto e inadecuado.

14 B. de las Casas, 2017b, cap. CL.

15 B. de las Casas, 2017b, p. 346.

16 Es importante indicar que el debate de los cuerpos tomó relevancia –incluso en la disputa de Valladolid de 1550 con Ginés de Sepúlveda– porque la interpretación de la *Política* en el siglo XVI vinculaba cuerpos robustos con falta de razón y, por ende, con la servidumbre natural. Por eso la humanidad de los indios fue evidente para Las Casas en la delicadeza de sus cuerpos que armoniza con la belleza y pureza del Nuevo Mundo, V. Teglia, 2012.

A criterio de Las Casas, el principal error de Quevedo fue no presentar pruebas que sustentaran sus aseveraciones referentes al «estado natural» del indio y aun más, en el plano filosófico, «parece haber errado la intención del Filósofo, por no penetrar la médula de su sentencia»¹⁷ sobre la servidumbre natural. Para el dominico¹⁸, Aristóteles define en el Libro I de la *Política* tres condiciones del esclavo *a natura*: a) disposición natural para el trabajo con cuerpos robustos y miembros desproporcionados, b) ausencia de la capacidad de gobierno que resulta en la carencia de vida social sin ciudades ni gobernantes y c) falta del juicio de razón, siendo «mentecatos y estólidos». Entonces, Quevedo, que conocía tierra firme, ignoraba conscientemente las capacidades físicas, políticas e incluso racionales de los indios que eran radicalmente distintas a aquellas de los bárbaros –a quienes Aristóteles hace referencia– que vivían «casi como animales» sin un orden sociopolítico. Esta interpretación errónea radica en una generalización equivocada: porque de la existencia natural del principio de gobernar no se sigue que «todos los que por naturaleza sean más prudentes sean luego señores de los que menos saben, [...] tampoco se sigue que quienes tengan poco entendimiento sean siervos de los que más saben»¹⁹. Así, el Estagirita buscaba enseñar sobre la capacidad de gobernar que es diferente entre hombres y naciones, mas no argumentar una defensa de la esclavitud natural, y, por ello, Quevedo no aplicaba correctamente los conceptos del Libro I a criterio de Las Casas. Una opinión que coincide con Deslauriers²⁰, quien apunta que dicho libro no trata sobre la naturaleza de la *polis* y sus constituyentes, sino sobre los diferentes tipos de gobierno y relaciones sociales.

La solución propuesta por Las Casas era declarar a los naturales vasallos del rey y no esclavos, reconociendo su libertad natural, aunque sujetos al tutelaje español en aquello que resguardaba la prédica y la policía. En una sesión posterior a la disputa de Barcelona en mayo de 1520, la Corte del rey Carlos V determinó que los indios eran libres y debían ser tratados como tales. Para ello, debían ser traídos a la fe de forma pacífica, como lo hizo Cristo, encargando esta tarea en tierra firme al clérigo dominico. Del mismo modo, se aprobó una licencia para declarar territorio libre de conquistadores a 300 leguas de la costa del Mar del Norte, desde la zona de Paria hasta Santa Marta, incluyendo 2.000 o 3.000 leguas al interior de la región de Cumaná.

17 B. de las Casas, 2017b, p. 348.

18 B. de las Casas, 2017b, pp. 347-351.

19 B. de las Casas, 2017b, p. 350.

20 M. Deslauriers, 2006.

Finalmente, la disputa, más allá del debate filosófico formal, tuvo como telón de fondo la interpelación a la estrategia aplicada por los españoles hasta ese momento, y defendida inicialmente por Quevedo, que consistía, primero, en el sometimiento de los naturales recurriendo incluso a la violencia para, posteriormente, introducirlos en la doctrina cristiana. Así, Las Casas define como injusta la «guerra» contra los indios –quienes no habían provocado perjuicio alguno contra los españoles o el cristianismo– y rechaza además cualquier intento de justificar su esclavización. Por eso, la importancia de la controversia reside en que representó un rechazo a la visión dominante hacia la esclavitud en la Edad Media que afirmaba que las desigualdades y diferencias eran parte del plan de Dios²¹. Asimismo, esta discusión posiblemente fuera de las primeras ocasiones en que se acudió al filósofo para tratar formalmente la problemática del Nuevo Mundo. En este contexto, nuestro argumento es que aquello requirió de Las Casas –precisamente lo que exigía durante la disputa– una aplicación conveniente del aristotelismo que le permitió rechazar las misiones de conquista, defender la libertad natural del indio y, simultáneamente, definirlo en una condición de sujeción espiritual y política que revisaremos a continuación.

