

Modernidades latinoamericanas: del humanismo renacentista al criollismo nacionalista.

Latin American Modernities: From Renaissance humanism to nationalist criollismo

Pelayo Guijarro Galindo¹

Universidad de Granada, España

Jose Sánchez Benavente²

Universidad de Granada, España

Recibido 6 julio 2024 • Aceptado 9 octubre 2024

Resumen

El objetivo principal de este trabajo pasa por mostrar la presencia de ciertos valores clásicos y estructuras del medievo –sin por ello absolutizar su importancia– dentro del inconcluso proceso de construcción de una modernidad específicamente latinoamericana. En primer lugar, analizaremos el contexto intelectual de Nueva España durante el siglo XVI, profundamente influenciado en un sentido amplio por el *humanismo renacentista* europeo. En segundo lugar, atenderemos a la emergencia de una

Abstract

The main objective of this paper is to show the presence of certain classical values and medieval structures –without absolutising their importance– within the unfinished process of the construction of a specifically Latin American modernity. First, we will analyse the intellectual context of New Spain during the sixteenth century, which was profoundly influenced in a broad sense by European *Renaissance humanism*. Secondly, we will look at the emergence of a *creole consciousness* in Peru from the seventeenth

1. pelayoguijarrogalindo@gmail.com La investigación se engloba dentro de las actividades del periodo formativo predoctoral financiado con una ayuda para la Formación de Profesorado Universitario (FPU21/05102) otorgada por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España. El trabajo ha sido parcialmente financiado con una ayuda predoctoral de la Fundación Sabadell. De igual modo, agradezco especialmente las discusiones de manuscritos con los compañeros de la Cátedra extraordinaria maestros del exilio español de 1939 y el Seminario sobre tecnología y filosofía hispanoamericana de la Universidad Nacional Autónoma de México.

2. bsanchezjose@ugr.es La investigación se engloba dentro de las actividades del periodo formativo predoctoral financiado con una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU21/01249) otorgada por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España.

conciencia criolla en Perú a partir del siglo XVII y en Nueva España a lo largo del siglo XVIII como resultado de la hibridación cultural.

Palabras clave: América Latina; Criollo; Humanismo; Modernidad; Nuevo Mundo.

century onwards and in New Spain throughout the eighteenth century as a result of cultural hybridisation.

Keywords: Latin America; Criollo; Humanism; Modernity; New World.

1 • Introducción

Coincidiendo con el quinto centenario del “descubrimiento” del Nuevo Mundo, en la década de los años noventa comenzó un complejo análisis de la *imagen* que se había construido de América Latina (Dussel 1994, Echeverría 1998, Mignolo 1995 o Quijano 2000). En este sentido, como señaló Eisenstadt, la modernidad latinoamericana es un campo de fuerzas en el que se encuentran en disputa una multiplicidad de proyectos culturales como alternativa al proyecto civilizatorio imperial de la monarquía hispánica: “Dentro de las civilizaciones o modernidades americanas, cristalizaron distintas premisas de orden social y político, patrones de identidad colectiva y discursos estatales: los patrones de resistencia, protesta y del discurso y la dinámica política” (Eisenstadt 2013 157). Dentro de este dinámico y complejo espacio creemos posible identificar la coexistencia de al menos tres formas diferentes de construir la modernidad en el Nuevo Mundo: (I) Modernidad Imperial, (II) Modernidad utópico-humanista y (III) Modernidad criollo-nacionalista.

En primer lugar, a través de la imposición de una serie de estructuras refeudalizantes como, por ejemplo, el régimen de *encomienda* o la aplicación de altas tasas tributarias a través del *diezmo*. Acompañado de un discurso de legitimación basado en las bulas papales concedidas por Alejandro VI en 1493 a la monarquía hispánica con el objetivo de que evangelizaran a los nativos del Nuevo Mundo. Una población contra la que estaría justificada la conquista según la doctrina medieval de la “guerra justa” –*Bellum iustum*– al tratarse de pueblos salvajes e idólatras que carecían de la capacidad de autogobernarse. De forma simultánea, como respuesta a este proyecto de modernidad imperial, es posible reconstruir una cierta tradición de orientación federalista y multiculturalista en la Nueva España del siglo XVI; profundamente influenciados tanto por la recuperación de los valores clásicos que propone

el humanismo renacentista en vistas de la construcción utópica de un Nuevo Mundo, como por los planteamientos neoescolásticos de la Escuela de Salamanca acerca de la dignidad humana de los indígenas (Velasco 2022). Una alternativa que, si bien quedó plasmada en las *Nuevas Leyes* de 1542, será truncada con la reafirmación de los intereses imperiales tras la *Controversia de Valladolid* de 1550-1551. Por último, lejos de resolver las tensiones, en el seno de esta primera modernidad latinoamericana, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se irá revalorizando el pasado prehispánico a través de la emergencia de una *conciencia criolla* por parte de una población mestiza que se considerará la legítima representante de una “tradición euroindia” (Vasconcelos 2007 y 2014, Rojas 1951) que a la postre conducirá a la *secularización* de las estructuras imperiales por parte de la actual modernidad de corte republicano-nacionalista (Guijarro Galindo 2022).

