

Absolutismo y el derecho de resistencia teológico-eclesiástico.

Una apreciación lascasiana

*Absolutism and the Right of Ecclesiastical
Theological Resistance: A Lascasian Appreciation*

MARCOS SANTIAGO CUAUTLE AGUILAR

Universidad Autónoma de Puebla

México

Correo: marcosblz1685@gmail.com

DOI 10.48102/hyg.vi54.289

ABSTRACT

The historiographic attribute most remarkable and memorable for Obispo Las Casas should be his theological and political activism against Absolutism. The adverse effects on New Spain' Indians justified all kind of risks that Las Casas took on, so he became an unparalleled leader that faced royal power. Thanks to his rhetorical qualities he was named "Defender of the Indians", but it was just a part of an ambitious plan with aims greater for all humankind: a "resistance right" against royal power that doubted "right of ownership" applied by the king. Naturally, this topic was a theological debate whose political implications about the bounds of authority transcended the ethical model of Western society. Las Casas demanded a congruent royal power with Christian values, kept away from ambition. However, in a centralist context the reaffirmation of sovereign' moral nature was changing, because his own motives were entirely indifferent regarding duty of kingdom.

Keywords: Absolutism, Defender of the Indians, Resistance, Job.

RESUMEN

El aspecto historiográfico que más debería destacar del padre Las Casas, es aquel relacionado con los fundamentos de su activismo de resistencia contra el absolutismo. Todos los riesgos del "Defensor de los indios"

eran justificables. El cariz apologético de sus descripciones indianas es tan conocido que apenas puede distinguirse el núcleo de un proyecto social superior, ciertamente teológico, pero crucial en el debate del modelo ético occidental con los límites de la autoridad. A través del “derecho de resistencia”, Las Casas replicó la legitimidad del poder regio en el uso jurisdiccional de sus propiedades. En realidad, el desarrollo del centralismo fue un correlato del poderío real, pues considérese que la garantía de funciones estaba asegurada por los *efectos prácticos* que ostentaba como único vicario. La reafirmación del carácter moral como estatuto del soberano comenzó a reformularse, tanto que sus propios motivos eran ya indiferentes comparados con el *deber* con el reino.

Palabras clave: absolutismo, Defensor de los indios, derecho de resistencia, oficio.

Artículo recibido: 3/09/2019

Artículo aceptado: 13/10/2019

CONGRUENCIA MORAL PARA EL EJERCICIO DE LA POSESIÓN

El rey era en definitiva un “administrador” de Dios y también el responsable de su pueblo. Cuando el patrimonialismo de su cada vez mayor acentuación centralista hacia el siglo XVI fue llevado a la escena de la discusión, el mundo del ser y el hacer dieron un giro total. ¿Cómo entender la función construida por la maquinaria regia, es decir, entre el soberano y su consejo privado? En primer lugar, el horizonte de expectativas decía que un rey no sólo era por su ceremonial y ungimiento, antes bien se constituía por su congruencia moral. Las circunstancias pusieron en entredicho las condiciones para tal fin, tanto que la autoridad, en el obrar de su oficio, tuvo que discutir la validez jurisdiccional como algo independiente de la condición subjetiva del sujeto obrante. Acaso porque semejante validez jurisdiccional representaba el producto de una forma de obrar sin que las intenciones personales influyeran en el cumplimiento de los *deberes*. ¿Cómo era esto posible? El intento de responder este planteamiento implica

entender el poder soberano como un fenómeno político que en sus inicios no era necesariamente fuerte, pero sí armado de un potencial y conveniente pragmatismo para actuar sin límite. Fue el indicio de que el soberano tenía que abjurar del derecho, no para vivir en anarquía, sino para colegir del derecho natural un orden que coincidiera con el deber-ser exigido por su oficio. Pero el dominico Bartolomé de las Casas conocía bien los alcances de la autoridad construida por el aparato regio, tanto que la legitimación simbólica de los actos ceremoniosos no era suficiente para él. Hubo una substancial y explosiva implicación política que recayó sobre las deliberaciones de un complejo debate teológico en torno a los límites de la autoridad, de modo que de manera inevitable trascendería como *el* modelo ético de la sociedad occidental.

Para el padre Las Casas la verdadera autoridad sólo podía ser eficaz y por tanto real si partía del *ejemplo moral* que venía de la norma hecha vida, y no que fuera la vida la que se aplicaba a la norma.¹ Por eso exigió que el poder real fuera congruente

¹ Un análisis aparte merece la diferenciación apuntada. Ahora nos conformaremos con traer a la superficie el elemento implícito de esa inversión, y que proviene del estatus peculiar de la acción sacerdotal separada en dos: por un lado, *opus operatum*, es decir, la efectividad, la realización; por el otro, *opus operantis*, la modalidad subjetiva mediante la cual el agente realiza la acción. La cuestión nos conduce al punto más obvio: ¿la dignidad sacerdotal es suficiente para hacer válido su oficio como apóstol de Cristo?, o bien, ¿es la forma de vida apostólica que el sujeto o el ministro deben llevar lo que determina el oficio? Al trasladar la validez del mencionado *character indelebile* (“el sacerdote indigno sigue siendo sacerdote a pesar de su indignidad”) al plano donde según sus partidarios podría tener sentido real el oficio sacramental, es decir, sólo “si se convierte en vida”, la cuestión se torna verdaderamente álgida. Agamben ha señalado con puntualidad que en la lucha entre curia y órdenes, cuyas tensiones alcanzaron su punto más crítico hacia los siglos XII y XIII, lo que se debatía era si por “renunciar al derecho” (la vida por la regla), la plenitud misional cristiana era hasta ese momento producida, ilustrando así que la “regla se hacía vida en la misma medida que la vida se hacía regla”. De ahí proviene la premisa: “A la liturgización de la vida [seguida por la curia] le corresponde aquí una integral vivificación de la liturgia [ejercida por las órdenes]”. Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, pp. 104, 168. El clima teológico que se respiraba sin duda encriptó el interés del aparato regio —por ese entonces embebido de astu-

con los valores cristianos, alejado de la ambición. Sin embargo, en un contexto centralista, la naturaleza moral del soberano estaba cambiando en definitiva; los motivos que aquél tuviera eran completamente indiferentes con respecto al deber que había adquirido con el reino.

Nuestra hipótesis asume la resistencia teológico-eclesiástica como una respuesta que fray Bartolomé reprodujo ante la evidente posibilidad regia de actuar al margen y aun en contra de las leyes; situación nada excepcional si consideramos los esquemas de acción que el sistema de privilegio ponía en marcha. Quede claro que esta situación no supone “el presunto origen de las injusticias de la época actual”, ni tampoco que hubiera una “crisis de conciencia” que agravara al estamento regio hasta desencadenar el fenómeno de la corrupción. Las acciones ilícitas han sido punto de abundante discusión historiográfica, que incluso crearon una perspectiva teológica para semejantes casos, por ejemplo, “la difundida experiencia de alienar cargos públicos. Hoy esta práctica parecería una evidente violación del ordenamiento político y moral, pero en la época de los Austria, no sólo era permitido, sino legítimo”.² Es cierto que existía la corrupción dentro de un proceso de socialización (*habitus*) que premiaba una conducta o castigaba otra, pero era algo entendido más en el sentido moral del término. De ahí que la meta fuera controlar los sentimientos: “La corrupción no era algo que existía o no. Lo que había, más bien, era un conjunto de comportamientos malos y buenos que el rey debía ponderar, castigando o recompensando, dependiendo de su humor. Se esperaba que el rey fuera inconsistente así como la tendencia al pecado de sus súbditos también lo era”.³

tos jurisperitos que sacaron provecho de los debates—, y puede deducirse de dónde fueron las aguas que el absolutismo aprovechó. Nuestro ensayo apunta en esa dirección.

² Fernando Ciarmitaro, “Virrey, gobierno virreinal y absolutismo: el caso de la Nueva España y del reino de Sicilia”, p. 237.

³ Kris Lane, “Corrupción y dominación colonial: el gran fraude a la Casa de la

Por ejemplo, durante la mayor parte del período colonial los puestos gubernamentales eran vistos como premios otorgados en reconocimiento de favores hechos a la Corona, o bien eran vendidos al mejor postor. No sorprende, por tanto, que se esperara que los oficiales extrajeran ganancias de sus puestos pues ellos no eran en un sentido estricto “servidores públicos”. Una situación comparable se ha extendido en ciertos sectores de la burocracia hasta la época actual.⁴

Más que un funcionario corrupto, es el alma corrompida de un súbdito. “Corrupción” refiere aquí a una categoría cultural que transluce las ambigüedades del sistema normativo en pro de cierto estrato. Hecha esta distinción, podemos ahondar en el objetivo de este ensayo, el cual es analizar algunas fuentes de las que el absolutismo se formó y al que el mismo fray Bartolomé se enfrentó. Lo hizo a partir de dos nociones clave: una es la concesión del poder que hay en el *dominio*; la otra, el gobierno entendido como obra patrimonialista dada por la *jurisdicción*.

En razón al complejo sistema de ideas que hasta hoy día resiente la cultura legada por la conquista, el tema de la “naturaleza del indio americano” ha recibido como pocos un arduo abordaje por estudiosos con distinta inclinación historiográfica. Los conflictos de su dominio vía la guerra justa o vía la acción pacífica, constituyen un acontecimiento que, si se nos permite decirlo a modo de un *tropos*, muestra lo que no dice, o sea, se sitúa en un punto donde su verdadera apariencia se encuentra opacada por todo tipo de casuísticas en las que siempre es posible recaer. Al igual que cualquier otra conjetura que haya que ponderar, da la impresión de que el tema no se reduce a la coacción de cuerpos y almas así porque sí; como si la misma fuerza de las circunstancias hubiera puesto en juego algo más que una disputa por la imple-

Moneda de Potosí en 1649”, p. 123.

⁴ Claudio Lomnitz, “Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México”, p. 44.

mentación de las jurisdicciones. Las instituciones monárquicas construían sus propios mecanismos de poder y no deberían ser analizadas por separado de los lenguajes y acciones que los individuos o grupos acometieron para llevar a cabo sus resistencias. Analicemos entonces cómo los límites de la autoridad están identificados con argumentos que, en lo consecutivo, fueron agotados hasta hacer efectivo el “derecho de propiedad”, tema fundamental para entender por qué el “derecho de resistencia” actuó como contraparte al derecho positivo implícito en aquél.

Proponemos una aproximación a nuestro tema de la mano de un autor que en los últimos años se ha ocupado de analizar las estrategias que hay en la *liturgia* del poder, a propósito de sus análisis desprendidos del *Homo sacer*: Giorgio Agamben. Es imposible agotar aquí su perspectiva heurística, tan sólo deseamos abrir el tema a discusión considerando el impacto que tuvo la exención del derecho con el absolutismo, dos fenómenos clave para la construcción de la gubernamentalidad occidental.