El aristotelismo conveniente de Las Casas

En esta sección se analizará, desde un enfoque filosófico, la propuesta de Cumaná para evidenciar sus coincidencias con la teoría política de Aristóteles, con particular énfasis en los siguientes aspectos: evangelización como un fin ético-político, relación entre indios y españoles, ‘incompletitud’ política del indio, legitimación pacífica del rey, democracia como república india y potencialidad del indio. Nuestro argumento es que Bartolomé de las Casas recoge conceptos de la *Política* que le permiten desarrollar un proyecto sociopolítico que compagina el dominio de los indios con la conversión cristiana. Además, es importante indicar que el aristotelismo está presente en todas las obras del fraile dominico. Por ejemplo, en la disputa de Valladolid de 1550 adopta la teoría de la virtud y la caracterización de la ciudad del Libro I de la *Política*²², elementos también presentes en la iniciativa de 1518.

21 L. Hanke, 1970.

22 J. García Huidobro y D. Pérez Lasserre, 2016, p. 183.

a) Cumaná: una sociedad para evangelizar

En primer lugar, cabe mencionar que Bartolomé de las Casas asume en la *Historia de las Indias* el rol de un *nomothetês* (legislador), tal como el filósofo en su obra, definiendo la mejor legislación y la ciudad ideal para los pueblos de tierra firme. En general, su propuesta mantiene una visión teleológica que corresponde con la teoría ético-política aristotélica que asevera que cualquier acción política está orientada hacia el fin último de la ciudad, que es una vida feliz y noble (*Pol* III. 9). El Estado surge naturalmente de la unión de individuos, familias y poblados para alcanzar una vida buena, más allá de las necesidades básicas de la vida (*Pol* I. 2, 1252b 8). En ese sentido, Cumaná surge de la unión de labradores, sacerdotes e indios para satisfacer no las necesidades básicas de tierra firme, sino sus insuficiencias espirituales a través de la conversión que representa una vida buena y un fin en sí misma, a más de una obligación indelegable de los reyes de Castilla y ordenada por la bula papal de Alejandro VI de 1493²³. En consecuencia, la evangelización entendida como un fin necesario se constituye —en términos aristotélicos— como un elemento sin el cual no es posible vivir, alcanzar el bien o desechar el mal y, es más, todo aquello que se opusiera o impidiera alcanzarlo sería forzoso o violento (*Metaph.* V. 5, 1015a 25-30). Por ello, la Conquista, a más de injusta, es violenta porque atenta contra la naturaleza india y la consecución de un fin superior como la conversión; en cambio, la prédica pacífica es un medio justo porque concuerda con las capacidades propias del habitante del Nuevo Mundo.

Cumaná es una sociedad para evangelizar y todos sus aspectos están diseñados hacia ese objetivo: ubicación, estratificación social, control político, dotación de clérigos, número de habitantes, etc. El control del espacio y la población era esencial para la pacificación, como se evidencia en la distribución de edificaciones y el comprensivo registro de habitantes que se sugería al rey; una discusión que también es considerada por Aristóteles, para quien el control territorial y poblacional es determinante en la calidad de vida y el gobierno de la ciudad, por ejemplo, dotación de alimentos y agua, lugar y extensión de la ciudad o el número de habitantes son componentes esenciales que se revisan en la *Política* (VII. 4, 1326a-VII. 5. 1326b). Así, la propuesta de Las Casas coincide con la concepción de la ciudad —en este caso del poblado— como un medio para la consecución

23 B. de las Casas, 2017a.

de un fin que requiere de un gobierno y una estructura social adecuada, componentes que discutiremos más adelante.