2 • La invención de un Nuevo Mundo

2.1. Origen y primeras discusiones sobre la legitimidad de la conquista americana

En primer lugar, hemos de destacar que la conquista de Al-Andalus por parte del Reino de Castilla en el siglo XIII va a configurar el patrón de conquista que se lleva a América (García Fernández 2016). El resultado en Andalucía fue la consolidación del régimen nobiliario a partir del derecho de conquista y de la apropiación de tierras por parte del régimen militar castellano (García Fernández 295). Esta tesis es importante porque supone una traslación de “estructuras feudalizantes” de una orilla a otra del Atlántico (tal y como argumenta de Libera en cuanto al conocimiento durante la Edad Media en el caso del Mediterráneo, 2000). Por su parte, en América observamos, tras la conquista de las Antillas, primero, y los principales centros de poder (los Imperios Azteco-Mexica e Inca), después, el establecimiento del régimen de *encomiendas*. Para Bolívar Echeverría se trata de un “feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador” (Echeverría 51). Esta definición va a ser central en la comprensión de la traslación. Fundamentalmente, porque supone la organización de la tierra conforme al servilismo medieval. Y, con ello, el

mantenimiento de este tipo de relaciones entre el dueño de la encomienda y sus siervos. Tal y como muestra Pagden para los españoles emigrados a América: “En su mayoría [...] se consideraban hidalgos, hombres que vivían, lo mismo que había hecho durante siglos la pequeña nobleza de Europa, del trabajo de los demás y de las ganancias que podían sacar de la guerra” (Pagden 1991 31). Así como en su propia definición del sistema encomendero, “en el que los indios, teóricamente, daban su trabajo a cambio de recibir protección militar e instrucción cristiana” (Pagden 1991 47). Sin embargo, con la expansión española a América y la apertura del mercado transatlántico, Echeverría hace notar que la producción de las encomiendas se comercializa conforme al mercantilismo propio del siglo XVI. En síntesis, podemos decir que se produce una hibridación entre las relaciones de servidumbre dentro de la encomienda y unas relaciones mercantilistas en el intercambio comercial.

Ahora bien, la colonización y la servidumbre de la población indígena suscitó el debate sobre la legitimidad de la corona española sobre América y sus habitantes. En un primer momento, esta legitimación de la empresa imperial hispana proviene de la Bula “Inter Caetera” |II| del Papa Alejandro VI (1493). En ella, el Papa otorgaba a los Reyes Católicos la potestad para conquistar los territorios recién descubiertos; bajo la condición de evangelizar a las personas que allí se encontrasen. No obstante, la autoridad papal y sus bulas “una vez despojadas de sus pretensiones cesáreo-papales, no imponían a la corona de Castilla más que un único deber, el deber de evangelizar” (Pagden 1991 32). El Pontífice había perdido su *plenitudo potestatis* y su capacidad de “intervenir en la política para cumplir allí lo que, en la naturaleza, sería del orden del milagro” (de Libera 455). Su figura ya no actúa como soberano absoluto en toda la Cristiandad (el antiguo Imperio Romano de Occidente según La donación de Constantino). Pérdida de legitimidad que de Libera localiza ya en la disputa entre el Papa y el rey Felipe el Hermoso de Francia durante el siglo XIV. En la obra *Rex pacificus*, los principales pensadores de la corte francesa atribuyen “la plenitud del poder temporal a aquel que reina exclusivamente en el mundo temporal: el rey” (de Libera 459). En esta lucha, no se estaba poniendo en duda la primacía del papado en el poder religioso; sino tratando de reafirmar la independencia del poder civil con respecto a él (como también hará Francisco de Vitoria 2019). Es por ello que, tras esta independencia, en España, el rey Fernando el Católico reunió

en 1504 “una junta de “expertos en derecho civil, teólogos y canonistas” para que dieran algún consejo moral y jurídico sobre la materia” (Pagden 1991 33). Una vez perdida esa autoridad papal, es la figura del rey la que debe determinar la legitimidad de la conquista americana. Esta primera junta acaba legitimando el derecho de conquista ya desde el poder civil.

