

# De la otredad musulmana a la indígena. Consideraciones sobre alteridades paralelas.<sup>1</sup>

FERNÁNDEZ, Ailín / IHAMM, FFyL, UBA - [ailinbechelli@gmail.com](mailto:ailinbechelli@gmail.com)

GARAY, Ana - [ana.garay.favelukes@gmail.com](mailto:ana.garay.favelukes@gmail.com)

---

Tipo de trabajo: Ponencia

---

<sup>a</sup> Palabras claves: alteridad – musulmanes – indígenas

## > **Resumen**

La llegada de los españoles al continente americano implicó un desafío para los pensadores de la época en cuanto los obligó a repensar definiciones cristalizadas hace siglos al mismo tiempo que descifraban cómo integrar en la conceptualización cristiana del mundo un continente que no existía en la Biblia. Uno de los principales problemas a los que se enfrentaban era la incorporación de los distintos pueblos americanos dentro del mito bíblico de la creación del ser humano y la población del planeta posteriormente a la expulsión del Edén. De esta manera, el indígena se convierte en un *otro* diferente o novedoso, que buscaría ser codificado por diferentes autores a través de una terminología y cultura ya conocida en el ámbito peninsular: el *otro* musulmán.

En este sentido, la experiencia de la conquista de Granada funcionó como marco de referencia para la posterior conquista de América, tanto en las estrategias militares como en la conceptualización de las sociedades y pueblos encontrados. Bajo esta luz, entonces, nos interesa plantear un primer acercamiento sobre las conexiones entre la otredad musulmana y la indígena. Con tal propósito, realizaremos un análisis tentativo de la *Historia natural y moral de las Indias* y *De Procuranda Indorum Salute* del jesuita José de Acosta, rastreando en esta las formas en las que se definían a los indígenas y las referencia a lo musulmán utilizadas por el autor.

## > **Presentación**

---

<sup>1</sup> Este trabajo es uno de los primeros acercamientos que realizamos a una mirada relacional y comparativa de estas alteridades, por lo que consideramos que se encuentra sujeto a modificaciones, revisiones y miradas críticas hacia futuro.

La concepción del Otro no cristiano se ha transformado a lo largo del tiempo, dando lugar a diferentes definiciones de la alteridad dentro de la mentalidad peninsular. Las formas en las que estas conceptualizaciones fueron construyéndose y reconstruyéndose resultan esenciales para entender los vínculos entre los españoles peninsulares y aquellos con los que se ponían en contacto, tanto dentro como fuera de la Península Ibérica. La llegada a América implicó un punto de inflexión entre dos formas de pensar la alteridad no europea, y conllevó una reestructuración de estas definiciones. El encuentro entre europeos y americanos requirió de la Iglesia una revisión de las formas en las que se entendían a los individuos, tanto los que estaban dentro de la comunidad de fieles, como aquellos que estaban por fuera de esta.

En la presente ponencia nos queremos centrar en dos grupos concretos de *otros*: los musulmanes y los amerindios. Mientras que los primeros representaban una alteridad conocida, los segundos eran una alteridad por conocer y definir. La forma en la que los españoles buscaron entender y categorizar a las diferentes etnias va a atravesar múltiples etapas, que a su vez van a estar inmersas en diferentes corrientes de pensamiento europeas. Entre estos estadios, nos interesa particularmente considerar primero las concepciones elaboradas sobre el indígena, en los primeros treinta a cuarenta años de presencia española en el continente; las transformaciones que estas concepciones sufrieron entre 1520-30 y 1560, con la aparición de la Escuela de Salamanca y el debate Las Casas y Sepúlveda; y, finalmente, la cristalización de las nociones surgidas de esta etapa en la obra escrita del jesuita José de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias* y *De Procuranda Indorum Salute*. De manera paralela, y en constante relación, nos proponemos hacer un recorrido similar por las diferentes concepciones que los españoles tenían sobre los musulmanes. En primera instancia, proponemos una síntesis de las caracterizaciones establecidas hasta el siglo XIII, considerando que esta etapa fue formante para tanto las definiciones posteriores de la alteridad musulmana como la indígena. En segundo lugar, contemplaremos los cambios que tuvieron lugar con la conquista de Granada y el inicio de la modernidad, especialmente porque esta etapa se superpone en gran parte con la conquista americana. Finalmente, posaremos la mirada sobre las transformaciones que tuvo la definición del otro musulmán ante la aparición de los otomanos y el proceso que desembocó en la expulsión de los moriscos.

### › **Musulmanes peninsulares: definiendo al Otro**

La historia del Islam en los reinos hispano-cristianos discurrió por distintos derroteros: si la conquista musulmana de *Hispania* en el 711 había consolidado el poder del Islam en la Península Ibérica, la *fitna* del siglo XI y la consecuente disgregación del espacio califal en múltiples reinos de *taifa*, hizo posible que, a partir de esa centuria, las tropas cristianas lograran imponerse a los musulmanes de al-Ándalus, marcando

un hito central en el proceso que la historiografía ha denominado “*Reconquista*”<sup>2</sup>. Para distintos especialistas, la toma de Toledo en 1085 por parte del monarca castellano-leonés Alfonso VI y la de Huesca en 1096 por Pedro I de Aragón, serían los sucesos más trascendentes y aquellos que habrían dado origen a los grupos minoritarios en cada uno de estos reinos (Hinojosa Montalvo, 2008: 305; Echeverría Arsuaga, 2008: 17; Ladero Quesada, 1989: 12). Por primera vez, grandes urbes pobladas de musulmanes quedarían sujetas al dominio cristiano. Este enorme cambio en el trazado interno de la Cristiandad hispánica alcanzó su plenitud entre los siglos XII y XIII, al conquistarse la mayor parte de las ciudades y territorios otrora ocupados por el Islam, siendo relevantes Zaragoza en 1118, Córdoba en 1239 y Valencia en 1246. La excepción –no menor a nuestros fines– fue la pequeña *taifa* granadina, último bastión de autoridad puramente islámica en la Península<sup>3</sup>. En adelante, “*moros*” en sentido amplio, “*sarracenos/sarraïns*” en Aragón, y “*mudéjares*” en el área castellana, pasarían a ser los vocablos con los que se designaría a los andalusíes que permanecieron bajo dominio cristiano en los espacios de reciente incorporación, con un estatus jurídico definido, y habiendo sido tolerados de acuerdo a la necesidad de poblamiento efectivo de las tierras<sup>4</sup>.