b) El indio y el español: una relación entre sujeción y libertad

En el pensamiento aristotélico la *polis* está conformada por un conjunto de individuos que, sin ser iguales, no pueden existir el uno sin el otro (*Pol* I. 2, 1252a-1252b), por ejemplo, hombre-mujer, amo-esclavo o niño-adulto, quienes mantienen relaciones asimétricas, es decir, una parte es dependiente de la otra mientras esta es plenamente autónoma. Esta configuración se sostiene y se explica por la capacidad natural de mandar y también de obedecer (*Pol* I. 5); algunos nacen para gobernar y otros para ser gobernados. Además, el Estagirita diferencia entre el dominio señorial (llamado también despótico) y el dominio político (*Pol* I. 5, 1254b 6), el primero tiene lugar entre quienes no son iguales y responden incluso a una naturaleza diferente, mientras el segundo se ejerce entre ciudadanos iguales. Esta perspectiva está implícita en Cumaná, que se plantea también como una sociedad compuesta por individuos que se requieren el uno del otro en relaciones asimétricas. En este contexto, sugerimos que la relación entre españoles e indios en la *Historia de las Indias* se podría analizar considerando ciertos aspectos de la relación entre amo y esclavo de la *Política*, a pesar de que Las Casas reconoce expresamente la capacidad política del indio y rechaza la aplicación de la teoría de la esclavitud natural.

Para Aristóteles, la esclavitud es una condición natural, justa y conveniente para quienes nacieron para obedecer debido a su incapacidad de (auto)gobierno, que se manifiesta en sus pasiones y cuerpos aptos para el trabajo servil. Un esclavo está impedido de la vida política y contemplativa porque participa de la razón en lo suficiente como para percibirla, pero no para poseerla (*Pol* I. 5, 1254b 9), y porque carece parcialmente de un razonamiento práctico que le permita deliberar sus acciones y su concepción de la vida buena, aunque es plenamente capaz de una racionalidad técnica relacionada con las artes y la producción²⁴. En otras palabras, un esclavo es competente para decidir en todo aquello que se relacione al trabajo; en lo demás depende de su amo porque cualquiera de sus virtudes será siempre relativa a las de su amo (*Pol* I. 13, 1260a 7-12). Por eso, el esclavo es un hombre mientras pertenece a otro, es un instrumento activo que para cumplir con su fin (el trabajo) necesita de un

24 M. Heath, 2008.

hombre libre, caso contrario, por sí mismo es únicamente un instrumento no gobernado que desafía su naturaleza (*Pol* I. 4, 1254a 4-6).

Es evidente que en el pensamiento lascasiano el indio no encaja enteramente en dicha definición, no obstante, es posible considerar ciertos aspectos de dicha teoría para analizar la condición del indio en el proyecto de Cumaná. Primero, el indio –al igual que el esclavo– no depende de sí mismo para cumplir con el fin propuesto de Cumaná, que es la conversión; requiere del predicador o del labrador cuyas virtudes y costumbres se constituyen como el referente a perseguir. En este punto, se expresa la asimetría aristotélica porque el predicador es necesario para la salvación de las ánimas indias, pero lo contrario no ocurre porque los colonizadores no requieren del natural para su existencia o salvación. De esta manera, el indio por sí mismo desafía el fin consignado y se condena a la perdición por ser incapaz de abandonar su estado de infidelidad por más que lo deseara, ya que no conoce y carece de aquella racionalidad/espiritualidad del ciudadano cristiano. Así, el «estado natural» del habitante de tierra firme es suficiente para regir imperios y organizar la sociedad en torno a sus creencias, pero es insuficiente para la salvación eterna y el desarrollo político.

A pesar de los argumentos expuestos en Barcelona, la esclavitud forma parte del proyecto de Cumaná –Las Casas no rechaza la esclavitud sino hasta la década de 1520–. Es así que una de las exigencias hacia el rey era la dotación de esclavos –quienes debían ser extranjeros, preferiblemente negros del África– para reemplazar la mano de obra de los indios y que pudieran estos tener tiempo para cultivar su cristiandad. Esta idea concuerda con la del filósofo (*Pol* VII. 9, 1329a 1), quien aseguraba que aquellos esclavizados debían ser extranjeros cuyo trabajo permitiera el cultivo de la virtud, porque caso contrario todos tendrían que realizar su propio trabajo y nadie tendría el tiempo necesario para el ocio²⁵. Entonces, la esclavitud bajo ciertos parámetros era aceptada por el dominico, evidenciando que en su pensamiento sí está presente –al momento de formular su proyecto– una noción de superioridad social y estratificación entre europeos y habitantes de otras regiones del mundo.