No obstante, este debate no se cerró con esta primera junta. En 1511, Antonio de Montesinos proclama su sermón en defensa de los indígenas. Tal y como lo recoge Fray Bartolomé de las Casas:

¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? (Las Casas 2006 en línea)

Para Pagden, este sermón “había puesto en tela de juicio [...] los derechos (jura) de la corona en América y, sobre todo, sus derechos a lo que en el lenguaje de la jurisprudencia tomista se llamaba dominio” (Pagden 1991 33). En Santo Domingo, Montesinos estaba cuestionando el tratamiento que recibían los indígenas. Y, a través de este mal gobierno, podía dudar si los españoles tenían el derecho sobre las tierras y el trabajo de estos¹. Asimismo, apoyándose en la Bula “Inter Caetera”, el fraile dominico debía reconocer la humanidad de estas poblaciones y la tenencia de alma. Solamente así, podían los evangelizadores llevar la palabra de Cristo a los territorios americanos. Las consecuencias del sermón de Montesinos provocan que el rey Fernando organice otra junta (Pagden 1991 33-34). En este caso, acudieron dos juristas, Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz. Lo realmente significativo de este debate fueron los argumentos a favor del derecho español sobre las tierras americanas. Ambos argumentan sus posiciones desde el derecho romano. En este, la idea de ciudadanía se sustentaba en la de propiedad. Palacios y Paz logran, de esta forma, identificar a los indígenas como bárbaros

¹ Para un análisis más profundo del problema del dominio en Santo Tomás, remitimos al trabajo de Santiago Argüello: “El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental” (2017).

que necesitan ser dirigidos por los españoles. Al carecer de esta idea central, sus tierras solo podían ser consideradas como espacios vacíos y, por ende, susceptibles de ser conquistados por otras sociedades que sí conocieran el derecho a la propiedad. Por su parte, Díaz Ceballos afirma que, en este momento, Palacios Rubios también reconoce la humanidad de los habitantes de América: “los indígenas serían humanos, pero no plenamente porque no son totalmente sujetos a razón y son dominados parcialmente por sus pasiones” (1512). En este caso, el debate se orienta hacia la antropología filosófica, en tanto que se está poniendo en duda la humanidad de los indígenas. Esta le es reconocida, pero no plenamente porque no conocen la palabra de Dios. Y, por tanto, no son capaces de dominar sus pasiones e instintos naturales. Finalmente, la conclusión de esta segunda junta también fue la reafirmación de la soberanía española sobre las Indias. A la vez que abrió el camino para la controversia sobre la humanidad de los indígenas en la Península. Derivadas de esta junta, se elaboran las *Leyes de Burgos* (1512). En ellas, se prohíbe la esclavitud en América y se reconoce al indígena como súbdito del rey. Sin embargo, como veremos a continuación, estas leyes no fueron definitivas. Las condiciones de vida de los indios no mejoraron a pesar de esta medida legislativa. En consecuencia, en el plano conceptual (teológico, filosófico y jurista) el debate prosiguió durante todo el siglo XVI, cuyo mejor exponente será la Controversia de Valladolid (1550-1551).

Pagden (1991 34-35) aprecia que estos dos debates cambian tras la conquista de los Imperios Azteca-Mexica e Inca. La complejidad de su organización social y política imposibilitaba los argumentos anteriores. Con este acontecimiento, ya no solo bastaba afirmar que los indígenas eran bárbaros o vivían en estado de naturaleza. En consecuencia, las dos problemáticas abordadas hasta ese momento se trasladan al ámbito universitario, concretamente, a las facultades de teología y derecho. Este traslado es significativo ya que, como bien observa de Libera (447), la universidad se convierte en el tercer poder durante la Edad Media (junto con el religioso y el civil). Esta institución estaba “formando parte activa en las luchas que ha contribuido a llevar a la expresión conceptual y, además, haciendo de la institucionalización misma de la cultura un arma política poderosa y durable” (de Libera 448). Este fenómeno, atribuido por de Libera al mundo medieval del occidente europeo, va a continuar su influencia, ahora en la primera Modernidad

hispanica. Como veremos, a continuación, en la llamada Escuela de Salamanca y sus derivas humanistas en Nueva España, pero, sobre todo, en la lucha conceptual, cultural y política que emprende Bartolomé de las Casas en la Controversia de Valladolid frente a Ginés de Sepúlveda.