En gran medida, la organización social y religiosa, así como el posicionamiento jurídico de las comunidades o aljamas islámicas en los reinos hispánicos quedaron reguladas a partir de los pactos o capitulaciones establecidos con los monarcas cristianos. Según explicitan Echeverría Arsuaga (2008) y Catlos (2010), además de obtener el amparo del poder real al ser reconocidas legalmente como parte del patrimonio regio, se garantizó el respeto a la propiedad, regirse por sus leyes, cierta permisividad en su práctica religiosa y hasta el mantenimiento de jueces y autoridades, entre los cuales destacaron el cadí (autoridad máxima de la aljama) y el alfaquí (guía de la comunidad y experto en la ley islámica). Todo a cambio de prestaciones en trabajo y el pago de cargas tributarias o rentas en regiones realengas, si las aljamas fueron concedidas a señoríos nobiliarios laicos, eclesiásticos o pertenecientes a las órdenes militares. De esta manera, a pesar de perder la preeminencia política y hallarse en una condición subordinada, la minoría islámica pudo gozar, en principio, de una autonomía interna en la comunidad religiosa y preservar sus formas básicas de estructuración (Echeverría Arsuaga, 2008: 61; Catlos, 2010: 154-155). Sin embargo, para mediados del siglo XIII, los pactos iniciales comenzaron a desquebrajarse. Por su parte, el panorama religioso dominante en Europa occidental ofreció un reposicionamiento de las posturas dogmáticas eclesiásticas respecto a los

---

<sup>2</sup> Según sostienen Francisco García Fitz y Martín Ríos Saloma, aunque se trate de un concepto que ha suscitado diversas interpretaciones y provocado controversias, la noción de “*Reconquista*” continúa siendo operativo para hacer referencia a una realidad histórica concreta caracterizada por los avances y retrocesos geográficos y militares de los reinos cristianos peninsulares a costa de al-Andalus. (García Fitz, 2009: 144-145; Ríos Saloma, 2011: 25-43).

<sup>3</sup> La victoria hispano-cristiana en la Batalla de las Navas de Tolosa en 1212 no redujo por completo los dominios musulmanes: la presencia islámica se extendería dos siglos más a partir del Pacto de Jaén de 1246, el cual signó el nacimiento de la dinastía nazarí en la región de Granada (Ladero Quesada, 1979: 99-101).

<sup>4</sup> Mientras los denominativos “*moro*” y “*sarraceno/sarraï*” datarían del propio periodo medieval, el término “*mudéjar*”, proveniente de *mudayyan* (sometido), no se encontraría presente en la documentación hasta finales del siglo XV, generalizado posteriormente por la historiografía especializada (Echeverría Arsuaga, 2008: 13).

musulmanes, expuestas en el IV Concilio de Letrán (1215), más tarde repetidas en diversos concilios peninsulares y ligadas al espíritu cruzado: se prohibió la llamada a la oración, se ordenó a musulmanes (y judíos) la utilización de atributos visibles en su vestimenta para distinguirlos y se les imposibilitó ejercer determinados cargos u oficios (Hinojosa Montalvo, 2008: 336; Tolan, 2007: 230-231).

Ahora, el mayor cambio en las medidas y concepciones que los reinos hispano-cristiano tuvieron *per se* sobre la minoría estuvo íntimamente relacionado con los levantamientos de las propias comunidades *mudéjares* de Valencia en 1249 y de Andalucía y Murcia entre 1264 y 1267 (Echeverría Arsuaga, 2008: 32). Ambas acaecieron en regiones en las que el componente cristiano era débil y poco organizado, y en el caso de Murcia y Andalucía habían contado, como agravante, con el apoyo de las tropas del sultán nazarí. La intención original era hacer retroceder la frontera como había ocurrido en tiempos de Alfonso VIII, tras sus avances sobre Calatrava y Badajoz (Echeverría Arsuaga, 2008: 36). Sin embargo, el resultado fue contraproducente para los *mudéjares* de Aragón y Castilla: tanto Jaime I como Alfonso X modificaron sus políticas permisivas, al considerar que los pactos firmados habían sido rotos de manera unilateral (Echeverría Arsuaga, 2008: 36). Entre las medidas que caracterizaron este cambio de dirección se encuentran, por ejemplo, los traslados forzosos de musulmanes a distintas partes del reino, antecedente de lo que ocurrirá en el siglo XVI.

Entonces, tal como hemos adelantado, los cambios que generaron las revueltas *mudéjares* no se limitaron a una cuestión política, también abarcaron la propia concepción que, a partir de entonces, se tendría del *Otro musulmán*. Hinojosa Montalvo (2008) señala como la derrota de los levantamientos transformaron el *miedo* que denotaba la *imagen del musulmán* en la mayor parte de la Península por una de *desconfianza* permanente. Si bien el *mudéjar* estaba bajo el dominio de las coronas cristianas, estos seguían siendo, ante todo, musulmanes, ya que aun eran parte de la *umma* o la unidad de todos los creyentes.