Otra coincidencia entre el Estagirita y el dominico es la definición de la dependencia como un estado conveniente para los subyugados. La esclavitud es beneficiosa para los bárbaros en la *Política*; igualmente, en la *Historia de las*

25 M. Heath, 2008.

Indias, la sujeción político-espiritual es beneficiosa para superar la infidelidad y evitar la perdición. El indio en Cumaná no es siervo *a natura*, es vasallo del rey a quien le debe tributos y su trabajo en minas y haciendas a cambio de la salvación de su ánima; por ello, su sujeción no involucra una pérdida, ya que así sus defectos podrían limpiarse y apresurarse para disfrutar de una libertad mejorada²⁶. Para Aristóteles, vivir bajo un régimen no es esclavitud, sino salvación (*Pol* V. 9, 1310a 16). Es decir, vivir bajo el gobierno de un amo o de un sacerdote es para el bien de aquellos que obedecen. En ese sentido, la prédica de un fraile se asemeja a la capacidad del amo para mandar, porque vivir bajo el dominio cristiano tampoco es esclavitud, sino el único modo de salvarse. En ambos casos, la salvación que ejerce el amo y el sacerdote es un acto político para cumplir la necesidad de los subyugados, aunque exista una marcada diferencia porque el indio está dominado a causa de sus creencias gentiles y no por una (in)capacidad natural como el esclavo. De igual manera, el sacerdote responde a un deber ético-religioso y no a un llamado natural como el amo.

La libertad natural de los indios fue una reivindicación de toda la vida del fraile dominico, sin embargo, en la *Historia de las Indias* dicha libertad se expone como un concepto ambivalente porque, por una parte, el indio es libre y capaz para su salvación individual (situación que no ha elegido), pero por otra, es todavía incapaz del (auto)gobierno debiendo sujetarse por ello al Imperio español. Así, la libertad se entendería principalmente como la generación de condiciones mínimas para la pacificación, eximiendo a los naturales del maltrato físico y la muerte en mitas, haciendas y encomiendas. De acuerdo con Quijano Velasco²⁷, Las Casas entiende la libertad de dos formas: 1) como una facultad y derecho natural basado en la razón y la autodeterminación y 2) como un estado o situación del individuo; y, aunque los indios gozaban de ambas, su libertad estaba temporalmente limitada por la soberanía del rey, quien debía garantizar su cristiana conversión. En otros términos, para el habitante de tierra firme su libertad plena es potencial y su actualización depende de las virtudes y enseñanzas de predicadores y labradores, por lo tanto, se podría aseverar que la relación indio-español es de tipo despótica o señorial porque la parte inferior y dependiente no es plenamente capaz de gobernar y gobernarse, con la particularidad de que su subyugación es

26 B. de las Casas, 2017a, p. 741.

27 F. Quijano Velasco, 2017.

temporal y condicional a la conversión y civilidad, a diferencia del esclavo cuya sumisión es definitiva.

c) La ‘incompletitud’ política del indio

Como señalamos previamente, para Las Casas, políticamente, los indios se encuentran en un «estado natural» que concede la capacidad para regentar sus reinos, aunque insuficiente para dirigir una villa conformada por españoles, sacerdotes, labradores, indios y extranjeros. De aquello se deduce que existe, por así llamarlo, un retraso político en el Nuevo Mundo porque se diferencia entre aquel estado natural de la comunidad y un nivel organizado en el gobierno de la *polis*. La solución propuesta por el fraile dominico es facilitar el aprendizaje de costumbres castellanas a través de la convivencia pacífica y concertada de indios con ciudadanos plenos españoles. En este aspecto asume el naturalismo político²⁸ de Aristóteles que, en un primer momento, explica el origen de la comunidad política como una situación natural, pero después, producto de la socialización y las capacidades de gobernanza, se desarrollan las ciudades e imperios más allá del estado natural, situación que los indios todavía no habían alcanzado. Entonces, la socialización y convivencia son estrategias de desarrollo político en Cumaná. Así podríamos comprender por qué se argumenta en favor del matrimonio entre cacicas y españoles para la unificación social a pesar de las diferencias religiosas y sociales.