EL ORDEN INCESANTE *PLENITUDO POTESTATIS* EN LOS ORÍGENES DEL ABSOLUTISMO

Desde el interior mismo de esta sociedad de soberanía, se estaba materializando un concentrado de religión con rostro político: el de una fuerza heterónoma difusiva y contundente, capaz de atar desde lo más alto la voluntad de los hombres. A juicio de los principales poderes institucionales del Antiguo Régimen, monarca e Iglesia, los hombres requerían de un *orden incesante* que evitara su amenazante caída, sólo que éste se realizaba en un mundo donde la justicia se entendía por ser “distributiva”, luego entonces se puede decir que no era un régimen donde las condiciones de privilegio y el *status* fueran ajenas al sistema: eran producto y productoras al mismo tiempo. Una expresión como “‘dar a cada uno su derecho según su merecimiento’ [...] encerraba una doble vertiente: galar-

donar a los buenos (a los que bien sirvieren al monarca) y penar y castigar a los malos”, sintetiza además la operatividad de un oficio que afirmaba la separación de funciones y poderes entre lo gubernativo y lo contencioso: primero, porque ante una disputa existe la obligación de resguardar el derecho a cada una de las partes e impedir recibir agravio o perjuicio alguno; y segundo, “una vez concedida la gracia quedaba convertida en derecho adquirido, en cuestión de justicia”.⁵ Los instrumentos para discernir lo justo de lo legal extendían sus competencias a ámbitos donde lo público casi nunca estaba desarticulado de lo privado: la justicia era una trama tejida por la merced. La complicación de atar a los actores y procesos políticos será clave para un “Estado” que concentra atribuciones y aplica funciones derogatorias –con el uso abusivo de *cláusulas absolutorias*– cuando considera que su jurisdicción *estatal* se ve amenazada: “Se trata, en suma del típico problema de la política como representación, de lo político como metalenguaje con el que se pretende desarrollar todo un rito de simulaciones y ocultaciones”.⁶

¿Pero por qué no puede existir un Estado fundado en categorías distintas de la igualdad jurídica y del monopolio de poder político? No es paradoja que se haya señalado que poder absoluto no es un poder exclusivo, sino soberano, superior, que en cuanto tal más bien supone la existencia de esas jurisdicciones sobre las que ejerce su superioridad y soberanía. Ni es descabellada la hipótesis de concebir al señorío como un elemento incardinado en las mismas estructuras del Estado absoluto, abandonando la imagen de considerarlo un cuerpo extraño al mismo. Si el Estado fue absoluto, fue en buena medida gracias al poder señorial.⁷

⁵ Salustiano de Dios, “El ejercicio de la gracia regia en Castilla entre 1250 y 1530. Los inicios del Consejo de la Cámara”, pp. 325, 337.

⁶ José Manuel Nieto Soria, “El ‘poderío real absoluto’ de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto”, p. 162.

⁷ Salustiano de Dios, “Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla”, p. 30.

Hablar del lugar del hombre en el mundo durante el Antiguo Régimen, desde esa lógica, era similar a hablar de su capacidad de dar órdenes hasta las más pequeñas ramificaciones de la jerarquía: “[la orden es] un puro deber que no tiene otro contenido que el deber mismo”. La dinámica de un pensamiento así, retrata la ordinaria gestión aristocrático-nobiliaria a la que se vio sometido el mundo hispánico veteroeuropeo: manipulación de los controles jurídicos, llámese desligamiento del derecho positivo para concentrar atribuciones, uso y abuso de cláusulas aprobatorias y derogatorias, politización del perdón, resolución de nombramientos vinculados al servicio real y en especial la distribución de recompensas como prueba de la transigencia de los poderes dominantes.⁸

Es como si la encriptación del poder en unas pocas manos residiera no tanto en “su capacidad de ser obedecido sino, antes que nada, por su capacidad para dar órdenes y mandatos, incluso si estas órdenes no son totalmente obedecidas”.⁹ En fin, lo que se presenciaba era la consolidación de un sistema mediante la mayor integración de aquéllos en el servicio a la monarquía.¹⁰ Aplicable aquí a un tipo de evolución política, la perspectiva del poder como orden incesante concuerda con la práctica político-administrativa vinculada al gobierno por la gracia referida a los intereses pactados entre el rey y su corte. Para Giorgio Agamben:

Un poder no cae cuando ya no es obedecido o completamente obedecido, sino cuando cesa de dar órdenes. Si un poder continúa dando órdenes, siempre encontrará alguien que obedecerá (tal vez, incluso, algunas personas). Pero si un poder cesa, si es incapaz de dar órdenes, ése será el único momento en el que un poder colapsará.¹¹

⁸ Nieto Soria, “El ‘poderío real absoluto’...”, *op. cit.*, pp. 163-164.

⁹ Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, p. 53.

¹⁰ José Manuel Nieto Soria, “La nobleza y el ‘poderío real absoluto’ en la Castilla del siglo xv”, pp. 247-248.

¹¹ Agamben, *Teología y lenguaje, op. cit.*, p. 53.

Con una onda que abarcaba por lo menos desde el siglo XIII (en Castilla), es un hecho que llegó a ser un proyecto de larga resonancia, al que se llamó poder real absoluto. Observemos que el fenómeno de una sociedad jerarquizada para las sociedades de soberanía es la historia del arquetípico pacto social, de la máxima y mejor forma de organización conocida por los hombres para vivir en comunidad: la monarquía. En relación con el ejercicio de su potestad sobre la cosa pública (*res publica*), el arribo del absolutismo había abierto un proceso de contribución a la consolidación de un régimen político basado en el uso cada vez mayor de lo social para el servicio privado. Su exhibición, en tanto sistema de poder egoísta, puede ser rastreado a partir de las manifestaciones de un gobierno por la gracia a finales del medioevo castellano, situación histórica que daría al traste a cualquier postura que viera en ello una simple justificación ideológica de confrontación “nobleza-monarquía”, cuando es, si no lo contrario, sí al menos materia para estudiar “la integración de intereses y transformaciones interconectadas que afectaron de manera diferente y matizada a los distintos agentes de la sociedad política”. Contrariamente a lo que se imaginaría de una “relación bilateral y de alteridad entre la monarquía, como entidad autónoma, y cada uno de esos agentes como realidades históricas delimitadas y ensimismadas”,¹² aquí el afianzamiento de la aristocracia puede sintetizarse con la expresión “honor llama más honor”.

Y no es porque la Iglesia desconociera los alcances de la sacralidad del poder con que se llegó a investir el aparato regio desde el siglo XIII hasta el XVI, pero con las readaptaciones terminológicas del mundo latino, la situación se tornó más adversa al poder espiritual. Esta clase de dominio público sagrado era el pretendido reflejo de una comunidad plena y homogénea que permitía pensar una realidad ideal, donde el poder provenía de la suprema y docta instancia judicial. Al rey le correspondía “dar leyes generales y del mismo modo interpretarlas”; armado con esta facultad, podía

¹²Nieto Soria, “La nobleza y el ‘poderío real absoluto’...”, *op. cit.*, p. 254.

apropiarse, o mejor dicho, estaba en él la capacidad de redistribuir jurisdicciones que engranaran con las expectativas de gobierno. Su propósito intervencionista de “hacer compatible lo incompatible”, señala Salustiano de Dios, era un intento de trasladar los conflictos a la esfera privada, armonizando, de ese modo, las jurisdicciones privilegiadas encargadas de alinear los intereses. Un portento así encontraba profundas raíces en aforismos romanos que avalaban su condición por encima del derecho: “*rex legibus solutus est o quod prínceps placuit legis habet vigorem*”. Muchas otras fórmulas que le permitieron obrar *praeter* o *contra jus*, reforzaron por mucho el advenimiento del Fuero Rey: “ca tan grande es el poder del rey que todas las cosas e todos los derechos tiene so si, y el su poder no lo ha de los homes, mas de Dios, cuyo lugar tiene en las cosas temporales”.¹³ Con la autoafirmación deífica del rey, concluye Salustiano de Dios, las cláusulas “*ex certa scientia, de proprio motu, si preces veniate nitantur, no obstante lege aliqua, de plenitudo potestatis*” materializaban de modo simultáneo las intenciones nobiliarias de realizar sus propios intereses. Se sabe que eran fuerzas necesarias para la eclosión del fermento absoluto:

estamos ante la compatibilidad entre secularización, por un lado, y teologización, divinización, sacralización y clericalización del poder real, por otro lado. Precisamente, el que se haya producido tal compatibilidad lo que demuestra es que todas estas fórmulas no fueron otra cosa que una de las varias respuestas que, desde el poder real, se dio al problema de la construcción de un centro político, cuyo titular era el monarca, en el marco de una sociedad caracterizada por unas relaciones de poder básicamente definidas por la sucesión de alianzas y confrontaciones de importantes fuerzas centrífugas, con intereses propios definidos, sometidas a continuas divisiones internas y en continuo realineamiento con respecto al propio poder real.¹⁴

¹³ Salustiano de Dios, “Sobre la génesis y los caracteres...”, *op. cit.*, pp. 32, 40, 42.

¹⁴ José Manuel Nieto Soria, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, pp. 97-98.

En una palabra, se esperaba que el poder espiritual cometiera su retractación y quedase más dependiente del orden regio. En verdad era impensable que el poder espiritual quedase desdibujado del orden público hasta reducirlo a una expresión del orden privado. Pasarán siglos hasta que por fin deje de ocurrir esa “salida del mundo”. La problemática, en todo caso, viene de entender a los gobernantes como entidades enfrascadas en disputas por reconocer su “autosuficiencia”, lo que obviamente no supone quedar fuera del ámbito religioso, sino todo lo contrario: ahora siendo partícipes de su poder de control, o como se decía antes, por su capacidad para dar órdenes y mandatos, incluso si estas órdenes no son por completo obedecidas. Hasta el resurgimiento de las ciudades en el siglo XII, ningún laico tenía cómo ser religioso; excepto aquellos que entraban a un monasterio o se hacían sacerdotes “entraban a la religión”. Los laicos no tenían necesidad de una introspección del rezo y sólo accedían al bautismo y penitencia. Una vez establecidos los sacramentos en “Letrán IV (1215), se crearon formas de ser religioso ‘en el mundo’, ya que antes ser religioso era estar fuera del él”.¹⁵

La invención de una forma de ser religioso para los laicos se da a la par de la complejización que propiciaba el ámbito urbano, como en las prácticas imitativas de la humanidad de Cristo, que “se exhorta al hombre a una conversión del corazón y a la práctica de las virtudes cristianas” (la fusión entre vida activa y vida contemplativa en la *Devotio moderna*),¹⁶ y el auspicio del dinero urbano.¹⁷ Luego entonces, y de vuelta al punto, ¿a qué se aspiraba con ser una entidad autosuficiente?: a “la santificación de los gobiernos seculares a la vez que sus instituciones administrativas”.

¹⁵ Norma Durán, “De la evangelización de los mendicantes a la ‘rectificación’ jesuita de José de Acosta”, pp. 38-39.

¹⁶ Elvezio Canonica, “La recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro”, pp. 338-340.

¹⁷ Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, pp. 231-232.

Un gobierno hecho “patria” con *character aeternitatis* en el que su soberano personificara a Cristo, quien a semejanza de él habría de ofrecer su cuerpo corporativo sacrificando su vida por la república. La rúbrica reaccionaba con la intención de dejar atrás lo que había decretado la bula *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII: el de ser cuerpos políticos seculares con “carácter puramente funcional *dentro* de la comunidad mundial del *corpus mysticum Christi*, que era la Iglesia, cuya cabeza era Cristo, y cuya cabeza visible era el vicario de Cristo: el pontífice romano”, subraya Kantorowicz.

Allí vemos un proceso coyuntural en el que la apreciación del poder, muy a pesar de lo que digan las apariencias (esfera pública distinta de la esfera privada), entró en una zona de indistinción, toda vez que los recursos jurisprudenciales utilizaron la conceptualización sagrada para amalgamar una constitución estamental muy centralizada, basada en un orden todo menos que equitativo.

Es cierto que tanto la gracia como la justicia y el derecho siguieron siendo valores eternos difíciles de desechar, y que cooperaban en la elaboración de la continuidad de las nuevas monarquías; pues la idea de gobierno “por la gracia de Dios” cobró nueva vida en las ideologías dinásticas, y la continuidad de una justicia que “nunca muere” desempeñó un papel esencial en relación con la continuidad de la Corona. Pero el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual florecía el nuevo gobierno policéntrico, estaba investido de la *universitas* “que nunca muere”, en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o *patria* inmortal de la que el rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la dinastía, la Corona ni la dignidad real.¹⁸

Pero lo que el poder espiritual sí percibirá a principios de la era moderna será su acotación del actuar político como parte del proceso de reforma eclesiástica (es el caso del encargo de Felipe

¹⁸ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teoría política medieval*, pp. 210, 213, 279.

II).¹⁹ Dicho de otro modo, constituye para los representantes de Dios una afrenta proveniente del discurso de objetivación política que había proyectado la esfera privada del poder regio. Su injerencia sería requerida siempre al tiempo que marcaban las políticas interior y exterior españolas para su legitimación absoluta. De ahí la premisa utilizada de que un poder no cae cuando ya no es obedecido o completamente obedecido, sino cuando cesa de dar órdenes... y si un poder continúa dando órdenes, siempre encontrará alguien que obedecerá (tal vez, incluso, algunas personas).