La crisis del siglo XIV transformó el escenario de la sociedad castellana bajomedieval. Los primeros reinados de este siglo sirvieron para asentar lo que posteriormente se va a conocer como la “*frontera*” –real e imaginada–, así como las relaciones características entre los pobladores de ambos lados de esta, lo cual se correspondió con nuevas legislaciones sobre las libertades de la minoría *mudéjar*, como el *Ordenamiento de Valladolid* de 1412 (Echeverría Arsuaga, 2008: 38, 41). Mientras en la frontera musulmana este siglo representó el fortalecimiento progresivo del reino nazarí de Granada, dentro de las aljamas se dio un proceso interno en el cual se incrementó la desigualdad social, fomentada por las relaciones de algunos *mudéjares* con las autoridades locales de los concejos o los señores de la nobleza (Echeverría Arsuaga, 2008: 38). Lentamente, reaparecieron algunas medidas restrictivas combinadas con nuevos impuestos para los musulmanes, pero, en términos generales, las políticas se mantuvieron bastante tolerante hasta las asunciones al trono de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla (Echeverría Arsuaga, 2008: 39, 42).

En efecto, la transformación de esta situación relativamente estable se signa durante el siglo XV, a partir de que se planteó la campaña de Granada, los censos para elevar impuestos y, particularmente, con la reclusión

en morerías: todo dictado en las Cortes de Toledo de 1480, en donde también se efectivizaron varias de las medidas segregacionistas promulgadas en etapas anteriores (Echeverría Arsuaga, 2008: 42). Estas avanzadas estuvieron fuertemente influenciadas por la aparición de la amenaza turco-otomana, específicamente a partir de la toma de Constantinopla en 1453. Este *Otro musulmán* va a revivir el terror que el Islam representaba para los europeos, sentimiento que a su vez va a afectar las concepciones que se va a tener sobre los musulmanes peninsulares y las políticas exteriores que van a tomar las coronas cristianas (Cardini, 2002). Por ejemplo, Hernán Taboada (2004) analiza la toma de Constantinopla como un factor central en la explicación de los financiamientos de los viajes ultramarinos realizados en esta etapa.

Para finales del siglo XV, la perspectiva que los cristianos tenían de este otro musulmán estaba definida. Por un lado, permanecía una sensación de desconfianza basada en la incertidumbre de qué es lo que podría pasar al mantener a ese otro cerca; y, por el otro, se los consideraba como un enemigo al que era necesario vencer y dominar, especialmente a partir de la aparición de los turcos-otomanos como una amenaza constante para Europa como un todo. Esto último, al menos hasta finales del siglo XV, no significaba necesariamente la eliminación del *mudéjar*, sino más bien, una necesidad de vigilarlo y controlarlo como un componente necesario de la sociedad y economía peninsular.

### ➤ ***De la Conquista de Granada a la expulsión definitiva: redefiniendo al Otro musulmán.***

La entrega de la Alhambra en 1492 supuso un grave golpe para las comunidades islámicas de la Península. Inicialmente, la postura de la corona respecto de los granadinos fue de un trato respetuoso de sus costumbres, a fin de establecer una política de apaciguamiento, tal como establecían las condiciones de capitulación<sup>5</sup>. Desde lo religioso, fue dirigida por fray Hernando de Talavera, el confesor de la reina y primer arzobispo de Granada. Este personaje es clave para pensar en esta primera etapa de conquista y absorción, ya que estableció un programa de evangelización basado en la predicación en árabe, idioma que instó a los clérigos a aprender, y en cierto grado de tolerancia a algunas manifestaciones culturales moras aplicadas a la liturgia cristiana como las “zambras” y otras danzas en la procesión del Corpus Christi o permitir la sustitución del árabe por el latín en algunos momentos de la misa (García-Arenal, 1992: 167). Podemos ver en este franciscano la semilla de lo que posteriormente van a hacer miembros de esta misma orden en el territorio novohispano, así como de las prácticas de evangelización jesuitas en el ámbito sudamericano.

Sin embargo, al poco tiempo estas políticas relativamente laxas fueron reemplazadas por otras de mayor firmeza a partir de 1499 con el nuevo confesor, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Si bien el

---

<sup>5</sup> Según señala Franco Cardini (2002) la conquista de Granada fue considerada como la gran venganza por la afrenta de Constantinopla en 1453, haciendo énfasis en la resonancia que esta victoria militar tuvo en el mundo cristiano.

programa cisneriano logró incrementar las conversiones al realizar bautismos masivos (aunque sin instrucción), también fue fraguando, en el medio musulmán, la rebelión (Echeverría Arsuaga, 2008: 129-130). La revuelta del Albaicín, que rápidamente se extendería a las Alpujarras en 1501, se presentó como el motivo principal de la pragmática de conversión obligatoria o emigración para todos los mudéjares de Castilla que los Reyes Católicos proclamaron en 1502. Así, tanto quienes ya habían abrazado la fe cristiana de forma voluntaria, como aquellos que se vieron forzados a hacerlo luego del edicto pasaron a ser conocidos bajo la denominación de moriscos o cristianos nuevos de moro (Echeverría Arsuaga, 2008: 135).