La creación de una comunidad entre españoles e indios es trascendental porque únicamente de este modo se podría garantizar la evangelización, el desarrollo racional-político, el crecimiento demográfico y, en general, la existencia de territorios que el rey pudiera regentar. Las Casas²⁹ afirma que los naturales, reconociéndose como vasallos del rey de Castilla, podrían retornar de las montañas donde habían huido para crear juntos nuevos poblados. Porque en realidad era la conquista violenta la que los perjudicaba destruyendo sus pueblos y, de igual manera, a los intereses del rey cuya obligación era asegurar la conversión y humanidad de dichos pueblos³⁰. En este contexto, Delgado³¹

28 Para Aristóteles existe un desarrollo político natural dirigido a un bien común que surge con la familia como una asociación natural para la satisfacción de necesidades vitales, pero cuando se unen varias familias surgen los pueblos que buscan algo más allá de las necesidades diarias. Después, de la unión de varios poblados surgen las ciudades que son autosuficientes y tienen como objetivo vivir bien (*Pol I. 2,1252b*).

29 B. de las Casas, 2017a.

30 V. Teglia, 2012.

31 M. Delgado, 2007.

sostiene que Las Casas argumenta por una antropología cultural evolutiva en favor de los naturales, contraria al determinismo del aristotelismo humanista del siglo XVI que aseveraba que aquellos grupos humanos que no habían logrado formar una *polis* debían ser subyugados como esclavos naturales. Sin embargo, dicha posición evolucionista conlleva reconocer una ‘incompletitud’ política –aunque temporal– del indio, quien por sí mismo no puede superar su estado natural de comunidad.

d) Legitimación pacífica del rey

Cumaná se presentó como una promesa de salvación para los indios y, al mismo tiempo, como una oferta para el rey de obtener 10.000 indios bajo su dominio en dos años. Esta aparente contradicción se puede explicar porque el proyecto tenía como objetivo emplear la prédica pacífica como estrategia para legitimar el dominio del rey entre los naturales de tierra firme. El plan lascasiano de evitar la brutal conquista y aniquilación conllevaba la cesión de soberanía espiritual y política de la región, aunque en realidad el indio ya estaba legalmente sujeto a la Corona española por encargo papal a causa de su infidelidad y estado natural. Por ejemplo, Las Casas asume que la soberanía territorial de Paria correspondía a Carlos V, quien debía autorizar la misión, y no a los pueblos originarios, que no se reconocen como plenamente soberanos desde la «policía» española que, implícita y explícitamente, se erige como superior; a esto debemos añadir la ‘incompletitud’ política del indio quien es todavía incapaz de dirigir a ciudadanos cabales, condición que justifica su dominación.

Entonces, la intención del dominico era conseguir de los naturales una aceptación voluntaria del rey español como soberano a través de la pacificación, porque, una vez convertidos, la sujeción deliberada era cuestión de tiempo y aprendizaje, ya que reconocerían que la condición de vasallos era conveniente para su desarrollo político-espiritual. Vale mencionar que el clérigo nunca se opuso a la autoridad del rey en el Nuevo Mundo; lo que rechazaba y denunciaba era la conquista violenta y la aniquilación de los pueblos porque implicaban, a más de maltrato y muerte, la destrucción del propio imperio español. En efecto, la evangelización era un medio para legitimar el poder del rey entre los pobladores del Nuevo Mundo, cuyo tutelaje sobre los indios no respondía a «aspectos temporales», sino al buen regimiento y gobierno que son propios de las personas libres³². Aristóteles, por su parte, menciona en la *Política* (V.

32 B. de las Casas, 2017a.

8, 1308a 5-6; V. 9, 1310a 11-12) que la duración de los gobiernos depende, entre otros factores, del buen trato hacia el pueblo y de la educación política acorde al régimen imperante, caso contrario, la insatisfacción y oposición de los gobernados puede originar revueltas o el fracaso de la ciudad. Elementos concordantes con la propuesta de Cumaná, que pretendía fortalecer la autoridad del rey ganando la gracia de los naturales con pacificación, instrucción y la creación de una república como expondremos a continuación.