ABDICATIO IURIS COMO UN PROYECTO ALTERNO AL MANDO Y LA PROPIEDAD

Unos hombres asumen la vida desde códigos normativos que les permiten poder comenzar a tener, mientras que otros no conciben reducir la vida a ello, así que abjuran la norma y aspiran a una forma de vida fuera del derecho; donde el cada cual de la cosas pueda conservar su propia naturaleza y el uso de las cosas sea en exclusiva un estado excepcional de necesidad. Sin duda el ejercicio de la potestad pertenece al primer grupo tras adquirir la posesión de un bien por usucapión, pudiendo ser legada filialmente si y sólo si quien recibiera ese derecho se somete a la autoridad de su superior. Para el segundo grupo, en cambio, no es así. Alcanzar los bienes por propia cuenta se entiende en realidad como la aplicación de su irrenunciable derecho natural al uso.

Realizado el primer planteamiento, podemos formular la parte consecuente a través de una premisa: los límites de la autoridad son los límites del derecho natural. Cuando se ejercita el mando se lleva a cabo la indefectible aplicación de un sistema estatutario que codifica el espacio y lo hace de su control o propiedad, con la peculiaridad de que es un orden temporal y restringido a las circunstancias.

¹⁹ John H. Elliott, *La Europa dividida. 1559-1598*, pp. 144-174.

Existe, por otro lado, un orden atemporal que no es reducible a las circunstancias y, en consecuencia, admite conclusiones inmediatas a la razón permitiéndoles a los hombres hacerse de un “derecho necesario en todos los casos”, lo que le vuelve un derecho universal. Cualquier costumbre, llámese el cuidado de la vida moral, “es decir su relación con Dios y con los otros seres humanos”, es el producto directo de un “cuerpo de meta-leyes” en que el orden por sí mismo se había constituido. La inclinación *a nativitate* de todos los hombres era hacia los preceptos universales y sus conclusiones inmediatas, obtenidas a través de la razón natural, mediante los cuales los hombres debían ordenar su vida moral. El principio más básico del derecho natural era buscar el bien y evitar el mal con el fin de la conservación de la vida, y de este precepto se desprendían todos los demás.²⁰ Sobre la base de un esquema binario de conformidad y desviación, llamémosle referencias de sentido, el derecho natural había constituido el orden social premoderno, asegurando que ese “orden por naturaleza se [desarrolló] así”. El único fin de la institución del poder político, el bien común, tenía que ver con *la realización social del hombre*, y para eso la moralización de su conducta resultaba fundamental ya que actuaba como requisito y articulador de las relaciones sociales: estima/desestima, correcto/incorrecto.²¹ No sería extraño pensar, por lo tanto, que los límites del poder tuvieran que ver con el sometimiento a las reglas institucionales que normaban las interacciones. Los debates del poder debieron estar atravesados con solidez por una ética versada en la mejor administración arrojada por la *normalidad del uso* y la *desviación de la propiedad*. Los alcances que la apreciación lascasiana pudo distinguir, describen las dos categorías obtenidas del derecho natural:

²⁰ Francisco Quijano Velasco, “Bartolomé de las Casas: los indígenas y la libertad republicana”, pp. 177-178.

²¹ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, p. 213.

1) El dominio: “que es el derecho que Dios había dado al hombre de poseer en común todas las cosas de la Tierra. La propiedad privada era entonces una creación de los hombres basada en el derecho de gentes, pues éstos, con la concesión divina, habían introducido y aprobado que las tierras y las cosas se dividieran y repartieran”.

2) La jurisdicción: “poder que se ejercía en el ámbito público, que otorgaba la facultad de imponer coactivamente las decisiones y cuyo fin era resguardar el orden y garantizar la reproducción y el bienestar de la comunidad. La jurisdicción remitía en primer lugar a la administración de justicia, al dictar y establecer el derecho”.²²

Se deduce que el derecho positivo colinda con la noción de potestad, a partir del cual su operante puede comenzar a tener, así que se rige, en la mejor medida de lo posible, por la concreción de las circunstancias; pero con el derecho natural la posesión es *ipso facto*, no más que una licencia: la razón dictamina lo que es conveniente y es necesario, de manera que en el uso de las cosas se recupera una relación con el derecho, pero no porque haya algo imperativo positivo en sentido estricto. Cuando sólo se hace uso de las cosas sin intención de propiedad, el agente actúa llevando algo en sí que le dicta lo bueno para su vida moral. Por tanto, él está fuera del derecho, pero del derecho positivo, lo que le justifica seguir actuando racionalmente para que a su arbitrio obre con justicia y equidad en cualquier acción. Aquí la razón natural colinda con la de noción de dominio.

Desde el momento en que el hombre está dentro del derecho se apunta a una relación de propiedad con los demás; las sociedades, en esta perspectiva, han de construir ciudades que se erigen de modo jerárquico en conformidad con los distintos órdenes de la vida pública. En cambio, el hombre fuera del derecho es un itinerante —o si se quiere, en el territorio del nómada— y nada

²² Quijano Velasco, “Bartolomé de las Casas...”, *op. cit.*, pp. 174-175.

más se rige siguiendo el curso de la razón natural, asumiendo que todas las cosas son de todos y su uso es por necesidad no para su propiedad. Esto significa que a hombres normados les compete el derecho positivo, y a los que “intentan realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho”, les afecta por principio de causa sólo el derecho natural. La implicación que trae la *abdicatione iuris* es el retorno al “estado natural antes de la caída”. La doctrina de la “comunidad originaria de los bienes” recogida por la tradición patristica en el *Decretum* de Graciano decía que “en el estado de inocencia por derecho natural todas las cosas son de todos (*iure naturali sunt omnia omnibus*); la propiedad y todo el derecho humano comienzan con la caída y con la construcción de una ciudad por parte de Caín”. En ese estado de inocencia el hombre tenía uso de las cosas pero no su propiedad.²³

No es que el derecho positivo hubiera estado terminantemente ausente del hombre que renunciaba a la ley, ni que los hombres dentro de la ley dejaran de ser susceptibles del derecho natural, sólo que el tema del uso y la propiedad se ubica —a la vez de que se extiende— en la esfera de la validez política del mando; es decir, en el de la creación de un pacto social fuente de la justicia humana y el deber-ser. Por lo tanto, el uso y la propiedad, no excluyen su participación de los altos valores, más bien los coligen:

- a) Obrar en relación al derecho natural no da por sentado que se participa espontáneamente de un comportamiento indefectible, sino que sólo se seguían las líneas convenientes para alcanzar el fin natural de las cosas. Los que apelan a la noción de uso recurren al derecho natural para demostrar su estado de necesidad, no lo hacen respecto de la propiedad en sí misma. La ley natural solo insta a principios convenientes para el bienestar común.

²³ Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, pp. 159, 162.

b) El agente que hace uso del derecho positivo perfila la justa acción humana, cubriendo los aspectos singulares de la vida cotidiana. Apelar al derecho positivo es referir a las precisiones que el hombre ha de tomar en su libre albedrío, para convenir y regular eficazmente todos los aspectos de su vida.²⁴ Para esto, sabe que le es inherente hacer uso de la potestad en tanto que es un poder ejercido en el ámbito público, por ello es necesario coaccionar. Las circunstancias que rodean los actos morales no se encuentran en el germen de la potestad primera. La razón es clara: “Éste vive en la historia. No vive al nivel de la ley eterna. Participa en ella de una forma imperfecta, condicionado por la historia y dañado por el pecado”.²⁵

Sea la razón natural universal o sea la razón positiva singular, la clave para entender de qué forma una insta y la otra coacciona, respectivamente, está asociada con la eficacia que el obrar del agente suscita según la especial modalidad de su ser. En el transcurso de los dos siglos finales al medioevo, ambas posturas se desenvuelven entre cruzamientos de distinto tipo que impiden ser pensados con uniformidad; y todavía menos por el curso e impacto de los acontecimientos, que es el periodo que comprende el activismo evangelizador del clero regular sobre el territorio indiano hasta la llegada de los jesuitas.

Intentaremos explicar, con el desarrollo de este trabajo, cómo en el centro del fuego ferozmente combatido estaba una propo-

²⁴ “[Lo] que en la ley de la naturaleza se prescribe indeterminadamente, por una cierta motivación // general y difusa, se precise gracias a la ley humana; por ejemplo, la ley natural ordena que demos culto y veneremos a Dios con sacrificios, y que con cierto honor y culto nos entreguemos a Él. Pero, en cambio, no determina la ley natural de qué modo o mediante qué ofrendas hay que hacerlo; luego, a fin de precisarlas y establecerlas pormenorizadamente, fue necesaria la ley humana”. Luis de León, *De Legibus. Tratado sobre la ley*, p. 211.

²⁵ Sebastián Contreras Aguirre, “Et certe opera Deus facit mediantibus causis secundis”: fray Luis de León y la determinación del derecho”, p. 5.

ción que marcará en mucho el *ethos* de Occidente. Nos referimos a la ruptura del vínculo ético entre el sujeto y sus acciones: “la acción se vuelve indiferente al sujeto que la cumple y el sujeto indiferente a la cualidad ética de la acción”.²⁶ Proposición axiomática que contará con una amplia aplicación en el derecho positivo (público) si se piensa en el compromiso comunitario prestado desde el poder. Así se tiene que el sacerdote, o bien el súbdito de la corte, y sin duda el mismo rey más que nadie, eran capaces de ejercer con efectividad su potestad por el solo hecho de ser instrumentos animados de una voluntad que los trascendía; empero, agentes sin cuya intermediación el *mysterium* no podría haberse hecho real ni efectivo, y como tal gobernable.

El paradigma del oficio santo es el mismo que el paradigma del oficio civil. El funcionario y el clérigo están justamente en el mismo nivel. Hay una acción que es buena y eficaz en sí misma sin relación con el status moral del agente y sin embargo el agente es esencial no como un cuerpo o una persona, sino en tanto y en cuanto tiene el poder y la legitimación para actuar, sólo en tanto y en cuanto ejerce una cierta función.²⁷

Desentrañar inicialmente la articulación con el poder del rey, nos permite entender la genealogía de la sacralidad del poder, y con ello, el desligamiento paulatino del derecho natural a inicios de la modernidad. En el caso del territorio hispánico, éste se llevó a cabo con el proceso de concentración de atribuciones resultante, por razones de necesidad, de los privilegios de su estrato. Analizaremos esta metamorfosis del pensamiento advertida por hombres que portaron la cruz o la espada, tomando como prerrogativa la siguiente sentencia de Giorgio Agamben y que sintetiza bien el oficio del aparato regio: “Como sucede en toda institución, se

²⁶ Giorgio Agamben, *Opus Dei. Arqueología del oficio (Homo sacer*, II, 5), p. 90.

²⁷ Agamben, *Teología y lenguaje, op. cit.*, p. 42.

trata de distinguir al individuo de la función que ejerce, de modo de asegurar la validez de los actos que cumple en nombre de la institución”.²⁸

EL BINOMIO PROPIEDAD-USO Y SU CONSECUCIÓN CON LA PRÁCTICA DEL PODER PRIVADO

La interrogante por resolver será la siguiente: ¿qué hace a una instancia asumirse superior, depositaria y garante para que algo le pueda pertenecer? Visto de otro modo: ¿bajo qué condiciones alguien puede administrar bienes sin consentir su propiedad? Como ya adelantábamos, este análisis pretende indagar uno de los núcleos de las discordias que se estaban formando en torno al problema del dominio y la jurisdicción, que por su importancia en las Indias representó el intento más directo por alinear el ropaje medieval pactista, como el pactismo de Las Casas.²⁹ Es un proyecto que había advertido la cada vez mayor importancia otorgada a la unidad político-administrativa que a la religiosa. Hablo de una postura tildada de “polemista” que habremos de aquilatar no porque sus esfuerzos estuvieran concentrados en denostar la tierra natal, sino por los esfuerzos de recomponer el convenio al que rey y pueblo habían quedado consagrados. La misión le pertenecía a fray Bartolomé de las Casas, actor determinante de la primera mitad del siglo XVI y cuya resistencia al centralismo político podemos sintetizarla de esta manera: para fray Bartolomé, si había un poder absoluto ese pertenecía sólo a Dios. Es verdad que la profunda veneración al poder real y la insistencia a la obediencia dejan pocas posibilidades para pensar que allí no hubo más que pasividad. Pero como lo ha señalado Reinhart Koselleck:

²⁸ Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, p. 42.