Por su parte, la Corona de Aragón, cuya presencia musulmana era estrepitosamente numerosa, sobre todo en el reino de Valencia, no se veía afectada por la disposición promulgada en Castilla. Tal como evidencia Bernabé Pons, Fernando II seguiría una política diferente motivada por sus propios intereses económicos y sus deseos de no enfrentarse a la nobleza (Bernabé Pons, 2009: 47, 52). La posibilidad de injerir sobre la monarquía a través de las Cortes y de los Fueros que tenían los sectores nobiliarios aragoneses y valencianos (dada la consolidación del pactismo siglos antes), les supuso a moros/sarracenos de ambos reinos contar con la “protección” de sus señores aun a comienzos del siglo XVI. Sin embargo, el estallido del movimiento de las Germanías en 1521 cambiaría rotundamente esta situación. Los agermanados, inspirados en la ideología milenarista de un nuevo y exclusivo orden cristiano, y empujados por los prejuicios antimusulmanes presentes en Valencia, atacaron furibundamente a los moros y los bautizaron a la fuerza (Bernabé Pons, 2009: 52-53). Aunque luego de la derrota de los sublevados se buscó retornar a la práctica de la fe islámica, para la Iglesia esas conversiones forzadas habían sido válidas. Consecuentemente, la cédula decretada para el caso de los mudéjares castellanos terminaría siendo aplicada en 1526 por el monarca Carlos I para todos los moros/sarracenos de la Corona de Aragón (Echeverría Arsuaga, 2008: 133; Bernabé Pons, 2009: 55-56). El nuevo equilibrio logrado a mediados de 1520 perduró de manera precaria hasta que, treinta años después, las tensiones aumentaron nuevamente. Ya en 1529 recibió un primer golpe con el sitio de Viena realizado por el ejército turco-otomano, lo cual significó una clara amenaza a Carlos I en el frente romano-germánico de su imperio. Pero, la fractura más efectiva se dio a partir de 1550 con varios sucesos que van a romper con la situación previa: en primer lugar, el ascenso al trono de Felipe II, que cambió el trato con aquellos señores que protegían a sus vasallos; en segundo, la intensificación del peligro religioso y político-territorial que significaban el Imperio Otomano, los franceses y el avance del protestantismo; y, en tercer lugar, la rebelión de Alpujarras de 1569, que desafió la autoridad cristiana dentro del territorio peninsular (Bernabé Pons, 2009: 60-62). La combinación de todos estos factores incrementó la ya existente noción de que los moriscos eran enemigos, ya sea porque estaban secretamente aliados con los intereses extranjeros, o porque se dudaba de su genuina conversión y atendimiento a los valores cristianos (Bernabé Pons, 2009: 62; García-Arenal, 1992: 169). En los últimos veinticinco años que van a quedar del siglo XVI, la amenaza política percibida

por la permanencia de los moriscos en la península va a ir en aumento, lo cual va a, eventualmente, desencadenar su expulsión definitiva a principios del siglo siguiente (Bernabé Pons, 2009: 64).

### › **La llegada a América: la nueva alteridad antillana. 1495 – 1520**

La llegada de Colón al caribe en 1492 marcó el inicio del vínculo entre europeos y americanos, relación que desde un comienzo definida por el menosprecio de los españoles respecto de los nativos. Todorov (1987) en su ya clásica obra *La conquista de América. El problema del otro* analiza las primeras interpretaciones de la alteridad indígena que surgieron de la llegada a las Antillas. En los diarios de viaje y cartas encuentra que el navegante genovés oscilaba entre considerar a los pobladores del caribe como una hoja en blanco, una *tabula rasa*, sobre la que el cristianismo y la civilización podían ser colocadas sin mayor resistencia, pero como humanos completos y merecedores de derechos (Todorov, 1987: 45, 50); y como esclavos naturales, es decir, seres inferiores carentes de esencia humana (Todorov, 1987: 50). En estos vaivenes se inserta también dentro de la lógica colombina tanto la conquista material como la evangelización de estos pueblos: dado que los españoles les dan religión, es decir, los introducen a la fe verdadera, los indígenas deben de entregarles oro, y en caso de que no quieran hacerlo, serán sometidos militarmente (Todorov, 1987: 52-53). Las contradicciones propias de Colón sobre los caribeños, y, de manera consecuente, cómo se debía proceder a la hora de integrarlos a los dominios hispanos, pueden verse como una condensación de esta primera colonización, y va a asentar el tono con el cual se van a tener los primeros debates sobre este nuevo otro.

El paralelismo con la llegada de Colón a las Antillas y la conquista de Granada es ineludible, no solo para el historiador contemporáneo, sino también para los actores que analizamos. Colón mismo va a relacionar ambos hechos, los ve como intrínsecamente conectados entre sí:

Este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros (...) y luego en aquel presente mes. (...) Vuestras Altezas pensaron de enviarme a mi Cristóbal Colón a las dichas partidas de indias (...) asique, después de haber echado fuera todos los judíos de todos vuestros reinos y señoríos en el mismo mes de enero mandaron Vuestras Altezas a mí, que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de indias. (Todorov, 1987: 57).

Para el genovés la expulsión de judíos y moros, las minorías religiosas y alteridades propias de la península ibérica entran en perfecta sintonía con la expansión de la corona española hacia lo que en ese momento se pensaba que era el continente asiático. Este doble movimiento paradójico al mismo tiempo va a expulsar la heterogeneidad española, e incorporar la americana (Todorov, 1987: 58).

La presencia del Islam dentro de la península había sido siempre inherentemente inquietante, pero especialmente en las últimas décadas del siglo XV se había convertido en un problema creciente dado el avance del imperio turco-otomano (Elliot, 1990: 128). Si bien política y económicamente la expansión hacia el sur era deseable y necesaria, uno de los principales motivadores fue el religioso. La búsqueda de la unidad

devocional era una de las principales preocupaciones europeas en esta etapa, tanto frente a la amenaza musulmana, como contra los judíos y los núcleos protestantes. En consecuencia, esta va a ser una etapa de “cristianización en profundidad” (Foucault, 1975: 167). La unidad entre la teología y los derechos de conquista y control territorial eran un reflejo de la unión entre Iglesia y Estado que va a caracterizar a las monarquías modernas, y a la española particularmente (Imolesi, 2012: 26). Las conquistas materiales se hacían con el objetivo concreto de eliminar todas las diferencias culturales, políticas y confesionales y así transformar a toda la humanidad en una comunidad de seguidores de Cristo (Imolesi, 2012: 26).