e) La república india

Con estos antecedentes sugerimos que el objetivo de Cumaná era conciliar, a través de la prédica pacífica, los intereses de la Corona con una organización social alternativa para los pueblos colonizados. Las Casas deja entrever que pretendía con su proyecto diseñar los cimientos de una futura república indiana, misma que en varios conceptos coincide con los elementos de la definición aristotélica de democracia como forma de gobierno, en la cual los pobres que son libres y representan a la mayoría, son soberanos y gobernantes (*Pol* III. 8, 1279b 2-7; IV. 4, 1290b 6). Por ejemplo, la población ideal para Cumaná eran los labradores, quienes eran definidos por Aristóteles como perfectos para una democracia, siempre trabajando por sus necesidades básicas sin tiempo para preocuparse del gobierno o cualquier revuelta social (*Pol* VI. 4, 1318b 2). Por ello, una sociedad agrícola enteramente enfocada en el trabajo permitía prevenir la violencia contra los indios o una revuelta contra el régimen y, más bien, era propicia para la progresiva legitimización del Imperio español entre los naturales. La elección de los labradores, describe Las Casas, se debía a su humildad, que recordaba a los indios y era totalmente opuesta a la codicia de los conquistadores. Sin embargo, la naciente ciudad inicialmente requería de colonizadores para mantener el orden, las armas y la pacificación, una idea que no contradice la democracia aristotélica.

El señorío español sobre Cumaná se define como temporal hasta que los indios adquirieran las costumbres españolas, la fe y la capacidad de gobierno, luego todos estarían preparados para formar parte de la república indiana, de hecho, sería de la unión de ellos con los españoles de donde podría surgir una de las mejores repúblicas, quizás la más cristiana y pacífica del mundo³³. De ningún modo, la existencia de dicha república significaría una independencia del rey porque, en primer lugar, no sería una contradicción que existiera una democracia cuyo gobierno reconociera a un monarca

33 B. de las Casas, 2017b, p. 179.

como soberano, incluso aquello derivaría de la capacidad de gobernar y ser gobernado, propia de un ciudadano pleno. Segundo, producto de su educación política y civilidad sabrían sus pobladores que el reconocimiento del Imperio español es conveniente tanto en términos políticos como religiosos. Entonces, la iniciativa de Las Casas se asemeja a la democracia aristotélica como forma de gobierno porque se adecua a su objetivo de afianzar la autoridad del rey mientras se evangeliza y civiliza a los pueblos naturales a través de la prédica, la instrucción y el trabajo.

f) El indio: una potencia pasiva

Múltiples autores³⁴ afirman que el pensamiento de Bartolomé de las Casas desarrolla una idealización del indio –también denominada con el concepto de buen salvaje– en lo referente a sus virtudes, pasividad, estilo de vida, humildad y bondad. No obstante, proponemos que en Cumaná se define al indio en una condición de inferioridad y en un estado de potencialidad. Según Teglia³⁵, el dominico representa un discurso paternalista y etnocéntrico que asume al predicador como superior en términos espirituales, políticos y éticos. Por ejemplo, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*³⁶ escribió –15 años después del fracaso de Cumaná– que los indios se asemejan a niños de diez o doce años, a consecuencia de su ignorancia de Dios que los coloca en una posición de inocencia, siendo incapaces de realizar daño alguno, acciones impetuosas o incluso albergar malos pensamientos. Esta condición «benévola» coincide también con la definición aristotélica del niño (*Pol. I. 13*), quien potencialmente es capaz de devenir un ciudadano pleno con la guía de un adulto, sin necesidad de un tratamiento despótico o señorial. En paralelo, el indio no requiere de un amo, sino de un tutor que le enseñe las costumbres, leyes y creencias indispensables para devenir un ciudadano cristiano. Como explica Heath³⁷, para Aristóteles un niño todavía no es capaz de deliberar y gobernar a diferencia de un esclavo adulto que es incapaz de deliberar de forma independiente a pesar de su edad.

En ese sentido, se podría interpretar la definición lascasiana del indio desde la teoría metafísica del acto y potencia. En términos generales, el natural se encuentra en potencia, lo cual significa que puede ser o llegar a ser