2.2. Derecho de los indígenas en la Escuela de Salamanca

En primer lugar, debemos señalar que los estudios sobre la Escuela de Salamanca han cobrado una especial relevancia dentro del ámbito de la filosofía, en particular, y en las ciencias humanas y sociales, en general. De hecho, el exhaustivo estudio de Ramírez Santos y Egío (2020) da cuenta de la gran cantidad de bibliografía con respecto a este grupo de pensadores en la última década (concretamente, entre 2008 y 2019). Por tanto, sus aportes continúan siendo muy relevantes en el campo filosófico (político, epistemológico, etc.), en el derecho e, incluso, en la historia del libro (como muestran Ramírez Santos y Egío 333 y ss.). La primera pregunta que nos planteamos es ¿Cómo definir y abordar esta Escuela? La dificultad de este ejercicio ha sido descrita por López Molina (139-149), quien presenta una revisión crítica del concepto. Su posición se puede resumir en que la heterogeneidad de sus planteamientos impide concebir una Escuela de Salamanca unificada. Si bien nuestra autora encuentra un vínculo entre todos ellos: “el tomismo fue el medio y el lenguaje en el que se entendían autores muy diversos y que, tras del Concilio de Trento, se configuró como la forma y filosofía de la Iglesia” (López Molina 143). Por ello, Pagden emplea el término de *seconda scolastica* en italiano para realizar su definición de la Escuela (1991 135). Nosotros vamos a partir de Francisco de Vitoria. No solamente por su posición de maestro del resto de pensadores de la Escuela, sino por sus aportaciones al debate sobre los derechos de los pueblos americanos.

El punto de partida de Francisco de Vitoria es el siguiente: “(no dis-cuto) si el emperador puede conquistar las indias, que praesuppono (lo que presupongo) que lo puede hacer strictissimamente” (Vitoria en Rovira Gaspar 198). De nuevo, lo que cuestiona Vitoria no es el derecho de Carlos V a conquistar, sino el tratamiento que los indígenas reciben; y que no deberían recibir si los consideramos personas y vasallos del emperador. De hecho, Rovira Gaspar insiste en este punto en su comentario de la relección *Sobre*

la *templanza* (1536-1537) del filósofo burgalés. La autora destaca la ambigüedad de este texto y sus pasajes, considerados estos algunas veces como contradictorios. Pero puede llegar a concluir que el príncipe cristiano solo debe hacer la guerra contra los infieles, si estos se niegan a recibir la evangelización. E, incluso, si esto sucede, “el príncipe cristiano no debía excederse en ella” (Rovira Gaspar 217). Efectivamente, Vitoria está en contra de la violencia sobre los indígenas. Sobre estos últimos afirma, en *Sobre los indios*, que no “carecen de verdadero dominio y que por lo tanto hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos según el derecho civil” (Vitoria en Rovira Gaspar 238). A través de esta cita, confirmamos que nuestro autor les concede un uso parcial de la razón y, por tanto, la humanidad. Sin embargo, a partir de Aristóteles arguye que “hay quienes, por naturaleza, se hayan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros” (Vitoria en Rovira Gaspar 238). Este argumento es desarrollado en la tercera parte del texto. En ella, confirma el dominio de los españoles sobre los indígenas. En sus propias palabras, siguiendo la línea de pensamiento iniciada por Palacios Rubios, afirma que “Tales bárbaros, aunque como antes dijimos no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles” (Vitoria en Rovira Gaspar 244). De tal forma, concede a los indígenas la calidad de súbditos del emperador; como si fuese un acto de caridad para que desarrollen el pleno uso de la razón (Pagden 1991 42). Por tanto, Carlos V debía garantizar la expedición de leyes en beneficio de todos; fundamentalmente, a causa de que es el encargado de la felicidad de su pueblo y del bien común (retomando las nociones de Aristóteles y Santo Tomás) para conducirlos, finalmente, a la bienaventuranza eterna a través de la evangelización pacífica de los habitantes americanos. El resultado fue la promulgación de las *Leyes Nuevas* en 1542² que trataban de proteger al indígena, impidiendo su esclavización en el sistema de encomiendas. Para ello, como ya se había declarado en las *Leyes de Burgos*, se le reconoce legalmente como vasallo del Imperio Español³.

2 Dumont (10) afirma que la contribución de Las Casas fue fundamental para la elaboración de estas leyes por parte de Carlos V, a partir de sus intervenciones a favor de los pueblos originarios de América.