La aparición de los indígenas y la “cuarta parte del mundo” se va a realizar dentro de este marco, por lo que insertar a estos grupos dentro del marco general del plan divino de salvación (Imolesi, 2012: 22-23). Los otros, europeos y americanos, van a necesitar ser cristianizados porque así lo requiere la construcción dinástica, política e ideológica de una monarquía católica en la modernidad temprana occidental, especialmente al considerar la presencia de un proyecto de expansión planetaria como el que estaba desarrollando la corona española entre finales del siglo XV y principios del XVI (Imolesi, 2012: 23). Paralelamente, el cómo definir a este nuevo otro era uno principalmente legal. A diferencia de los esclavos africanos, vendidos por otros grupos africanos a los portugueses en sus factorías, y de los esclavos europeos, conseguidos en guerras justas, los americanos si eran vasallos de los reyes de España (Pagden, 1988: 58-59). Los indígenas, entonces, debían definirse como sujetos que se debían evangelizar y también como grupos que podían ser conquistados y puestos bajo el control de los españoles, para que los recursos naturales, principalmente minerales, puedan ser explotados por mano de obra gratuita para el beneficio exclusivo de los europeos, mientras que al mismo tiempo se limitaba la esclavitud (Pagden, 1988: 60). La síntesis entre explotación y cristianización puede verse en el inicial establecimiento de las encomiendas en 1503: se le asignaba un cierto número de individuos a un español para ser utilizados como mano de obra, y a cambio el encomendado debía pagarles un salario justo, cuidarlos e instruirlos en la fe (Elliot, 1990: 138). Este sistema, que supuestamente debía traer orden y paz a los nuevos territorios españoles, derivó en la casi destrucción de todas las etnias caribes en unos pocos años. Los dominicos, que llegaron a La Española en 1512, fueron los primeros en traer la atención a la forma en la que se estaba tratando a los indígenas, denunciando tanto el maltrato como el incumplimiento de sus obligaciones por parte de los encomenderos (Elliot, 1990; 139). Las críticas se centraban en la brutalidad del trato hacia los indígenas y/o a la falta de educación religiosa, pero no tomaban en consideración el efecto desintegrador que tenía sobre las estructuras políticas, económicas, sociales y económicas propias de los indígenas (Pagden, 1988: 62-63).

Se establece así la noción de que los indios eran una variante de humano, pero una que eran diferentes a los españoles, esclavos naturales definidos por la teoría de la dependencia psicológica (Pagden, 1988: 64). En un subgrupo de paganos, distintos de los musulmanes en el hecho de que no habían podido rechazar al cristianismo, sino que simplemente nunca lo habían podido conocer hasta este punto (Pagden, 1988: 65).

Para sedimentar esta teoría, se recurrió a las viejas teorías de Aristóteles, según las que se podía justificar el que ciertos grupos quedaran reducidos a la esclavitud en base a una hipotética condición mental o psicológica que los hacía dependientes (Pagden, 1988: 69). La identificación de estas condiciones mentales con características físicas se popularizó rápidamente, lo cual derivó en la asimilación del término bárbaro con el de esclavo, y, a su vez, con aquel que no era blanco (Pagden, 1988: 73, 75-76). Pensadores como Palacios Rubios van a rápidamente hacer la comparación entre los indígenas y musulmanes, diciendo que los primeros no eran tan salvajes como los segundos, que eran “casi como animales privados de razón”<sup>6</sup> (Pagden, 1988: 84). Para esta corriente de pensamiento, el indígena fue libre e independiente en su mundo de bárbaros, pero pierde esa libertad en el momento en el que entra en contacto con hombres civilizados, pasando ahora a depender de estos mientras que retienen cierto grado de su condición de agentes libres (Pagden, 1988: 86). Si bien la situación en las islas no mejoró a pesar de las quejas de los dominicos y ciertos esfuerzos de la corona, como las Leyes de Burgos de 1513, sino que se podría hablar de un mayor decaimiento poblacional, ahora tanto de indígenas como de los esclavos africanos traídos para reemplazar a los nativos, se reabrió el debate respecto de qué eran los indígenas, y, por lo tanto, cómo debían ser tratados. El fin de la etapa isleña de la primera colonización, con la llegada de Cortés al Imperio Mexicano, va a coincidir con un replanteamiento por parte de los teólogos peninsulares sobre cómo definir a los pobladores nativos de América.

### › ***La Escuela de Salamanca: el indígena desde una perspectiva teológica. 1520-1540***

En la Universidad de Salamanca aproximadamente entre 1520 y 1530 surgió un grupo de teólogos y juristas que buscaron reconciliar la doctrina de Tomás de Aquino con el nuevo contexto social y económico de la modernidad temprana. Francisco de Vitoria, uno de los fundadores de la Escuela de Salamanca, va a traer la teoría tomista para repensar la conquista de América desde una perspectiva puramente teológica, y los problemas de la conquista debían ser tratados por los teólogos (Pagden, 1988: 100). Es clave este movimiento ya que permite correr el foco lejos del debate de tipo antropológico sobre las capacidades intelectuales de los amerindios que había marcado los años anteriores (Egío, 2015: 20). Así, los teólogos de Salamanca van a continuar el camino de pensadores previos como De Paz y centraron su atención en el derecho al dominio de estos pueblos y en la forma en la que se debía juzgar su “infidelidad” (Egío, 2015: 20).

La perspectiva tomista que introdujo Vitoria llevó a una renovación de la definición de qué es ser humano, ahora con el eje puesto en lo que el humano hace, y, por consiguiente, a una reinterpretación del vínculo entre españoles e indígenas, entendidas ahora como relaciones entre grupos distintos de humanos (Pagden,

---

<sup>6</sup> La animalización del otro es un recurso frecuente a lo largo de la historia, tanto para descalificarlos como humanos, como para justificar lo que se hacía con ellos.