²⁹ Francisco Quijano, “Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de Las Casas”, pp. 9-10.

Las aspiraciones del siglo xvi de reconciliación y reunión religiosa parecían tan desesperanzadoramente mal fundadas, a la luz de lo que realmente ocurría, que es fácil desecharlas como los sueños de maniáticos y visionarios, exentos de cualquier significación para el escenario contemporáneo. Pero en la práctica eran amplia e incluso desesperadamente fomentadas por figuras influyentes en muchos Estados, los cuales no podían aceptar una división permanente de la sociedad en la que vivían, y como eran apreciadas, e incluso entraban en los cálculos de los sesudos hombres de Estado, jugaron una parte importante en la formación de los acontecimientos.³⁰

Hasta el siglo xvi, las denotaciones del dominio y jurisdicción antes referidas admiten un sistema gubernamental erigido monárquicamente, lo que supone un estricto control vertical de todo el cosmos –floreciente en España gracias a la Escuela de Salamanca–. No obstante, es un sistema político trastornado dentro y fuera por las pesadas cargas fiscales e interminables guerras. La certera conclusión de John Elliott lo dice todo: “que la monarquía era todavía patéticamente vulnerable a los caprichos de la suerte: la suerte de la personalidad, de la incierta sucesión y, sobre todo, de la muerte repentina”.³¹ No es casual que el quiasma de lo público y lo privado, propiedad y uso, dejara a los propósitos teocráticos en una zona de indistinción políticamente espinosa a la hora de afrontar tantas adversidades. Sin duda era la señal advertida por Koselleck de que aún con las debilidades del “cuerpo político”, hubo sesudas figuras influyentes que no podían aceptar una división permanente de la sociedad en la que vivían, por lo que jugaron una parte importante en la formación de los acontecimientos.

³⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 36-37.

³¹ Elliott, *La Europa dividida*, op. cit., p. 86.

Se debatía la naturaleza del indio americano, pero en primera instancia a un sistema de ideas que permitiera tanto valorar en plenitud la adecuación o la inadecuación de su administración, como para concordia del cristianismo y del rey, bien en cuanto a la “relación de propiedad o dominio” por tener el derecho sobre algo (*ius in re*); bien “en cuanto a los principios morales o jurídicos para ejercer ese dominio”, que es el tener el derecho a algo (*ius ad rem*).³² Allí la razón de una conspicua discusión que explica la torrencial llamada de atención que provocó un acontecimiento como el Nuevo Mundo, y el porqué todo tipo de personajes lo despacharán de forma tan aireada, haciendo mención de teorías tradicionales fundamentalmente centradas en adquirir la posesión de un bien por usucapión; o en otro caso, si era una cuestión que se remitía a las deliberaciones hechas desde el derecho natural acerca de la dispensa del uso de las cosas que, como es de suponer, no puede entenderse sin la licitud del principio de libertad inscrito en toda la gente. ¿La razón? El derecho natural sí era un orden jurídico aunque de categoría superior al introducido por el derecho civil y positivo; mientras que la libertad, resultante de la deliberación de la razón y la voluntad, era un estado de derecho imprescriptible que le correspondía al hombre por naturaleza, que a su vez tenía su último fundamento o autor en Dios. El derecho natural dirá que cualquier acción en relación con la libertad es estrictamente “ausencia de dependencia”, condición inscrita a las intenciones del plan divino.

El tema de los gobiernos se transformó en una abigarrada discusión entre dominio y jurisdicción que tomó su punto de partida en las limitaciones de la autoridad y la libre voluntad. Convivencia era una cuestión de conveniencia con el orden natural. Desde luego, en el contexto teológico del siglo XVI habría sido muy complicado retornar al estado de naturaleza; no es que fuera inconcebible, pero la integración de la comunidad exigía acciones

³² Quijano Velasco, “Bartolomé de las Casas...”, *op. cit.*, p. 176.

coercitivas que remediaran la salud del cuerpo político. De la inocencia adánica se destaca que no precisaba de leyes para moverse con soltura en el dominio de la moral, pero “la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, advierte Francisco de Vitoria, *sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales*”.³³

La historia del mundo tenía “buenos y malos hombres” y requería un orden incesante que evitara su amenazante caída. El jesuita Francisco Suárez arremetió diciendo: “El poder político no es algo que haya nacido con la naturaleza, pero no se deduce que sea contrario a la naturaleza”.³⁴ La idea destaca cómo es que por distintos que fueran los regímenes, las acciones humanas, en sí mismas libres, debían ser siempre correlativas con el orden natural de las cosas. La primera mitad del siglo xvi contribuyó con un marco conceptual que se encargará de continuar reproduciendo el ideal de hombres que viven en comunidad, pues “se veían como las avanzadas del orden y la razón en un mundo volátil y potencialmente hostil”.³⁵ Se deduce que cualesquiera alteración del tiempo era un accidente que amenazaba con desbordar el orden. La libertad era un derecho consustancial a la naturaleza del orden y con estrechos márgenes de acción.³⁶ La premisa era clara: “conversión del organismo social en una naturaleza inalterable [...] con la misma estructura de autoridad a lo largo del tiempo”.

En última instancia a lo que aspiraban los escolásticos era a anular la influencia del tiempo en la sociedad civil. Como el mítico

³³ Francisco de Vitoria, *El Estado y la Iglesia. Relaciones teológicas. De la potestad civil*, p. 29. Las cursivas son mías.

³⁴ Francisco Castilla Urbano, “El concepto de ‘estado de naturaleza’ en la escolástica española de los siglos xvi y xvii”, p. 435.

³⁵ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, p. 43.

³⁶ Quijano, “Ser libres...”, *op. cit.*, p. 43.

estado de naturaleza, ésta vendría a definirse por dos acontecimientos excepcionales: su nacimiento tras la caída del hombre, que daba origen a las instituciones, y su consumación, que sólo tendría lugar con el juicio final. Entre ambos estaría el vacío.³⁷

Llegados a este punto, podemos comenzar a diferenciar la premisa antes señalada y luego la articularemos con la enseñanza que dejó el derecho de resistencia. El tema del derecho de propiedad permite ver indicios de una tensa crisis de autoridad, no de conciencia, largamente sostenida. Las fuentes de la controversia de clara condición teológico-eclesiológica hicieron posible de manera simultánea que varios modos de existencia (asceta, laico, clérigo, monje, clérigo regular o del clero secular) se desarrollaran en un marco metafísico más o menos constante.³⁸ Aquí la estilística de la existencia poco o nada podía mantenerse alejada del canon moral, por lo que se organiza en “una moral de preceptos restrictivos de la conducta y del control corporal que deben imponerse universalmente. Todo hombre ha de tener esos comportamientos como ejemplares (que además son, salvo en las vida de santas y santos, por demás inalcanzables)”.³⁹

En pleno Antiguo Régimen, todavía no es posible que el sujeto sea consciente de su yo; sin embargo, en el marco de su vínculo Creador-criatura, le es lógico, posible y necesario externar su descontento y renunciar, si así lo exigiera, a un orden jurídico que no era tenido en cuenta por la autoridad. Podemos resumirlo de esta forma: el yo estaba integrado a un solo cuerpo, era un yo socializado y todo lo que atañía a este cuerpo era motivo de derecho. Una admirable arquitectura jurisprudencial de herencia tomista se desarrolla durante el Quinientos con la finalidad de re-

³⁷ Francisco Castilla Urbano, “El concepto de ‘estado de naturaleza’...”, *op. cit.*, p. 442.

³⁸ Michel Foucault, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, p. 176.

³⁹ Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, p. 141.

accionar contra los agraviantes del derecho natural. Es un estado de rebeldía legítimo al que todo hombre de razón puede recurrir para defenderse.

De esta forma, el derecho natural era, como lo sostenía Baldo en sus comentarios al *Codex* y al *Digesto*, el primer regulador de la actividad política y a ningún gobernante le estaba permitido hacer nada contra él. Así, por ejemplo, el perjurio, el robo y la estafa estaban prohibidos por derecho natural, por lo que ningún gobernante podía cometerlos, más allá de que estuviera o no estipulado en el derecho positivo. Asimismo, si el rey o un magistrado ordenaban algo en contra del derecho natural y la utilidad común, tanto los gobernantes subalternos como quienes recibían el mandato podían rechazarlo legítimamente, incluso con la fuerza.⁴⁰

DESARTICULACIÓN DEL DERECHO DE PROPIEDAD:

EL DERECHO DE RESISTENCIA

Como lo sugeríamos al principio, el derecho de propiedad se despliega pero teniendo a la par un derecho regulador de su ejercicio. Aquél no podía transgredir los límites de la correcta actividad política sin que trastocara al mismo tiempo el orden natural que llevaban las cosas. Crozier y Friedberg han señalado que la sola “acción e intervención del hombre sobre el hombre, la manipulación y el chantaje, son consustanciales a toda empresa colectiva, precisamente porque no hay determinismo estructural y social y porque no puede haber jamás un condicionamiento total”.⁴¹ Habría entonces que comenzar a hablar de una mediación específica y autónoma a los intereses de los actores, porque la estructura

⁴⁰ Quijano Velasco, “Bartolomé de las Casas...”, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁴¹ Michel Crozier y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, pp. 13-31.

del juego es el producto de la acción colectiva, mas no la simple lucha entre bandos.⁴² Por eso, en la práctica del poder lo que observamos son coaliciones de hombres en vistas a resolver problemas que redefinen y reacondicionan a menudo sus campos de interacción.

Antes mencionamos que el derecho de propiedad se construye bajo una dinámica en la que el agente, haciendo uso del derecho positivo, justifica su potestad a base de reducir la vida a códigos. El agente establece una relación de propiedad imponiendo coactivamente las decisiones con el fin de resguardar el orden, o lo que igual, hace uso de su jurisdicción. Ocurre algo muy distinto cuando el agente renuncia al derecho de propiedad, esto es, desde el momento en que pone como premisa de su actuar el derecho natural. Lo que se observa es que el agente hace mero uso de las cosas sin ser su propietario; en esta sustracción del derecho positivo, las tierras y las cosas están divididas y repartidas para todos, de modo que existe una concesión prevista para cuando hubiera un estado de necesidad. De acuerdo con el planteamiento, no debe extrañarnos que las diferencias entre los partidarios del derecho positivo y los defensores del derecho natural, iniciaran sendas discordias para defender la “validez” de los oficios santos independientemente de las disposiciones o modalidades subjetivas del agente que realizara la acción; todo indicaba que bastaba aplicar la norma para hacer eficiente el misterio eucarístico. La situación había iniciado desde los primeros momentos en que el activismo mendicante de los siglos XII y XIII denunció la falta de congruencia moral de esos agentes. Para los mendicantes, la vida religiosa iniciaba con abjurar del derecho, y eso significaba no tanto aplicar

⁴² Entre algunos de los autores con perspectivas que se entrecruzan con la propuesta de Las Casas están, en la Península: fray Francisco de Vitoria, fray Domingo de Soto; en las Indias, el franciscano Alonso de Castro, fray Pedro de Córdoba, fray Domingo de Betanzos, fray Gregorio de Beteta, fray Juan de Zumárraga, fray Vasco de Quiroga. Las Casas, *De Unico Vocatio Modo*, op. cit., pp. XXXI-XL.

una forma (norma) de vida sino de vivir acorde con esa forma: la norma se hacía un vivir, pero que en la secuela de la vida volvían a coincidir. En consecuencia, ¿a qué se tenía que resistir?

Las condiciones reflejaban una disputa histórica por el poder que no quedó remitida al simple cumplimiento de un acto determinado; el devenir se encargó de encauzar a otras metas. Pero como se dijo un par de párrafos antes, en la práctica del poder lo que observamos son coaliciones de hombres con miras a resolver problemas que redefinen y reacondicionan con frecuencia sus campos de interacción. Es el caso ocurrido con el proceso que definió y diferenció el derecho de propiedad del derecho de resistencia.