34 M. Delgado, 2007; V. Teglia, 2012; R. Bartra, 2014; V. Sepúlveda Contreras, 2014.

35 Teglia, 2012, p. 241.

36 B. de las Casas, 2011, p. 31.

37 M. Heath, 2008, p. 250.

algo, en este caso, un ciudadano cristiano; en lo específico, se representa como una potencia pasiva (*Metaph IX. 1,1046a 5-20*), entendido como un principio (individuo) que puede ser cambiado por efecto o acción de otro que actúa como agente, y no por sí mismo. Igualmente, se presenta como una potencia racional (*Metaph IX. 5,1048^a 1-15*) porque puede producir efectos contrarios a los esperados y en la relación con su agente el resultado depende de un deseo, elección previa o modo determinado, caso contrario, no podrá efectuarse. En otras palabras, la conversión depende de un deseo o modo determinado, tanto del indio como del predicador que eligen llevar a cabo la evangelización, por ello, es fundamental para Las Casas contar con la aceptación del indio, porque sin ella simplemente la prédica no tiene lugar. Por su parte, el español se concibe como una entelequia en cuanto ciudadano cristiano que posee una potencia activa para actualizar las capacidades de racionalidad, civilidad y religiosidad del natural. En este punto, se evidencia aquel estado de necesidad del habitante de las Indias que demanda de la relación asimétrica del tutelaje político-espiritual para actualizar su facultad deliberativa y abandonar su estado de infancia.

El indio regenta imperios y poblados enteros a través de caciques y señores, empero, carece de la verdad cristiana y la civilidad castellana que le permitirían ser deliberativo y políticamente (auto)suficiente para gobernar una sociedad racional, ordenada y devota. Por lo tanto, es posible afirmar que, así como existe una complementariedad asimétrica entre amo-esclavo o padre-hijo, el predicador o el labrador ofrecen una complementariedad religiosa y política, porque la única causa de la actualización deliberativa es la conversión cristiana como camino a la independencia y la completitud. Asimismo, la condición del indio en Cumaná puede ser interpretada considerando la teoría del alma³⁸ de Aristóteles (*de An II-III*) que afirma, para el caso de los humanos, la existencia de diferentes grados de razón y alma (*Pol I. 13,1260a 7-8*); por eso, para el filósofo, amos y esclavos poseen virtudes de distinto tipo y sus facultades se manifiestan en diversas formas, una noción presente en el proyecto lascasiano, en la que indios y españoles poseen almas, virtudes y facultades en diversos grados y estados. Precisamente aquí radica la importancia del desarrollo de Cumaná como una sociedad organizada para, en un primer momento, conseguir la conversión pacífica como medio para alcanzar la racionalidad y civilidad suficientes, y después, para crear una república india.

38 La teoría afirma la existencia de diversos tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional.

Conclusión: el fin de lo imposible

El trágico destino de Cumaná era predecible a consecuencia del sabotaje al proyecto por parte de figuras influyentes en la Corte y a las riquezas de la región del Paria ampliamente deseadas en un tiempo de saqueo³⁹. Por lo tanto, el ataque masivo a los misioneros a manos del pueblo guayraquerí era de esperarse como respuesta a los continuos asaltos de conquistadores y comerciantes que no cesaron durante la misión. En este marco, Bartolomé de las Casas incumplió la oferta prometida al rey al no poder organizar la villa pacífica para evangelizar, situación en la que insistirá a lo largo de su vida, indicando como un error haber apelado a intereses económicos que desviaban la atención del objetivo propuesto de pacificar a los naturales. Sin embargo, resaltamos que el proyecto tenía también como objetivo la legitimación del rey en tierra firme. Para ello, la prédica se concibió como un medio para una conquista espiritual que debía obtener el consentimiento de la sujeción indiana al Imperio español. Esto se debe a que la iniciativa del clérigo no podía ser totalmente ajena a ciertos intereses de un periodo de conquista, lo cual no desmerece que Cumaná pretendía concretarse como una alternativa a la aniquilación de los pueblos originarios.

En términos filosóficos, la conquista del Nuevo Mundo tuvo lugar al interior de un contexto medieval y una mentalidad aristotélico-tomista caracterizada por un determinismo que argumentaba la existencia de diferencias sociales, políticas y religiosas entre los pueblos del mundo, situación que justificaba la existencia de jerarquías y dominios entre ellos. Por ello, el mérito de Las Casas y la disputa de 1519 fue desafiar dicho determinismo y recurrir a una interpretación conveniente del aristotelismo –tal y como exclamaba en Barcelona frente a Carlos V y Juan de Quevedo–. Es así como la propuesta de Cumaná puede interpretarse desde la teoría política de Aristóteles, particularmente en referencia a la concepción de la sociedad, la legitimidad del rey, la relación del indio con el español, la forma de gobierno para los naturales y la definición del indio como un ser en potencia.