1988: 97). Es decir, ya en esta primera definición queda claro que para la Escuela de Salamanca, los indios son humanos tal como lo son los europeos, no una sub-especie diferente. Los pueblos americanos no son bestias, eran humanos con uso de razón y un orden similar al de otros grupos humanos (Pagden, 1988: 102). El eje central de la teoría de Vitoria va a estar en una exégesis de la *ley natural* tomista, según la cual todos los humanos tenían la *prima praecepta* implantados por Dios, y todos son capaces de observar los *secunda praecepta* con una guía adecuada (Imolesi, 2012: 36). En este sentido, los indígenas no eran muy diferentes de los campesinos europeos (Pagden, 1988; Imolesi, 2012). El *quid* de la cuestión, entonces, estaba en la educación e influencias que tenían: como los europeos conocían la fe cristiana podían guiarse por esta a la hora de decidir, mientras que los “barbaros” no contaban con esta ayuda (Imolesi, 2012: 38).

Para Vitoria, en su *Relectio De Indis* de 1539, los indios no eran exactamente lo mismo que el “hombre natural”, arquetipo de simpleza, ya que desarrollaban su vida en ciudades, contaban con comunicación, comercio, y diferentes tipos de oficios, no contaban con un componente esencial de la vida civilizada, la religión (Pagden, 1988: 114). En este mismo sentido, Covarrubias, un jurista tomista, va a expresar que por ejemplo, los americanos no alcanzaban el nivel de civilización al que si llegaban los musulmanes, ya que estos solo necesitaban aceptar a Jesús para alcanzar e mayor nivel de civilización (Pagden, 1988: 117).

Los indígenas, entonces, más que ser medio humanos, o una especie completamente distinta, eran comparados con niños que necesitaban ayuda para desarrollarse, tienen todas las facultades racionales, pero son potenciales (Imolesi, 2012: 38). A diferencia de lo que sucedió con los moriscos, recientemente convertidos en la península, las etnias americanas accedieron a la categoría jurídica de neófito, equivalente a la minoría de edad, así como “un acceso a tribunales especiales, una permisividad y tolerancia mucho mayor para las faltas cometidas en contra la fe, en razón de la evangelización reciente, eximición del fuero inquisitorial, etc.” (Imolesi, 2012: 40).

### › **De las Casas 1550-1551<sup>7</sup>**

Bartolomé de las Casas presenció en primera persona la brutalidad de los encomenderos sobre los indígenas antillanos y mesoamericanos, lo que lo llevó a querer defenderlos de la explotación desmedida a la que estaban siendo sometidos. Para este dominico, las relaciones entre españoles y amerindios debían ser intensamente reguladas y se debía utilizar mano de obra esclava traída de África (Brading, 1991: 78). Más que sus proyectos para limitar y reemplazar la encomienda, lo que nos interesa sobre el pensamiento lascasiano en esta ponencia es la forma en la que va a definir a los indígenas. Siguiendo la línea de la Escuela

---

<sup>7</sup> La teoría lascasiana no es el foco de esta ponencia, por lo que no realizaremos un análisis exhaustivo, además de ser un tópico que ya ha sido ampliamente trabajado por otros especialistas.

de Salamanca, Las Casas va a dismantelar la teoría de Aristóteles sobre los esclavos naturales para establecer la relación entre bárbaros y civilizados sin los elementos biológicos y psicológicos (Pagden, 1988: 174).

Para Las Casas, claramente dentro de la línea tomista, lo religioso es un dato universal, es decir, de una manera u otra las creencias religiosas estaban presentes en todas las sociedades y pueblos del globo, lo cual permitía la comparación entre estos (Bernand y Gruzinski, 1992: 59). El dominico va a sistematizar a los barbaros en cuatro categorías: los que perdían momentáneamente el control; aquellos que tienen sociedades con un alto grado de civilización, pero que carecen de religión y suelen tener gobiernos tiránicos; los que no son gobernados por leyes ni tienen justicia, básicamente los que Aristóteles hubiese llamado esclavos naturales; y, finalmente, los que no son cristianos (Pagden, 1988). Los indígenas, entonces, van a ser tanto la segunda como la cuarta categoría en un sentido grupal o tribal (Pagden, 1988: 189).

Las Casas, entonces, va a establecer una mirada muy parecida a la que tenían Vitoria y sus compañeros, que se puede incluso evidenciar en la aprobación tácita de los segundos al negarse a publicar los escritos de Sepúlveda posteriormente al debate entre ambos (Brading, 1991: 108). El pensamiento lascasiano va a implicar una confirmación de lo que los teólogos de Salamanca van a desarrollar en la etapa anterior. Más que ofrecer una concepción diferente del indígena, se va a profundizar las definiciones previamente establecidas y se les va a dar una plataforma más amplia, especialmente cuando la corona adopte una perspectiva lascasiana en sus políticas de gobierno.

### › ***José de Acosta: la destilación de la lógica tomista en una perspectiva jesuítica***

José de Acosta fue un jesuita nacido en Valladolid, España, en 1540 dentro de una familia de mercaderes conversos. Se incorporó a la Compañía de Jesús en 1552, en Salamanca, en donde estudiaría hasta ser ordenado en 1566/1567. Desde un principio se interesó por los problemas surgidos de la conquista de América, y estudió las obras de dos de los principales teólogos de la escuela de Salamanca, los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Pidió las indias en 1569, y fue enviado por el general, Francisco de Borja, en 1571, para arribar finalmente en 1572. Allí desarrolló una carrera fructífera, a través de la cual logró ser nombrado provincial en 1576, e impulsó un proyecto de evangelización que transformaría por completo la forma en la que la orden procedería en las décadas, y siglos, consiguientes.