Fue recurso de acción política frecuentemente solicitado en los momentos de inminente transgresión al orden moral, o cuando menos al sospechar que la utilidad propia sobrepasaba a la utilidad pública. Por eso ha sido fundamental enmarcar las coordenadas singulares del régimen dominante para comprender, desde su singularidad histórica, la manera de apelar al uso del derecho de resistencia, entendido aquí en relación con un discurso con la capacidad legítima para proclamarlo ante diversos grados de violencia. Se consideraba la impugnación por incapacidad para regir con paz y justicia, o todo lo que derivara de ello. ¿Qué lo contravenía? Con todo y lo consecuente a la exacerbación de la teologización del poder regio, el punto de arranque decisivo era: “la no sujeción del rey a la ley y, por tanto, su no limitación por los compromisos precedentes contraídos. En consecuencia, este conjunto de circunstancias convertía al monarca en persona inviolable, no teniendo cabida en este contexto conceptual el derecho de resistencia”.⁴³ La métrica del derecho de resistencia durante el Antiguo Régimen denota “el estado de ausencia de actitud acorde con esas obligaciones por parte del monarca”. Si las contrapartes al rey y su aparato de poder —nos referimos al virrey, los nobles y

⁴³ José Manuel Nieto Soria, “La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos”, p. 21.

toda la diversidad de sectores que abarcaban desde los artesanos hasta los campesinos, sin olvidar la Santa Sede—, no encontraban las condiciones propicias para su ejercicio cotidiano, había una posibilidad para impulsar su rebeldía (desde la resistencia pasiva a la *ultima ratio* política, el tiranicidio) gracias al sagrado valor que engendraban la *libertad* y la autonomía humanas. La Escuela de Salamanca fue el heraldo más importante para su formulación política:

Al hombre, como creación divina, se le reconoce la libertad y autonomía como ser racional para darse un orden social, pero debe ser un orden justo y orientado finalmente al principio y causa de todo lo existente. De este modo, en el contexto del desarrollo de la libertad política moderna la perspectiva de los miembros de esta escuela teológica [de Salamanca] es relevante, pues la autonomía misma del hombre le permite libremente escoger el sistema político más adecuado para la realización de esa autonomía y libertad. De ahí, entonces, que el hombre, moralmente, está obligado a no prestar obediencia a una normativa político-jurídica injusta y contraria al bien común.⁴⁴

No eran los tiempos de la participación de la comunidad para el dominio político que hacía la “teoría de la soberanía popular”, simple y llanamente dirimía la idea de que el poder empuja hasta donde encuentra resistencia. “[S]í tenía una base doctrinal sólida y precisa, fundada en el derecho natural y en una teoría de la justicia, con lo cual los diversos grados de resistencia, desde la resistencia pasiva al tiranicidio, tienen unos fundamentos éticos concretos, lo que hace posible la invocación y ejercicio siempre legítimo de un tal derecho”.⁴⁵

⁴⁴ Patricio Carvajal, “Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna”, pp. 80-81.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 63-64.

Una vez referidos los elementos que gestaron la potestad plena del absolutismo, nos gustaría discutir e identificar los argumentos sobre los que gravitó la misión de estado de fray Bartolomé. Esto significa entender que la idea de *dominio* era aplicable al estado natural del indio: un ser que tiene que ver con las virtudes cristianas y, por consecuencia, con la capacidad para regir su conducta acorde con un orden preestablecido. Según esto, el indio reafirmaba ser alguien con derechos, con costumbres que, por desviadas que fueran, merecían benevolencia. El monarca, por ende, no podía establecer su jurisdicción en las Indias occidentales así porque sí, y aun a pesar de que era responsable ante Dios de lo que hiciera su pueblo. Antes bien, el imperativo de imponer coactivamente las decisiones, resguardar y garantizar el bienestar de la comunidad exigía *congruencia moral* para el ejercicio de la posesión. De lo contrario actuaría como un tirano y nada de lo que hiciera podría remitir a la administración de justicia, al dictar y establecer el derecho. No había instancia que impidiera el libre decurso del derecho divino impreso en todos los hombres, e inclinarse a vivir de manera conjunta para regirse como así lo desearan, demostró que ni el derecho positivo instado por el máximo estamento tenía el poder para relegarlo a la hora de territorializarlo, cuando menos hasta lo políticamente aceptable. Y es que a pesar de que las reglas morales establecían el espacio institucional que la legitimidad produce, la plenitud de entendimiento y facultades eran apenas el eslabón para portentosas casuísticas durante el siglo. Una de ellas provino de fray Bartolomé de las Casas. En los apartados siguientes queremos plantear la disposición que tuvieron sus argumentos, para demostrar que en el comportamiento del indio occidental se subsumía un proyecto de orden jurídico que transmutaba la esfera eclesiástica y así abdicar del derecho. Desde finales de los años de 1520, el proyecto de defensoría de

los indios albergó la promesa de arrogarse su conducción después de arrebatárselos a los prelados americanos el cargo que la Corona les había confiado. Para la comunidad dominica, los obispos eran incapaces de ostentar este oficio al tener sólo motivaciones a la altura del *character indelebile* de su investidura, pero carentes de las motivaciones morales que se derivan de un modo de vida que, “en cuanto se adhiere a una forma o modelo del que no puede separarse, se constituye por lo tanto como ejemplo”.⁴⁶

Según ellos, los prelados americanos debían ser “paupérrimos y santos varones que and[aran] con sus cayados y sin fausto, ni costa, ni presunción de obispos”, ya que en el Nuevo Mundo “se mira[ba] más a las obras que a las palabras” y que “la gran pobreza de los indios no sufr[ía] costosos obispos”. La idea de traspasar el cargo de protector de indios de la esfera eclesiástica a la civil debe inscribirse, por lo tanto, en el contexto de lucha emprendida por las órdenes mendicantes para que los indígenas fueran evangelizados conforme a “la vía que llevaron los que predicaron [la fe] en el tiempo de la primitiva Iglesia”, esto es, quitándoles protagonismo a los obispos y, más generalmente, al Clero secular.⁴⁷

Este programa en ciernes sirvió a Las Casas para afirmar que quienes desempeñasen el oficio de protector, contaran con los méritos y virtudes indiscutibles e indiscutidos para interponerse entre la codicia y la debilidad. Gracias a esta conclusión, es muy probable que fray Bartolomé alcanzara a distinguir el paralelismo entre el oficio litúrgico del prelado y el del oficiante absolutista. A lo largo de la primera parte de este ensayo, nos abocamos a entender de qué forma se instrumentaba el poder absoluto, así que por principio de cuentas, al hacer su analogía, podemos suponer

⁴⁶ Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁷ Caroline Cunill, “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española”.

que la misión lascasiana viera el obrar del prelado reflejado en los mecanismos que determinaban la naturaleza indeleble de la *plenitudo potestatis*, mecanismos de los tuvo que valerse para legitimar sus actos jurisdiccionales, con independencia de la indignidad que como autoridad tuviera (eficacia del oficio). En cambio, el Obispo de Chiapas antepone el *actuar* para identificar la naturaleza del hombre (“la forma da el ser a la cosa”). El ejemplo es el único que puede producir la regla de cómo vivir mejor, y no que ella se haya de imponer para lograr tal fin (“la norma da el ser a la cosa”). Sea entonces la vida la que se aplique a la norma y no la norma a la vida. Dicho de otra manera, era un programa de vida humana que esperaba sustraerse a ser capturada por el derecho positivo.

Las Casas bien pudo entender su misión en esos términos, que cuando describió las costumbres indianas lo que *logró* divisar no fue explícitamente benevolencia, sino cuerpos que hacían uso del mundo sin que fuera de su propiedad, tan sólo *uso común*. Una vida organizada de modo autónomo a través de la razón (natural) que dictamina lo que es conveniente y es necesario, y no porque allí hubiera algo imperativo positivo en sentido estricto. Los indios eran agentes que llevaban algo en sí mismos y les dictaba lo bueno para su vida “religiosa”, demostrando tener tanto un pacto social fuente de la justicia humana y el deber, como las líneas convenientes para alcanzar el fin natural de las cosas. Aquí la ley natural sólo estaba instando a principios convenientes para el bienestar común, al igual que con un marco regulatorio inspirado en términos generales. Con descripciones de la incipiente o rústica gubernamentalidad india,⁴⁸ Las Casas intentaba dilucidar lo que el agente suscita según la especial modalidad de su ser, en este caso, cuándo es que hay *normalidad del uso* y cuándo ocurre la *desviación de la propiedad*.

⁴⁸ El comparativo inicia en el Capítulo ccvii de su *Apologética historia sumaria*. Sólo por nombrar el Capítulo ccxiv: “Consideraciones sobre la conveniencia de que las leyes sean tolerantes en beneficio de la república, como lo fueron las del reino de México”.

Abdicar del derecho era tanto como renovar un gobierno visiblemente corrompido, un retorno al estado primitivo cristiano.

Las condiciones en que se desarrolló esta trama histórica tuvieron que ser muy complejas. Por ejemplo: es bien sabido que la empresa de fray Bartolomé es de una temática abundante en muchos sentidos, sobre todo si pensamos que fue un proyecto en construcción que abarcó desde 1517 –con su nombramiento de defensor de los indios por el cardenal Cisneros– hasta alrededor de 1555, con sus gestiones en la Corte española; momento en que lleva a cuevas antiguos demandas de religiosos, altos cargos de la administración colonial y caciques indígenas, todo ello revelando “una amplia red de partidarios de la institucionalización del cargo de defensor civil de los indios”. Se trataba de un activismo con el fin de desempeñar el oficio civil de protector. Y civil porque era “un cargo de abogado especializado en negocios indígenas que apareció a principios de los 1550 y fue institucionalizado en 1591 en el seno del Juzgado General de Indios”.⁴⁹ Logro político que no podría negársele a Las Casas como su principal promotor.

Llama la atención, pues, que el largo camino no haya rendido frutos en vida del dominico, especialmente por la resistencia de las autoridades para permitir que hubiera defensores en Nueva España y la Península. Todo un reto sin alguna duda, en especial porque con el curso de las décadas se acentúa el proceso de centralización del poder en la monarquía burocrática naciente. Acontecimientos de primer orden, como la Reforma y la Contrarreforma, además de la conformación de los Estados absolutistas, terminaron impactando las empresas de los poderosos en el centro y la periferia de la monarquía española. Pero hubo otro acontecimiento especial que incumbió sólo al Imperio español: fue el resultado de la aparición de las Leyes Nuevas (1542) y las disposiciones reales de 1556 para prohibir “el uso las palabras *conquista* y *conquistadores* y las remplace por *descubrimiento* y

⁴⁹ *Idem.*

colonos".⁵⁰ Hablamos tanto de un enfrentamiento contra la elite novohispana para detener "las concesiones graciosas" que se les entregaron,⁵¹ como el sometimiento de los religiosos al clero regular. El poder regio hace uso interesado de las Leyes Nuevas, de inspiración lascasiana, para alcanzar el remedio a la centralización. Tal resultado es ponderable por cuanto converge con el proceso conciliar tridentino, que irá redefiniendo el contenido dogmático del catolicismo. Por eso "lo que se daba a conocer desde una ortodoxia pretridentina después fue visto como herético".⁵² De hecho la causal para la debacle de la remoción de encargos contra los religiosos, se encuentra en un contexto con perspectivas distintas acerca de la evangelización aplicada por estos últimos, llegándose a considerar fracasada ante los ojos de la Compañía de Jesús. "Pero no era el fracaso de la evangelización lo que se denunciaba —señala Norma Durán— sino la interpretación del pasado indígena y unas prácticas de cristianización que, *a posteriori*, eran vistas como reincidencias idolátricas".⁵³

Tómese en cuenta que el Concilio de Trento se llevó a cabo entre los años 1545 y 1563, que es el mismo periodo de activismo político de nuestro fraile; sin dejar de considerar el centralismo absolutista que proyectó Felipe II, ni tampoco olvidando las réplicas que los mendicantes recibirán por parte del Alto clero tras haberse dejado engañar por el demonio (suceso que dará cauce a la "Segunda evangelización" impartida por los jesuitas), no cabe duda de que hablamos de un proceso histórico en el que se enraizaran elementos vinculantes, campos de fuerza, centros de gravedad y repulsión, sin los cuales no puede entenderse la genealogía de la gubernamentalidad regia, que no se limita a grupos aislados, sino que se remite a redes de actores de incesante intervención.