3 Las Nuevas Leyes han generado un gran debate sobre las causas de las mismas. Mas-

3 • El proyecto frustrado de una modernidad utópica

3.1. Presencia del humanismo renacentistas en Nueva España

Pese a las condiciones adversas que suponían el mencionado “impulso re-feudalizante”, por ejemplo, en el sistema encomendero o la excesiva carga tributaria a través del diezmo; lejos de lo que *a priori* podría esperarse, como ha señalado Ambrosio Velasco, en el contexto intelectual presente durante el siglo XVI en Nueva España se va fraguando un proyecto de orientación republicano-multiculturalista, en contraposición al gobierno imperial absolutista impuesto por Carlos V (Velasco 2008 212). En este sentido, en su estudio sobre los levantamientos de las comunidades de Castilla, Jose Antonio Maravall mencionará que no se trata de un hecho descontextualizado, sino que responde a un movimiento mucho más amplio que puede remontarse hasta el siglo XIII a través de una serie de ingeniosas relecturas escolásticas de algunos textos clásicos de la tradición occidental (Maravall 2021 23).

De igual modo, tanto Velasco como Maravall, señalarán que el contexto intelectual presente en la Nueva España del siglo XVI puede comprenderse como una extensión novedosa y genuina de los ideales del renacimiento europeo, tanto del humanismo de autores como Erasmo de Rotterdam o Luis Vives, como del pensamiento utópico de Tomas Moro o Alonso de Valdés. Con el objetivo de intentar mostrar una imagen panorámica de este “humanismo utópico” que podemos encontrar en Nueva España vamos a hacer una breve mención a tres de sus figuras que se formaron en la órbita de la Escuela de Salamanca: Vasco de Quiroga (1470-1565), Alonso de la Veracruz (1507-1584) y Bernardino de Sahagún (1499-1590). En líneas generales, estos autores se caracterizan por defender planteamientos críticos respecto a la soberanía con la que contaba la monarquía española para la conquista y evangelización de la población indígena en América.

ters (2022) recoge las dos principales posiciones frente a ellas. La primera las considera como un precursor de los Derechos Humanos; mientras que la segunda, desde una posición crítica, las toma como un pretexto para el control hispánico de los territorios americanos.

Sabemos que la biblioteca personal de fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México (1546-1548), contaba con un ejemplar de la *Utopía* de Moro, el cual presenta varias censuras manuscritas por parte de la Inquisición, una de ellas de su sucesor en el cargo, fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México (1551-1572). Además de los renglones que fueron censurados, en el texto pueden observarse importantes inscripciones a mano que nos hablan de la gran influencia que ejercieron en el contexto intelectual de Nueva España del siglo XVI el neoplatonismo del renacimiento italiano: Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola o Lorenzo Valla (Zavala 1941 36). Se trata de un texto que estudió en profundidad Vasco de Quiroga, hasta el punto de inspirarse en él para escribir un tratado acerca de las formas ideales de gobierno en una “república de indios” (1538). Quiroga llevaba ya algunos años en Nueva España, en 1531 llega como oidor de la Segunda Audiencia de Nueva España y poco años después será nombrado Obispo de Michoacán (1536-1565). Sus planteamientos se encuentran profundamente influenciados por la mencionada fundamentación liberal que realiza Francisco de Vitoria del concepto de soberanía, y considera insuficiente el argumento de las bulas alejandrinas para justificar la doctrina de la “guerra justa” –*Bellum iustum*– contra los “pueblos infieles”. Por el contrario, identifica una suerte de podredumbre moral en la tiranía y la codicia que manifiestan los caciques nativos, frente a la simplicidad y humildad de los indígenas. Como señala Maravall, este será uno de los elementos característicos del humanismo renacentista sobre el que se levantan los proyectos utópicos de estos autores. Inspirados por la *Edad de Oro* de Luciano, las gentes del Nuevo Mundo se corresponden con el mito del buen salvaje, su condición se habría conservada pura frente a las perversiones presentes en el Viejo Mundo: “El pensamiento del siglo XVI lleva consigo, ya lo hemos dicho, una gran carga utópica y la presencia de este mito de la edad dorada, con sus pobladores imaginados según el mito complementario del buen salvaje, es frecuente en aquella centuria” (Maravall 1974 347).