La sociedad ideal de Las Casas puede considerarse como aristotélica al estar conformada por individuos diferentes que mantienen relaciones asimétricas, tal como sucede entre amo-esclavo o adulto-niño. Concretamente, el indio se define considerando elementos de los conceptos de esclavo y niño

39 D. Castro, 2007, p. 83.

en la *Política*. Es así como, a pesar de ser naturalmente libre y racional, el indio está sujeto política y religiosamente al español por su infidelidad y estado natural; es decir, está en una condición de potencialidad pasiva como el niño, que requiere de un adulto para devenir un ciudadano capaz. Igualmente, el habitante de tierra firme puede actualizar sus capacidades innatas únicamente con el tutelaje del predicador español que es entelequia y actúa como agente en la senda a la civilidad y religiosidad completas. Cabe resaltar que este argumento no pretende desconocer la acción humanitaria del dominico, sino evidenciar cómo la aplicación conveniente del aristotelismo ubica al indio en una posición subalterna frente al ciudadano español.

Finalmente, el proyecto de Las Casas adopta el naturalismo político de Aristóteles con el afán de diseñar un sistema sociopolítico en el cual la evangelización, el trabajo servil y la instrucción política sean compatibles. Para este fin se esboza una sociedad agraria conformada por labradores, predicadores e indios, quienes temporalmente estarían gobernados por españoles, para luego desarrollar una república india que mantendría como forma de gobierno una democracia de corte aristotélico. El dominico estaba a favor de la autoridad del rey en el Nuevo Mundo, por eso la república india no sería independiente, sino, al contrario, permitiría garantizar dominios organizados y convenientes a la Corona, ya que la conquista violenta únicamente menoscababa al propio Imperio español. En conclusión, Cumaná representa un desafío al marco teórico-político de la época caracterizado por el determinismo, aunque también refleja las condiciones de un momento de consolidación del régimen colonial, cuando era todavía necesario argumentar y abogar por la legitimidad del dominio español en el Nuevo Mundo, ante lo cual la prédica pacífica constituía una estrategia que teóricamente beneficiaba a todas las partes: salvando ánimas y asentando al rey.

Bibliografía

ADORNO, Rolena, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI», *Revista de Estudios Hispánicos*, núm. 19, 1992, pp. 47-66.

ANABITARTE, Héctor, *Grandes Personajes. Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.

ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

---, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

- , *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2004.
- BARTRA, Roger, *El mito del salvaje*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014.
- CASTRO, Daniel, *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham & London, Duke University Press, 2007.
- DELGADO, Mariano, «Bartolomé de las Casas y las culturas Amerindias», *Anthropos*, vol. 102, núm. 1, 2007, pp. 91-97.
- DESLAURIERS, Marguerite, «The Argument of Aristotle's Politics 1», *Phoenix*, vol. 60, núm. 1/2, 2006, pp. 48-69.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín y PÉREZ LASSERRE, Diego, «Bartolomé de las Casas y la idealización de las ciudades de los indios», *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, vol. 9, núm. 2, 2016, pp. 157-186.
- HANKE, Lewis, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1970.
- HEATH, Malcolm, «Aristotle on Natural Slavery», *Phronesis*, núm. 53, 2008, pp. 243-70.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, J. M. Martínez Torrejón (ed.), Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- , «Entre los Remedios...», en *Tratados II*, trad. A. Millares Carlo y R. Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 2017a.
- , *Historia de las Indias Tomo III*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017b.
- MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso, «‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 21, 2004, 91-134.
- QUIJANO VELASCO, Francisco, «Bartolomé de Las Casas: los indígenas y la libertad republicana», en *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 157-208.

QUINTANA, Manuel José, *Fray Bartolomé de las Casas*, Buenos Aires, Editorial Poseidón, 1943.

RECH, Bruno, «Bartolomé de Las Casas und Aristóteles», *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 22, 1985, pp. 39-68.

REMESAL, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Editorial “José de Pineda Ibarra”, 1966.

SEPÚLVEDA CONTRERAS, Víctor, «Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano decimonónico», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, 2014, pp. 77-98.

SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América: Estudios Históricos*, Madrid, Casa Editorial Bailly/Bailliere, 1918.

TEGLIA, Vanina, «Bartolomé de las Casas: entre la utopía y la otredad», en *Actas del II Congreso Internacional “Cuestiones Críticas”*, 2009.

---, «El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la Proto-Etnología ‘colegida’ de la polémica», *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 54, 2012, pp. 217-247.