Más allá de esta somera biografía, la figura de Acosta es crucial por múltiples motivos. Desde una perspectiva más amplia, fue uno de los actores más relevantes dentro de la Compañía en los cambios que esta atravesó hacia finales del siglo XVI, en donde se redefinió la naturaleza y práctica del apostolado y lo cual preparo a la orden para lo que posteriormente fue el siglo de oro para los jesuitas, el siglo XVII (Pavone, 2007: 46-47). Este período es analizado por autores como Pavone (2007) como una segunda fundación de la orden,

organizada por el general de ese período Claudio Acquaviva, y se correspondía con una clara necesidad de reinversión a causa del rápido crecimiento de la orden en lo que a miembros e influencia respecta, como también al hecho de que, como consecuencia de este crecimiento, se había convertido en una orden verdaderamente global en lo administrativo (Fechner, 2014). A partir de finales del siglo XVI podemos encontrar una estructura de toma de decisiones cada vez más descentralizada, en donde las realidades locales eran uno de los ejes centrales del proceso (Fechner, 2014: 20; Wilde, 2017: 160). Se establecieron en esta etapa reglamentos claros de conducta, así como constituciones y cartas en donde se establecían las formas de administración de cada etapa de la vida misional (Wilde, 2017; Fechner, 2014).

Volviendo a la situación de los jesuitas en Perú, con Acosta como provincial se replanteó el trabajo misional alrededor de las residencias fijas y las reducciones, y se comenzó a hacer foco principalmente en aprender las lenguas indígenas de la región, para poder evangelizar y producir textos en estas (Coello de la Rosa, 2007: 954; Wilde, 2017: 153). Sobre esta base se construyó en la recientemente adquirida doctrina de Juli un colegio para misioneros, desde donde partían misiones vivas o volantes hacía las regiones más lejanas o pueblos recientemente convertidos, en donde se utilizaba la música y la danza como complementos al uso de las lenguas nativas para la labor evangelizadora (Coello de la Rosa, 2007).

El pensamiento de José de Acosta va a situarse al final de un proceso que puede considerarse como la primera evangelización (Imolesi, 2012). En este sentido, las definiciones y categorizaciones que va a presentar en las dos obras que consideramos para esta ponencia, *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute*, puede verse como una forma de destilación y/o síntesis de las líneas teóricas que se desarrollaron a partir de 1520 con la Escuela de Salamanca y de Las Casas. Principalmente, entonces, los argumentos de Acosta van a ser la condición de infantilidad de los indígenas, radicada en el hecho de que ellos no conocían ni pudieron conocer al evangelio, y, de manera consecuente, que la falta de progreso en la evangelización señalada por varios religiosos en América se debía a los problemas a la hora de brindar educación religiosa. Resalta ante el lector la dura crítica que este jesuita realiza tanto de los esfuerzos evangelizadores de otras órdenes y de los regulares, así como del intervencionismo de los españoles (Acosta, 1984) lo cual se encuentra alineado con lo que posteriormente serán los enfrentamientos entre jesuitas y encomendados en Paraguay y varias regiones de lo que actualmente es Argentina.

Tanto *De Procuranda...* como *Historia natural...* presentan los argumentos del autor a modo de diálogo: primero Acosta explica detalladamente la perspectiva de los demás, normalmente asociados aristotélica en donde los indígenas eran barbaros y, por lo tanto, esclavos naturales; para luego proceder a desmentir estos mismos argumentos con los propios, en su mayoría basados en pasajes de la Biblia y en textos de los teólogos de la Escuela de Salamanca, los cuales menciona más de una vez. En *De Procuranda...* expresa su desacuerdo con las deliberaciones sobre los derechos de los indígenas, y en cierto punto su naturaleza, ya que considera que más bien parecen ser sobre quién tiene derecho a saquearlos (Acosta, 1984: 173).

A la hora de analizar como caracteriza a los amerindios, Acosta no difiere de las conceptualizaciones previas de Las Casas, Vitoria, y otros, son claramente barbaros, ya que no son cristianos y demuestran comportamientos similares a los de las fieras, pero esto es solo una fracción de la realidad (Acosta, 1984: 261). Siguiendo la línea tomista, considera que los amerindios no son ni bestias ni parte de una casta maldita, sino que son humanos, descendientes de alguno de los pueblos de Israel, los cuales viajaron por Asia hasta llegar a América por el norte del Nuevo Continente, y luego hacia el sur hasta asentarse en donde los encontraron los españoles un tiempo indeterminado después, por lo que su “luz natural” existía, pero disminuida (Acosta, 1894: 111; Acosta, 1987: 25). Realiza, tal como hicieron otros, una categorización de los diferentes tipos de bárbaros compuesta por una superposición de tres niveles de organización social, tres de observancia religiosa, y tres de desarrollo lingüístico (Pagden, 1988: 253). Las sociedades indígenas más complejas, como la Inca y Mexica, se encontrarían en los escalafones de mayor complejidad, mientras que las sociedades tribales de menor complejidad se encontraban en el segundo, y finalmente en la tercera categoría se encontraban los grupos con los niveles más elementales de desarrollo (Pagden, 1988: 253).

Si bien los considera claramente dentro de la categoría de barbaros, esto no significa que no sea posible evangelizarlos (Acosta, 1984: 127). Acosta ve en las dificultades propias de la conversión de los indígenas las diferentes formas, velocidades y capacidades de cada individuo o grupo de individuos para “venir a la fe” (Acosta, 1984: 131). Decir que los pobladores del “Nuevo Mundo” no eran aptos para recibir el evangelio era una clara demostración de la falta de motivación y de las debilidades de aquellos que habían buscado enseñarles la fe cristiana a estos grupos, es decir, un problema del educador más que del educado (Acosta, 1984: 127-129, 177-179). Para él, lo que más deprava a los indígenas eran los propios españoles y malos evangelizadores, con su avaricia y malos ejemplos (Acosta, 1984: 107, 171).