⁵⁰ Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, *op. cit.*, p. 358.

⁵¹ Horst Pietschmann, "Actores locales y poder central: la herencia colonial y el caso de México", pp. 53-83.

⁵² Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, *op. cit.*, pp. 358-359.

⁵³ Durán, "De la evangelización...", *op. cit.*, p. 23.

Una prueba de ello es otro de los eventos más álgidos en la carrera política de fray Bartolomé, que fue el de la venta de las encomiendas a perpetuidad a los colonos del Perú, tema del que fue informado por fray Domingo de Santo Tomás. Las dificultades en el territorio así como las presiones financieras no hicieron que Felipe II viera con desagrado la contribución de “17 600 000 pesos”, señala Cunill. Fue que la representación indígena en la Corte recobró así un nuevo énfasis. Años antes (1544), la catalogación del indio como “miserable” fue una solicitud hecha por los dominicos al considerarlo incapaz de defenderse ante las autoridades y no pedir justicia, al desconocer el idioma o carecer de un traductor (“por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia o de miedo que tenga[n] o de otra cualquier impotencia”). Según los dominicos, los indígenas no tenían “al presente [...] noticia de nuestra manera de juzgar”, ni sabían “pedir su justicia, ni defenderse, ni proponer sus causas, ni quejarse de los agravios de los españoles”, de ahí que competiera al monarca remediar el desequilibrio, dado que era “ley natural la defensa y a nadie justamente se la puede quitar”. Pretender semejante negocio considerando el desamparo al que estaban sometidos, hizo a fray Bartolomé volver al memorial sumario dirigido a Felipe II en 1556 donde deliberaba con veinte razones “el problema de si el rey tiene o no el derecho de vender la persona del indio, y la tierra que poseen legítimamente los señores naturales”. Existía la obligación del rey a tomar *consensus populi*, porque, “según ley natural y divina”, los indígenas debían “ser llamados y citados y avisados y oídos” y que ellos tenían que “inform[ar] de lo que conviene a su derecho”.⁵⁴

[...] por elección del pueblo, tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones; dominio que, de otro modo hubiese sido

⁵⁴ Cunill, “Fray Bartolomé de las Casas...”, *op. cit.*

injusto y tiránico [...] todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza.⁵⁵

Se entiende que “El rey no puede enajenar los hombres libres ni las rentas reales, porque son inalienables e imperdibles”, “Menos por alguna urgentísima necesidad para bien de sus reinos, a los reyes no les es permitido ni pueden enajenar cosas grandes”.⁵⁶ Los dineros, si no son bien habidos, hacen que las tribulaciones del rey le hagan cometer agravios al precepto que tiene de Dios de convertir a los indios. Por eso también faltaba al derecho natural que le mandaba realizar el bien común del pueblo.

Mandar se refiere a lo que es “bueno de suyo”, es decir, lo que contribuye a guardar el fin natural de cada cosa según su orden y peso. Empero, “la ley no es la que hace buenos a los que la tienen”; puede crear buenos súbditos, pero eso no implica que sean buenos aun llevando consigo la ley civil. En realidad puede empeorar todo desde que contraviene la voluntad de los hombres, y eso es lo que Las Casas estaba denunciando. De ahí las palabras de fray Domingo de Soto: “Porque la ley no debe mandar nada, sino lo que la razón, atendiendo al tiempo y al lugar, demuestre ser bueno. Y de igual manera, nada prohíbe, sino lo que o de suyo o por causa de las circunstancias del lugar o del tiempo no se ordena a un buen fin”.⁵⁷

⁵⁵ Hidefuji Someda. “Fray Bartolomé de las Casas y el problema de la perpetuidad de la encomienda en el Perú”, p. 281.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 285.

⁵⁷ Fray Domingo de Soto. *Tratado de la justicia y el derecho*. “*De Iustitia et Iure*”, p. 54.

¿La misión evangelizadora de Las Casas era un proyecto prometeico o quizás un ensamblado de decisiones fraguadas por y desde la tradición? A nuestro entender, dirimir esta pregunta permitiría entender cómo se ha desplegado la concesión divina dada al hombre para erigirse en gobierno: dominio de las cosas, derechos adquiridos, obligaciones asumidas, en fin, toda una doctrina acerca de la justicia común. En tanto producto de la relación Creado-creatura, los hombres están destinados a convivir para gloria de Dios. Garantizar esa universalidad requería de un orden incesante, capaz de discernir lo justo y recto de aquello que impidiera responsabilizarse del bien común, evitando así que el linaje de la humanidad llegara a acciones pecaminosas. De Las Casas no podríamos más que aceptar la deuda contraída con esa prerrogativa.

La mayor parte del siglo XVI hispánico fue construido a golpe de piedra por el bastión regular, así que no pudo sustentarse en exclusiva sobre los hombros de un solo hombre. Sería mejor hablar de una corriente de pensamiento, o “acción colectiva”, que vio en el absolutismo un proyecto obcecado y adverso al bien común; la acción de una instancia central plena de intereses privados que por principio de causa impulsaba “la transición hacia un sistema regido por los patrones económicos mercantiles” en la nascente modernidad. El poder real se componía de una estructura burocrática y jurisdiccional, esencialmente patrimonialista, y ése fue el caldo de cultivo para el escenario de una intrincada política gubernamental ligada a la hacienda, las rentas, tasas y consejos. No había admonición que detuviera al aparato regio, tanto que “la *política moral* propuesta por los religiosos que condenaban la codicia del mundo” comienza a ser socavada hasta llegar a un camino sin retorno. Subsiste desde entonces en el mundo hispánico la flagrante intención de encriptar el testamentario “pacto

social” en aras de una política de utilidad económica: la *República cristiana*. Ésta se postergará sin límite y en adelante no podrá impedir que el poder absoluto haga uso del utillaje sagrado para fines distintos: el viejo propósito de concebir los dos cuerpos del rey encontró el recoveco necesario en el utilitarismo económico, un tablero que a leguas jugaba en contra de la política moral del proyecto regular.⁵⁸

En sentido estricto nos encontramos ante dos proyectos paralelos por su raíz pero no reconciliables por su finalidad: por un lado, una política moral sensibilizadora que consideraba a todos los hombres del mundo –bajo límites bien definidos de comportamiento conforme/disconforme–, creaturas por las que habría de velar hasta la muerte; y por el otro, un consagrado sistema-central de intereses privados representado por el absolutismo patrimonialista. El traer a cuenta a un actor político tan importante como Las Casas es un intento más por hablar del proceso civilizatorio cristiano, pero esta vez concebido conforme a la premisa de que para alcanzar el arcaico bien común y sólo entonces vivir con prudencia en el mundo, no bastaba con saber manejar las pasiones que hacían de un guerrero un cortesano sino, aún más, se requería demostrar que la gubernamentalidad era un pacto social en sí mismo porque se había gestado gracias a la condición sacrificial registrada en “todos los hombres del mundo”.

Según las descripciones de los cronistas, los indios se comportaban como antropófagos, sodomitas, pero esencialmente idolatras. Condición clave que sería aprovechada por el discurso teológico, pues, se decía, atisbaba la verdadera religión:

⁵⁸ Para la episteme de la época, había tantas repúblicas como civilizaciones en el mundo. Todas, excepto la cristiana obviamente, pertenecían a un grupo generalizado de desviaciones, llámense paganos, herejes o hasta bárbaros *contra natura*. El cronista agustino fray Jerónimo Román Zamora realizó una descripción muy precisa de estas diferencias cristiano/no cristiano, en su obra *Repúblicas del mundo* de 1595. Puede consultarse Marcos Santiago Cuautle Aguilar, “Comunicación retórica en las crónicas del siglo XVI. Escritura normativa en las ‘Repúblicas del mundo’ de fray Jerónimo Román Zamora”.

al considerar que los indios compartían estas prácticas con los griegos, los romanos y otras religiones antiguas, y ver que –tal como había ocurrido en el Viejo Mundo– eran signos de una elevada religiosidad que preparaba la llegada y expansión del cristianismo, aunque esa religiosidad estuviera invertida, es decir, fuera producto del Demonio.⁵⁹

Éste es fue un argumento fundamental para el dominico porque la sacrificialidad hacía proclive la unificación de los hombres toda vez que organizaba un juicio moral a partir de ese acto violento. Dicho de otra forma, la sacrificialidad en la historia de la humanidad de Occidente –relatada extensamente por fray Bartolomé en los términos de su *Apologética historia sumaria*–,⁶⁰ consistiría en una violencia estructural que hubo de desplegarse sin cesar para la reproducción de la vida humana, claro está, sin importar que los sacrificios precedentes al de Cristo carecieran de valor trascendental. Un caso aparte fue instituir la tradición, ya que, para anunciar la Revelación, antes era imperativo objetivar la función del discurso litúrgico en cada consagración eucarística (*anamnesis*), bien sea “reactivando” el sacrificio del hijo de Dios sin derramamiento de sangre a través de la “prestación sacerdotal de Jesús quien, según la doctrina de la [Carta a los hebreos] obra como sumo sacerdote de la orden de Melquisedec y, de este modo, transmite el ministerio sacerdotal a los apóstoles y a sus sucesores en la Iglesia”.⁶¹ Para una doctrina de tal dimensión, los hechos históricos dejados por la sacrificialidad occidental se explicarían por principio de causa tan sólo como una serie de intentos

⁵⁹ Marialba Pastor, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, p. 12.

⁶⁰ Así lo muestra el apartado que va del Capítulo CXLIV, “Ritos y sacrificios. Introducción histórica acerca de los sacrificios”, hasta el Capítulo CLXII, “En el cual se prosigue la relación de Eusebio, que prueba haber sido, el sacrificio de sangre humana antiguo y universal en cuasi todas las naciones del mundo, con otros autores y ejemplos que se añiden, y entre ellos los de España”.

⁶¹ Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, p. 33.

velados, aunque perpetuados por la inclinación natural de los hombres a la religiosidad. Siendo así los términos del postulado teológico, se infiere que toda agrupación humana que se preciara de sí, no asumiría otro suceso más articulador para su colectividad que la práctica del sacrificio.

¿Cómo es que se había llegado al punto de atentar contra el pacto social dejado por la sacrificialidad?, ¿acaso el hecho de que estuviera tan fuertemente amenazado por el mercantilismo era un consecuencia inevitable? Sin duda para los partidarios que exigían anular las prácticas utilitaristas, el absolutismo alcanzó tal materialización destructora y egoísta que todo era permisible en vistas del Leviatán. Parecía que la concesión de los bienes eternos por la gracia del sacrificio de Cristo hubiera quedado proscrita. La abrumadora experiencia por la que atravesó el fraile franciscano Jerónimo de Mendieta cuenta como pocas el temor y tremor de las circunstancias:

sé que ninguna cosa aprovechará cuanto se dijere hasta que los señores del Consejo de Indias estén muy persuadidos que Nuestro Señor Dios no descubrió este nuevo mundo de las Indias ni lo puso en las manos de nuestros reyes de Castilla para llevar oro y plata de aquí a España, sino para cultivar y granjear las minas de tantas ánimas como se han perdido y pierden por no se hacer caso de esta espiritual granjería que el mismo Dios vino a ejercitar en el mundo [...] la voz que según dicen clama sin cesar del Consejo de SM, que no suena almas, almas, cristiandad, cristiandad, Dios, Dios, sino dinero, dinero, moneda, moneda [...] oí por mis propios oídos a un Virrey que cuando le despidieron del Consejo de Indias no le encomendaron otra cosa sino dinero, dinero, moneda, moneda.⁶²

⁶² Carlos Sempat Assadourian, “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, p. 375.