En esta misma dirección apunta la labor de fray Alonso de la Veracruz, formado en la Universidad de Salamanca y considerado discípulo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Arriba a Nueva España en 1536 y por un breve periodo de tiempo será el sucesor de Vasco de Quiroga en el obispado de Michoacán en 1542. En la línea del humanismo utópico que representaba

Quiroga, Veracruz fue un gran defensor de la *dignidad* de los indígenas y la *soberanía* de sus pueblos para autogobernarse libremente en repúblicas bien organizadas: “las Indias representaban un espacio donde podría realizarse la utopía de una república cristiana basada en el reconocimiento de la plena racionalidad de los indios y por ende en el respeto a sus derechos civiles, culturales y políticos” (Velasco 2008 215). Veracruz fue uno de los pensadores más originales de su tiempo, siendo capaz de adaptar las doctrinas de sus maestros salmantinos al complejo contexto multicultural presente en la Nueva España del siglo XVI. Buen ejemplo de ello podría ser la articulación que realiza entre universalismo e historicismo en su interpretación de la *ley natural*:

Esta distinción entre primeros principios inmutables y segundos principios intrínsecamente cambiantes refleja la magnífica síntesis entre universalismo tomista y particularismo nominalista que se forjó en la Escuela de Salamanca y que aprovechó justamente Alonso de la Veracruz. Gracias a esta doble articulación de universalismo e historicismo fray Alonso puede reconocer que dos culturas tan distintas y distantes como las españolas y las del Nuevo Mundo pueden ambas ser acordes a la ley natural. (Velasco 2008 219)

Además, Veracruz fue un acérrimo crítico de las mencionadas estructuras refeudalizantes, especialmente del diezmo y las jerarquías eclesiales, tema que abordará durante las lecciones que impartió entre 1555 y 1557 en la cátedra de la Real y Pontificia Universidad de México; por las cuales el propio Obispo Montúfar le sometió a un proceso inquisitorial (Veracruz 2015 76).

Por último, como ha señalado Miguel León-Portilla, cabría mencionarse a Bernardino de Sahagún como parte de esta primera ola del humanismo utópico en la Nueva España del siglo XVI: “Era necesario aprovechar la oportunidad excepcional que ofrecían los indígenas mexicanos de ser encaminados hacia un cristianismo en el que, en lugar de la codicia y la envidia, florecieran la pureza de vida y un hondo sentido comunitario” (León-Portilla 1999 75). Con la vista puesta en este propósito, Zumárraga funda en 1536 el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, un foco de cultura humanística destinada a los jóvenes indígenas. Sahagún, que se había formado en la Universidad de Salamanca y posteriormente había sido uno de los primeros

frailes franciscanos en llegar a Nueva España en 1528, pasará gran parte de su vida vinculado con esta institución. A diferencia de los mencionados Quiroga o Veracruz, Sahagún aprendió rápidamente Náhuatl, lo que le permitió realizar un trabajo enciclopédico sobre la cultura mexicana aplicando una metodología etnohistórica pionera. Ahora bien, como señala Ángel María Garibay, el método empleado por Sahagún se encuentra profundamente influenciado por la concepción del tiempo cinético-lineal propia de la tradición escolástico-medieval (Sahagún 1964 88-89). En este sentido, Alfredo López Austin:

Se han señalado como antecedentes y posibles inspiraciones de la obra de Sahagún la Arqueología de Flavio Josefo, la Historia de los animales y Las partes de los animales de Aristóteles, las obras de Alberto de Colonia y, sobre todo, la Historia natural de Plinio y De proprietatibus rerum del franciscano Bartolomé de Glanville. De todas pudo haber tenido conocimiento Sahagún, tanto en la nueva España como en su vida de estudiante en Salamanca, y todas son ejemplos de una línea continua y evolutiva del pensamiento humano, que parte de los sistemáticos estudios griegos acerca de los animales, pasa por las historias naturales latinas y llega al nuevo Mundo ya en su forma de enciclopedias medievales que incluyen por riguroso orden jerárquico a todos los seres, partiendo de la trinidad para ir a terminar en las formas minerales. (López Austin 2011 362-363)

Como se puede observar, la construcción de esta primera modernidad que está teniendo lugar en la Nueva España del siglo XVI se encuentra profundamente preñada de las ideas humanistas y utópicas propias del renacimiento europeo. Ahora bien, las aportaciones que realizaron Quiroga, Veracruz y Sahagún no pueden reducirse a un mero trasplante o copia, se tratan de desarrollos novedosos acordes con el contexto de hibridación y mestizaje cultural de la época.