Desarraigar las inclinaciones naturales, que ineludiblemente los indígenas tenían es difícil, pero la educación vence a toda barbarie (Acosta, 1984: 151, 155). Cómo se comunicaba el evangelio, cómo se lo transmitía era para Acosta la clave de la conversión de los nativos americanos. No solo era importante el comportamiento de los padres, sino que también era extremadamente importante que la misa y todo momento de transmisión del evangelio, sea realizado en la lengua nativa de cada pueblo, o a lo sumo en alguna de todas las lenguas generales, por más obtusa o compleja que esta parezca (Acosta, 1984). Acosta, entonces, arriba a la caracterización sintetizada del indígena como niño, un neófito, que debe ser educado dentro del cristianismo, y al que se le debe tener paciencia y se lo debe castigar y juzgar de manera correspondiente con esta condición. No son ni esclavos ni bestias ni semi-humanos, son humanos completos, a los cuales se los debe defender de la explotación y maltrato material que sufrían en manos de los españoles.

## > **Notas de cierre**

A lo largo del recorrido planteado, los otros han sido definidos de múltiples maneras, desde esclavos naturales, bestias, bárbaros, laboriosos, enemigos, y hasta niños, lo cual da como resultado un mosaico complejo de definiciones en constante movimiento y transformación. Como consecuencia de esta constante movilidad, esta ponencia no tiene una conclusión o cierre concreto, ya que no consideramos que se pueda plantear una visión acabada de lo aquí expuesto. Esta es una primera exploración sobre las definiciones y concepciones teóricas que los españoles cristianos realizaron sobre estos grupos de otros. Los musulmanes, o mudéjares a partir de su inclusión a los reinos entre el siglo XII y XIII, pasaron a ser vasallos de la corona aragonesa y castellana, contemplados como sujetos necesarios para el correcto funcionamiento del sistema económico peninsular, pero sin dejar de ser el objetivo de sospecha y desconfianza, especialmente con la amenaza turco-otomana. En 1492, los indígenas americanos entraron en escena para establecer nuevos interrogantes. Si bien las miradas que se van a realizar de ambos grupos pocas veces parecen cruzarse a simple vista, el encuentro con ambos grupos llevó a que se presenten preguntas sobre lo que realmente significa ser humano, en qué punto se deja de serlo, y cuáles son los derechos que conlleva ser un humano. Las diferentes categorizaciones que se realizaron a lo largo del tiempo a la luz de la experiencia fueron introduciendo matices y diferencias dentro de las concepciones de los bárbaros nos demuestran una mirada que se amplía, y la necesidad creciente de los pensadores de la modernidad temprana de establecer definiciones y categorías concretas para lo que encontraban en las diferentes regiones del mundo. Pero, en mayor grado, y retomando a Mercedes García-Arenal, lo que nos demuestra el analizar estas concepciones es como la definición de los otros americano y musulmán-mudéjar-morisco son el resultado de una empresa colonial llevada a cabo por la corona castellano-aragonesa, comenzada dentro de la península en el siglo X, y llevada a los territorios de ultramar a finales del siglo XV (García-Arenal, 1992: 169).

Detenemos nuestro análisis hacia finales del siglo XVI por la fecha de publicación de los textos de Acosta, pero no por eso se debe considerar que las definiciones sobre estos grupos de otros estaban acabadas. Todo lo contrario, los musulmanes van a ser redefinidos con el enfrentamiento contra el Imperio Turco-Otomano durante los siglos XVI y XVII, y a partir de la expulsión de los moriscos de la península en 1610. Los indígenas, por su parte, van a atravesar una larga serie de reclasificaciones con la aparición de la sociedad de castas y el predominio del mestizo. Al mismo tiempo, tal como existieron en este período indígenas, musulmanes, mudéjares y moriscos, también lo hicieron los judíos y los esclavizados africanos, quienes también fueron definidos como un otro dentro de la mirada analítica del cristiano español.

## Bibliografía

### Fuentes

Acosta, J. de (1984). *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones

----- (1987). *De procuranda indorum salute. Educación y evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones

----- (1894). *Historia natural y moral de las indias*. Madrid.

### Bibliografía

Brading, D. A. (1991). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. Fondo de Cultura Económica.

Bernabé Pons, L. F. (2009). *Los moriscos. Conflicto. Expulsión y diáspora*. Ed. Catarata.

Bernard, C. y Gruzinski S. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica.

Cardini, F. (2002). *Nosotros y el Islam: una historia de un malentendido*. Crítica.

Catlos, B. (2010). *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*, Valencia: PUV.

Coello de la Rosa, A. (2007). "La doctrina de Juli a debate (1575-1585)" en *Revista de estudios extremeños*, vol. 63, núm. 2, pp. 951-989.

Echevarría Arsuaga, A. (2008). *Las minorías islámicas de los reinos cristianos medievales*. Sarriá.

Egío, J. L. (2015). "La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros 'salmantinos' y sus discípulos novohispanos (1512-1593)" en *The School of Salamanca Working Paper Series*, vol. 15, núm. 01, pp. 1-68.

Elliott, J. H. (1990). "La conquista española y las colonias de América", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*. Cambridge University Press-Editorial Crítica.

Fechner, F. (2014). "Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas", en *Histórica*, vol. 38, núm. 2, pp. 11-42.

Foucault, M. (2008). *Los anormales, Curso en el College de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.

García-Arenal, M. (1992). "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, núm. 20, pp. 153-176.

García Fitz, F. (2009). "La Reconquista: un estado de la cuestión", en *Clio & Crimen*, núm. 6, pp. 142-215.

Hinojosa Montalvo, J. R. (2008). "Musulmanes en los reinos cristianos: una desconfianza permanente", en Iglesia Duarte, José Ignacio de la (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales*, pp. 299-353. Logroño.

Imolesi, M. E. (2012). *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza.

Pavone, S. (2007). *Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Ríos Saloma, M. (2011). *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Marcial Pons Historia.

Taboada, H. (2004). *La sombra del Islam en la conquista de América*. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (1992). *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

Tolan, J. (2007). *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. PUV.

Wilde, G. (2017). "Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva", en *Historia y grafía*, vol. 25, núm. 49, pp.147-175.