Habría por tanto que repensar las condiciones de posibilidad que este contexto teológico-político arrojó a sus actores, entendiendo en primera instancia que los dos ejes de la sociedad veteroeuropea se encontraban coaligados por causas teológicas de legitimación recíproca. El centro de la sociedad fundaba sus expectativas y experiencia desde un núcleo cosmológico constituido de esquemas jerarquizantes. En consecuencia, para hacerse resonar necesitaba de un “funcionariado”, puesto que sólo por subordinación es concebible que el todo se reúna y a fin de cuentas frene o controle cada uno de los puntos de orden. El esquema aristotélico tripartito de la prudencia –monástica, económica, política–, es el ejemplo canónico que una sociedad racional y temporalmente perfecta podía tener. La condición previa para una vida social presupone la congregación en ciudades, lo que de por sí implica el ejercicio de la capacidad racional. De ahí que los diferentes puntos de orden, cuyo centro no está en medio sino arriba, se rigieran de manera estructural en seis clases de ciudadanos que debe tener: labradores, artesanos, guerreros, ricos-hombres, sacerdotes, jueces y gobernantes.⁶³

Es fácil ver las conveniencias de orden que sigue el cuadro social para los esquemas jerarquizantes premodernos; por eso, para el eje que propugnaba la perpetuación del pacto social simbolizado por la sacrificialidad, era trascendental la existencia demostrable de una clase especial de ciudadanos que administrasen el culto, o en su defecto, con un mínimo de instituciones tanto administrativas como políticas que los obligara a unirse para su protección, muy a modo del sentido de supervivencia de la comunidad que sólo la ley podía garantizar.

La mayoría de los teóricos de los siglos XVI y XVII estaban de acuerdo en atribuir todas las formas culturales –y, por lo tanto,

⁶³ Descripción hecha en Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, *op. cit.*, pp. XXXVI-LV.

también todas las religiosas— a un primer legislador. Para los escépticos esto había demostrado que la observación religiosa era simplemente una respuesta a las demandas sociales, a la necesidad de algo más compulsivo que el simple egoísmo para unir a la comunidad; era, en resumen, la prueba de que todas las religiones eran, en los términos de [Tito] Livio, “religiones civiles”.⁶⁴

Del hecho histórico se desprende una máxima que dice: todos los hombres del mundo, civilizados o en proceso de serlo, eran ciudadanos de la “misma *polis* global”. Una fuerza arcóntica recorría e inspiraba a los hombres a afrontar con gradual fraternidad la hostilidad de su entorno. Hubo un periodo de salvajismo errante al que sobrevino, cuenta Cicerón, un “primer orador” que enseñó ocupaciones nobles y útiles que, a pesar de haber sido inicialmente rechazadas por causa del primitivismo de esos hombres, la lumbre de la razón nunca les abandonó y al paso hizo visibles los inimaginables beneficios de tal concesión, transformando por vía de la *elocuencia* “de salvajes a un pueblo gentil”. A esta capacidad de las sociedades para “actuar unidas en *consortium*” corresponde:

una estructura política inherente, cuya forma es similar al orden político del Reino de los Cielos. Este se originó con la jerarquía de la familia: el padre, la madre y, finalmente, los hijos; y por sí mismo puede dar al orden una fuerza irresistible, lo que [Francisco de] Vitoria denominó *vix ordinatrix*. Pues igual que el cuerpo humano no podría sobrevivir si todos sus miembros tuvieran la misma importancia y no estuvieran coordinados, la ciudad, que es igualmente orgánica, no podría sobrevivir intacta, o funcionar como una comunidad, si todos sus miembros tuvieran la misma condición.⁶⁵

⁶⁴ Pagden, *La caída*, *op. cit.*, p. 269.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 105.

Por supuesto, los partidarios de la *congregatio fidelium* comprendían que el paradigma trascendente de vivir en comunidad perseguía el bien común (*ekklesia*) e implicaba aceptar la simiente divina implantada desde la creación; marca universal por la que el todo podía tener sentido y fructificar. Es por esta causa la conclusión de que en tanto que realidad física, el cuerpo político era en esencia un *corpus mysticorum* por el que todos sus miembros adquirirían la misma condición. Es en la unidad de la fe donde se superan las distinciones entre los pueblos, al tiempo de que se enfatiza la responsabilidad corporativa para que cada uno lograse su *telos*.

Mientras que para la *oikumene* griega el mundo se encontraba cerrado en la autarquía —ese espacio *koinónia* que definía los valores colectivos de la comunidad helénica, donde uno aprendía a domesticarse y ser propiamente humano y ser feliz *agathon* con vistas al bien como el soberano bien—,⁶⁶ para el cristianismo comunitario el buscar vivir bien refiere más que todo a saber desprenderse de sí mismos para entonces ganarse la liberación de los sufrimientos terrenales. Los bienes eternos sólo pueden consumarse cuando se tiene presente a los demás antes que a uno mismo. De ahí el imperativo de servir en el más puro sentido cultural. No es en el egoísmo sino en la entrega a los otros donde el pacto social quedó consagrado de una vez y para siempre. Desde la inmolación misteriosa del cordero, el prójimo ocupará el lugar más prominente porque todos son invitados a comer en la misma mesa, que desde el orden de lo simbólico habla del reconocimiento, del cambio radical de vida que toda creatura se impone por medio de un rito de paso (primero el bautizo, luego la eucaristía). El papel de la práctica sacrificial del cordero místico que borra los pecados del mundo, es romper con la idolatría y simultáneamente es una obra de reconciliación por medio de la cual todo hombre, gentil o pagano, era admitido en el único estado donde podía efectuar su humanidad.

⁶⁶Jacques Derrida, *La bestia y el soberano*, vol. 1, pp. 397-398, 400.

Lo que define a tan suntuosa sacrificialidad es la constitución de una organización eclesiástica donde cada uno debe obrar y agradar a Dios en el rango que le es propio, o dicho en otros términos, es la unión de la *varietas rerum* en un mismo cuerpo pero bajo límites bien precisos. En el ideal cristiano se aspiraba a configurar un modelo general de comunidad donde el poder espiritual y la organización del poder temporal convivieran en una unidad funcional, sin que mediara alguna estrategia jurisdiccional, o mejor dicho, en la que primara el dominio. Maledicencias a lo largo del tiempo echarán abajo el portento de la empresa, llegándose a usar un tono marcado por el oprobio. Fray Bartolomé así lo advierte:

Merece una triple muerte cualquier juez seglar (sea cual fuere su dignidad, rango, altura, o condición) que presume condenar a la pena capital o la mutilación de un miembro a algún eclesiástico, sobre todo a un consagrado, por cualquier crimen o delito aunque gravísimo. Tal juez infeliz debe sufrir la muerte corporal, espiritual, y sempiterna. Y es maldito de Dios y un enemigo de la Iglesia. Ni cabe duda, si no vuelve a sí en tiempo, que dios mandará sobre él y su familia un tremendo flagelo terrible, aun en este mundo.

[Hay una inversión de la ley divina y la razón natural en que] el superior juzga al inferior, no viceversa, por nobleza de origen —ya que es un don directo de Dios—, la potestad y autoridad espirituales de sacerdotes y eclesiásticos superan a la seglar, no importa cuán grande sea.⁶⁷

Al esquematizar las características del papel gubernamental del sacrificio hemos comenzado a definir sus estrategias. Para ahondar en el análisis habría que marcar una distinción que consideramos clave a la hora de escudriñar los dos ejes temáticos: el primero corresponde al sistema defensor del pacto social y que denomi-

⁶⁷ Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México: Historia y obra desconocidas*, pp. 202, 222.

namos la corriente del *misterio sacrificial*. El segundo es aquel que haciendo uso del poder estructurante del discurso teológico, amonesta a partir de añejas cláusulas que le otorgan la totalidad del poder, nos referimos al *ministerio supra ius*. El primero, representado por los partidarios del poder temporal; el segundo, por la política regia absolutista. Uno asume que el sacrificio de Cristo es la prueba irrefutable de la actividad gestora y administrativa de la vida divina y la creación: *oikonomía* divina que toma la forma de misterio. Por eso, quien pusiera en duda el bien común, en realidad vilipendiaba a la república, al *corpus mysticorum*. El otro era la materialización de una potestad que arrogaba a perpetuidad los derechos soberanos del cuerpo político entero, aludiendo un estado de permanente necesidad que le obligaba a dar leyes por él mismo interpretadas: amparado en su *plenitudo potestadis*, el rey actuaría desde entonces como la cabeza de un complejo aparato burocrático dispuesto a despachar, más autoritariamente, campañas utilitaristas. La capacidad de hacer efectivo el poderío se abrió paso para interferir en la vida de los demás, colocándose, para sorpresa de muy pocos, por encima del derecho “de aquéllos [los indios], [ya que] tienen la obligación de respetarla y de comportarse como un hermano mayor y más afortunado que sólo debe procurar el mejoramiento moral del hermano menor que, por las circunstancias, no ha gozado de iguales oportunidades”.⁶⁸

Éste es el porqué en la Parusía resultaba primordial lograr la conversión al cristianismo de “judíos y griegos, esclavos y libres”, como señalaba Pablo (1 Co, 12:24-27): “Porque hemos sido todos bautizados en un solo Espíritu para no formar más que un cuerpo entre todos: judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un mismo Espíritu”. La re-unificación del orbe en un cuerpo místico sucedería no por imposición y violando el derecho natural (o hasta el divino), sino una vez alcanzando el mismo grado de perfección.

⁶⁸ *Idem*.

CONCLUSIÓN

Preocupó que el método de evangelización administrado por el absolutismo español incurriera en la separación o interferencia del derecho natural y el divino, en el sentido de que por mucha que fuera la conveniencia para los futuros súbditos, estaban irremisiblemente subvalorando la legitimidad de sus derechos sin que restitución alguna pudiera resarcir los perjuicios ocasionados, situación que pondría en predicamentos la voluntariedad de los indios. Era el horizonte que ejemplificaba a la perfección la exhibición del activo sistema de fuerzas centrífugas expoliadoras de toda una cultura.

En este contexto pragmático, ¿cómo intervino el derecho de resistencia? Primero habría que entender que hablamos de una cultura que opera bajo la distinción *vis coactiva* y *vis directiva*. Es posible que el margen de acción de tal derecho fuera limitado, justo por las condiciones de una sociedad piramidal abocada a deliberar argumentaciones que ayudaran a “constreñir el poder del rey”; pero eran argumentaciones “de naturaleza más moral que jurídica”, puesto que “de obligación no está el príncipe sometido a las leyes, pero sí de voluntad, porque los reyes quieren vivir conforme a ellas”.⁶⁹ En el fondo, la discusión estaba en esencia centrada –y no con pocas enmiendas–, en la obligación que suponen las leyes para el mismo rey que las crea. El punto es que el derecho de resistencia hacía ver el estado de ausencia de actitud acorde con esas obligaciones por parte del monarca, de ahí que el hombre, moralmente, estaba obligado a no prestar obediencia a una normativa político-jurídica injusta y contraria al bien común: fue una respuesta obligada a los males que azotaban la creación. Eso explica el nivel de gravedad que generó para algunos la concesión de privilegios, porque tergiversaron el mandato divino del

⁶⁹ Salustiano de Dios. “El absolutismo regio en Castilla durante el siglo XVI”, p. 88.

gobierno o salvaguarda de las almas (*regimen animarum*), anteponiendo el anhelo de control territorial indiano; estrategia de una “administración” que produciría súbditos libres, reverenciales y obedientes, más allá del Atlántico.