3.2. La controversia Las Casas-Sepúlveda

Tras la exposición de las discusiones en torno a la legitimidad de la conquista, el derecho de los indígenas desde la Escuela de Salamanca y sus epígonos en

el Virreinato de Nueva España, vamos a abordar el punto culminante de todas ellas: la *Controversia de Valladolid* entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para ello, es necesario mostrar cómo ambos concibieron la cuestión del indígena. Así, Pagden (1991 52) menciona el *Democrates secundus* del primero de nuestros autores. Este texto empleado en la *Controversia* es muy importante. No solamente por su forma, heredera del diálogo platónico tan frecuente en el Renacimiento (en este caso entre Demócates y Leopoldus); sino también por su contenido. En él, se retoman los comentarios sobre el derecho romano que veíamos en Palacios Rubios y Paz. Los indígenas carecían de sociedad civil y, por ende, del derecho a la propiedad. En consecuencia, los españoles tenían el derecho a apoderarse de sus territorios⁴. La gran diferencia entre este autor y los anteriores, es que intenta deshumanizar a los habitantes de estas sociedades para legitimar la conquista y la servidumbre. Como expone en el *Democrates*: “los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras” (Sepúlveda en línea). Pagden lo señala a partir de la reinterpretación que Sepúlveda hace de la esclavitud natural en Aristóteles: “los esclavos naturales [...] son hombres que no poseen más que una parte en la facultad de deliberación y que, aunque puedan ser capaces de entendimiento, no son capaces de razón práctica” (1991 40-41). De hecho, incorpora una cita directa del filósofo estagirita: la guerra podía ser empleada “contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza” (Sepúlveda en línea). A partir de la ley natural y su violación por parte de los indígenas (ejemplificado con prácticas como el canibalismo, los sacrificios humanos o la idolatría), justificaba nuestro autor su inferioridad y el derecho de los españoles a privarles de su libertad: “de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba someterse á su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie é inhumanidad” (Sepúlveda en línea). Efectivamente, para Sepúlveda, la legitimidad del Imperio Español emanaba de la inferioridad de los pueblos indígenas con respecto a los españoles.

⁴ Una relectura de este texto es presentada por Valencia Constantino (2020). A partir de una reinterpretación de la *Política* de Aristóteles y el término *servus*, entendido ahora como siervo del rey y no como esclavo.

Por su parte, Bartolomé de Las Casas ha sido considerado como el precursor de los Derechos Humanos por su defensa de los indígenas. Esta posición se observa claramente en toda su obra. Desde su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (2019), donde describe las crueldades inhumanas que los españoles hacían con los indígenas en El Caribe y en Tierra Firme. Comienza su relato con una descripción de la mansedad y la aptitud que poseen para recibir la fe católica. A esta especie de bondad natural, contraponen la violencia a la que están sometidos por los españoles:

**entraron los españoles [...] como lobos y tigres y leones
cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han
hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día
lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas,
atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias y
nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad.
(2019 15)**

El resultado es la despoblación de las distintas islas de El Caribe y las zonas del continente. Las causas principales han sido la guerra y la servidumbre a la que han sido sometidos los sobrevivientes. Si bien es cierto, como expone García (2003), que la veracidad del relato ha sido ampliamente debatida; lo realmente importante es la construcción ética del sujeto indígena, que debía ser protegido. Esencialmente, porque estos pueblos eran considerados como humanos por Las Casas. Sin embargo, este texto sólo muestra la denuncia del maltrato que sufrían las poblaciones indias. Es en la *Apologética Historia Sumaria* (1968), empleada en la Junta de Valladolid⁵, donde aquel erige su mayor argumentación a favor de la racionalidad de estas. En ella, se afirman positivamente las culturas amerindias para demostrar “que las comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil” (Pagden 1988 172). En síntesis, podemos observar que construye su argumentación en torno a causas naturales y culturales. El fundamento natural parte de la perfección del entorno físico para afirmar la perfección corporal de los indígenas. En este punto añade una matización: en función del nivel de perfección corporal,

⁵ Sin embargo, Pagden (1988 171) muestra que existe un debate sobre si el texto fue utilizado en la Junta, o bien, se trata de un escrito derivado del contenido de la misma.

el entendimiento de aquellos será mayor o menor. Sin embargo, no cuestiona en ningún caso su capacidad intelectual. En este punto, incluye seis causas naturales que condicionan esta última: la influencia de los cielos, la disposición y calidad de las regiones, la compostura del cuerpo y los sentidos, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres y la sanidad de los alimentos. Por otra parte, en el fundamento cultural, analiza sus distintas sociedades siguiendo dos esquemas aristotélicos: los tipos de prudencia y las clases sociales que debe tener una cultura para ser considerada como civilizada. En los primeros, se incluye la monástica, referente al dominio de sí, la doméstica, que concierne a la organización familiar, y la política, donde encuadra el segundo esquema de Aristóteles. En él, aparecen los labradores, los artesanos, los guerreros, los sacerdotes, los jueces y los comerciantes. A lo largo de 226 capítulos recoge la información que corrobora que las sociedades indias son, igual que las cristianas, civiles.