Según fuera el caso, el mundo indiano quedó visto desde una postura polemista en alto grado, obliterado por varios regímenes de racionalidad, creaciones específicas de cada momento, o si se quiere, de construcciones del mundo que valían para cada grupo y sociedad. Sólo entonces se comprende que lo importante no consistía en “establecer la sinceridad de [la] adopción del cristianismo o en el tráfico de ideas paganas” descritas en textos nativos, “ni aun en documentar formas de transculturación”. Su relevancia residía —dice José Rabasa— en “la nueva subjetividad que introduce los cuidados del alma cristianos [sobre los indios]. Estas formas de subjetividad y de reflexión íntima se encuentran íntimamente ligadas a la tradición crítica europea. No suponen una mera aceptación del dogma, sino un examen profundo de la conciencia”.⁷⁰

El examen profundo implicaba seguir un curso más en dirección a la “persuasión eficaz” adaptada al *compelle intrare* de san Lucas (14,23), designada como compulsión por vía de la gracia.⁷¹ Es una subjetividad alternativa de carácter teológico que apuntaba casi en exclusiva a una de las figuras más portentosas del Siglo Colonizador, y no porque fuera el producto o empresa de un hombre aislado. Ése era Las Casas, para quien la seriedad del problema estaba muy lejos de atenderse con la diplomacia enviada desde la Península ibérica.

Poco debería importar a la historiografía que estudia a esa “esfinge”, si la autenticidad del título pudo pagar las “facturas negras” regadas aquí y allá a causa de su voracidad dual.⁷² Es la historia a

⁷⁰ Rabasa, “Ecografías de la voz en la historiografía nahua”, p. 134.

⁷¹ Las Casas, *De Unico Vocatio Modo*, op. cit., p. xx.

⁷² Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, pp. XI-XIII.

quien compete aquilatar no nada más sus efectos sino también las causas que condicionaron el contexto social. *Porque una misión tan aferrada no pudo ser más que la cristalización de mucho siglos de lucha a temple y fuego, lo que explicaría que nuestro personaje no fuese un actor solitario, sino el producto y productor al mismo tiempo de un fenómeno sistémico con giros globales.* Nos atreveríamos a decir que el dominico fray Bartolomé de las Casas fue una especie de actor inmerso en una red de la que emergían, y también convergían, todo tipo de relaciones. Tan sólo echemos un vistazo a la verticalidad social que tuvo que sortear: ortodoxia sustentada en el cumplimiento del deber ser, universo cosmológico y absolutista, discordia interestamental, mercantilismo y ascenso de la herejía.

Haber rastreado algunos elementos de esta lucha, trayendo a cuenta los criterios de usucapión desde el mundo medieval, para después concentrarnos en el proselitismo teológico de Las Casas, es porque constituyen expresiones largamente ejercitadas: prácticas políticas que están articuladas en un tipo de curva asintótica cuyos valores tendieron a coincidir con los ejes de coordenadas del dominio aristotélico-tomista. Es la razón de que el Quinientos hispánico hubiera alcanzado un *nivel* de enfrentamiento que parecía retardar el tiempo y llevar al más puro anquilosamiento.

El blanco al que Las Casas apuntó fue un reducido grupo que sobrevaloraba la limpieza de sangre y la limpieza de oficio; que hacía uso de “un intervencionismo y proteccionismo que tenía más que ver con preservar y mantener la estratificación social que con una real estructura de coste de producción”. En fin, era el delicado entramado de “una población activa poco acorde con las actividades industriales (hidalguía, ociosidad, orgullo social, limpieza de sangre, soldados y conquistadores).⁷³ El arbitrio del espejismo cortés legó un escaparate brillante reproductor de las condiciones de privilegio que le deparaba un desenlace sistemático: la incapacidad de solventar el alto coste del *statu quo* de vela

⁷³ Antonio-Miguel Bernal, *Monarquía e Imperio*, pp. 240-241.

un problema estructural, “hibernaba una realidad fiscal cada vez más empobrecida y menguada, convirtiéndose en un endémico lastre que arruinará y esquilmará las exiguas riquezas de Castilla e hipotecará su destino”.⁷⁴

Poco exagerado sería imaginar que en este contexto otros actores intentaran revertir los efectos de ese mundo de privilegio y desigualdad jurídica. Las circunstancias no son tan obvias como lo pareciera, porque el proceso de centralización del poder regio, ni en el grupo de los hombres que rebatieron esas prácticas, fueron uniformes en ninguno de los grupos. Que desde hacía siglos se propugnara la congruencia moral en los cortesanos y al interior mismo de la Iglesia –sobre todo con el arribo del franciscanismo en el siglo XII bajo la misiva de la altísima pobreza–, no deja a dudas las vacilaciones, si no extrañas sí muy incómodas, por una vida donde la moral partiera del ejemplo, no de la aplicación de una norma. Las diferencias entre estas dos aspiraciones bien valían una reinterpretación alejada de velados maniqueísmos esencialmente ahistóricos, muchas veces dados por entendidos en tramas y disputas políticas. No es ese el caso de fray Bartolomé de las Casas frente al absolutismo porque, como intentamos explicar, entre las partes se cumplen estrategias que corresponden a la dinámica del “constructo social”, que no es otro que el contrapunto de sus respectivas experiencias, o sea: el absolutismo que se sitúa sobre el plano de la doctrina en función de la ley (norma); mientras que la corriente lascasiana, situada sobre el plano de la forma de vida cristiana, precisa congruencia entre la norma y la moral ejercidas; en el que la vida coincide con la norma, porque ésta se hace vida. ☒

⁷⁴ Emilio González Díez, “La desmembración de la tierra de Medina: señoríos y villazgos”, p. 739.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (*Homo sacer*, iv, 1), tr. Flavia Costa y M^a Teresa D'Meza, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- . *Opus Dei. Arqueología del oficio* (*Homo sacer*, ii, 5) tr. Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2012.
- . *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, tr. Matías Raia, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2015.
- Bernal, Antonio-Miguel. *Monarquía e Imperio*, vol. 3 de *Historia de España*, Barcelona, 3, Crítica/Marcial Pons. 2007.
- Canonica, Elvezio. “La recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro”, *Castilla: Estudios de Literatura*, núm. 6, 2015, pp. 228-249.
- Carvajal, Patricio. “Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la temprana Edad Moderna”, *Revista de Estudios Políticos*, 76, 1992, pp. 63-101.
- Castilla Urbano, Francisco. “El concepto de ‘estado de naturaleza’ en la escolástica española de los siglos XVI y XVII”, *Anuario de Filosofía del Derecho XII*, 1995, pp. 425-446. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=142312>>. Consultado el 17 de octubre de 2016.
- Ciaramitaro, Fernando. “Virrey, gobierno virreinal y absolutismo: el caso de la Nueva España y del reino de Sicilia”, *Studia Historica. Historia Moderna*, núm. 30, 2008, pp. 201-237.
- Contreras Aguirre, Sebastián. “‘Et certe opera Deus facit mediantibus causis secundis’: fray Luis de León y la determinación del derecho”, *Olivar*, 15, núm. 21, 2004, pp. 3-14. Disponible en: <<http://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Olivar2014v15n21a02>>. Consultado el 10 de octubre de 2016.
- Crozier, Michel y Erhard Friedberg. *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, México, Alianza Editorial, 1990.
- Cunill, Caroline. “Fray Bartolomé de Las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/63939;DOI:10.4000/nuevomundo.63939>>. Consultado el 14 octubre de 2015.
- Cuautle Aguilar, Marcos Santiago. “Comunicación retórica en las crónicas del siglo XVI. Escritura normativa en las ‘Repúblicas del mundo’ de fray Jerónimo Román Zamora”, *Res Publica. Revista de Historia de las*

- Ideas Políticas*, núm. 22, 2019, pp. 65-86. Disponible en: <<https://doi.org/10.5209/RPUB.63885>>. Consultado el 4 de mayo de 2019.
- Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano*, vol. 1 (2001-2002), ed. establecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, tr. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010.
- Dios, Salustiano de. “El absolutismo regio en Castilla durante el siglo xvi”, *Ius fugit: Revista interdisciplinaria de estudios histórico-jurídicos*, núm. 5-6, 1996-1997, pp. 53-238.
- . “El ejercicio de la gracia regia en Castilla entre 1250 y 1530. Los inicios del Consejo de la Cámara”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 59, 1990, pp. 323-351.
- . “Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, núm. 3, 1985, pp. 11-46.
- Durán, Norma. “De la evangelización de los mendicantes a la ‘rectificación’ jesuita de José de Acosta”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.), *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre cultura escrita y cultura científica*, México, Uia, 2008. El Mundo sobre Papel.
- . “La evangelización de Mesoamérica en el siglo xvi: una aproximación crítica”, *Historia y Grafía*, año 24, núm. 47, 2016, pp. 115-143.
- . *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Uia, 2008.
- Elliott, John H. *La Europa dividida. 1559-1598*, tr. Rafael Sánchez Mante-ro, Madrid, Siglo xxi, 2015.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires, FCE, 2010.
- González Díez, Emilio. “La desmembración de la tierra de Medina: señoríos y villazgos”, en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *Historia de Medina del Campo y su tierra. Auge de las ferias. Decadencia de Medina*, vol. II, Valladolid, Ayuntamiento de Medina del Campo, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León/Excma. Diputación Provincial de Valladolid/ Caja de Ahorros Provincial de Valladolid, 1986.
- Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teoría política medieval*, tr. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Lane, Kris. “Corrupción y dominación colonial: el gran fraude a la Casa de la Moneda de Potosí en 1649”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 43, 2015, pp. 94-130.

- Las Casas, fray Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*, t. I, ed. preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio prel., apéndices y un índice de materias, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- . *De Unico Vocatio Modo. Obras completas de Bartolomé de Las Casas*, vol. 2, Madrid, Alianza/Junta de Andalucía, 1990.
- . *Los indios de México y Nueva España. Antología*, ed., pról., apéndices y notas de Edmundo O’Gorman, colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Porrúa, 2004. Sepan Cuántos..., 57.
- León, Luis de. *De Legibus. Tratado sobre la ley*, José Barrientos y Emiliano Fernández (eds.), ed. bilingüe latín-español, Madrid, San Lorenzo de El Escorial, 2005.
- Little, Lester. K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1983.
- Lomnitz, Claudio. “Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 58/2, 1996, pp. 21-51.
- Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Uia, 2003. El Mundo sobre Papel.
- Nieto Soria, José Manuel. “El ‘poderío real absoluto’ de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto”, *En la España Medieval*, 15, 1998, pp. 159-228.
- . “La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, núm. 34, 2011, pp. 13-27. Disponible en: <http://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2011_num_34_1_2250>. doi: 10.3406/cehm.2011.2250. Consultado el 6 de septiembre de 2014.
- . “La nobleza y el ‘poderío real absoluto’ en la Castilla del siglo xv”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, núm. 25, 2002, pp. 237-254.
- . “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo xiii”, *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1), 1997, pp. 43-101.
- O’Gorman, Edmundo. “La idea antropológica del padre Las Casas: Edad Media y Modernidad”, *Historia Mexicana*, vol. 16, núm. 3, 1967, pp. 309-319.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- Parish, Helen-Rand y Harold E. Weidman. *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*, México, FCE, 1996.
- Pastor, Marialba. “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, *Iberoamericana, América Latina – España – Portugal*, núm. 43, 2011, pp. 9-27.
- Pietschmann, Horst. “Actores locales y poder central: la herencia colonial y el caso de México”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 73, 1998, pp. 53-83.
- 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 Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017. Disponible en: <www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/replicas/686.html>. Consultado el 3 de octubre de 2018.
- . *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017. Serie Historia Novohispana, 104. Disponible en: <www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/replicas/686.html>. Consultado el 9 febrero de 2018.
- . “Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de Las Casas”, *Historia Mexicana*, vol. 65, núm. 1, 2015, pp. 7-64.
- Rabasa, José. “Ecografías de la voz en la historiografía nahua”, *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, pp. 105-151.
- Sempat Assadourian, Carlos. “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, vol. 37, núm. 3, 1988, pp. 357-422.
- Someda, Hidefujii. “Fray Bartolomé de las Casas y el problema de la perpetuidad de la encomienda en el Perú”, *Histórica*, núm. 5 (2), 1981, pp. 263-294. Disponible en: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7982>>. Consultado el 25 de marzo de 2017.
- Soto, fray Domingo de. *Tratado de la justicia y el derecho. “De Iustitia et Iure”*, Proemio, vertido al castellano por D. Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Editorial Reus, 1922.
- Vitoria, Francisco de. *El Estado y la Iglesia. Relaciones teológicas. De la potestad civil*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1960.