Finalmente, vamos a analizar *De regia potestate* (2016), aunque se trate de una obra posterior a la Controversia. A causa de que condensa, a la perfección, el problema sobre la libertad humana en la obra de Las Casas. En ella, podemos comprobar cómo la concebía y su relación con la política y el gobierno. Tanto Pagden (1991 59) como Valdivia Jiménez (314) concuerdan en que su propuesta se acercaba al contractualismo. Ya desde la Cuestión primera del tratado leemos: “En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad” (Las Casas 2016 17). Las Casas considera esta libertad inherente al ser humano y, por ello, parte del derecho natural. En consecuencia, puede llegar a concebir la esclavitud como algo meramente accidental (siguiendo la diferencia entre la esencia y los accidentes presente en Aristóteles y Santo Tomás) y la proscribire: “De donde resulta evidente que, no estando demostrada la existencia de alguna esclavitud, en caso de duda nuestro juicio debe ser favorable a la libertad” (2016 18). Derivada de esta libertad humana esencial, en la Cuestión segunda expone que el origen de todo poder republicano reside en el pueblo: “el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo” (2016 34). A raíz de esta concepción, Las Casas

afirma que toda legislación promulgada por el rey debía tener como finalidad el bien común del pueblo. Con tales argumentos, entendemos la defensa universal de la libertad que Las Casas planteó para todo individuo; así como la relación de nuestro autor con los Derechos Humanos (Dumont 2009). Este planteamiento general se puede concretar en la cuestión indígena. El indio sería libre, no sólo por los argumentos empleados en la *Apologética Historia Sumaria* (1968), sino porque se trata de un atributo inherente a cualquier ser humano.

4 • La consolidación de la Modernidad criolla

Como hemos podido comprobar, la mayor parte de las discusiones teológicas-filosóficas que tuvieron lugar durante el siglo XVI en los territorios virreinales, tomaron como problemas centrales la legitimidad de la conquista y los derechos de la población nativa del Nuevo Mundo. En este complejo contexto socio-cultural, hemos intentado reconstruir una suerte de tradición de *humanismo utópico* en autores como Antonio de Montesinos, Alonso de la Veracruz o Bartolomé de las Casas, en su intento por levantar una primera modernidad iberoamericana de orientación federalista y multiculturalista en contraposición con el proyecto imperial de la monarquía española (Velasco 2021). Una postura que, como hemos intentado mostrar, desde el primer momento encontraría fuertes resistencias y recibiría un golpe definitivo tras la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda durante la *Junta de Valladolid* (1550-1551), de la que saldría reforzada la facción que abogaba por el dominio de los españoles sobre la población indígena.

Por otra parte, como ha señalado Mabel Moraña, desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII comenzará a articularse una nueva conciencia crítica: “El barroco de Indias se corresponde históricamente con el proceso de emergencia de la conciencia criolla en los centros virreinales desde los que se establecen los nexos económicos, políticos y culturales con el poder imperial (Hernández-Sánchez Barba, Vidal)” (Moraña 1988 234). A diferencia del mencionado “humanismo utópico” del siglo XVI, que se encontraba prácticamente circunscrito a un grupo de frailes de formación europea que arribaron a Nueva España, un rasgo distintivo de esta “modernidad

barroca” será la emergencia de un nuevo sujeto de enunciación, el criollo que siendo español ha nacido ya en el Nuevo Mundo (Garrido y Guijarro Galindo 2025). Un sentimiento de identidad que como veremos irá desarrollándose en los diferentes virreinos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, siendo la expulsión de los jesuitas en 1767 de los territorios de la monarquía hispánica un acontecimiento cardinal para su consolidación como un movimiento político independentista.

4.1. Orígenes del “discurso del mestizaje” en el Virreinato del Perú

El otro gran territorio transatlántico con el que contaba la monarquía hispánica en el Nuevo Mundo sería el virreinato del Perú. Tal vez por haber sido fundado con posterioridad durante el siglo XVI no llegó a desarrollarse un movimiento intelectual tan vigoroso como el “humanismo renacentista” que introdujeron los primeros frailes con su llegada a Nueva España. No obstante, como ha señalado José Juan Arrom, los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega es uno de los primeros documentos en los aparece esbozada esta nueva conciencia cultural que representa el *criollismo* (Arrom 1951 175). El Inca Garcilaso emplea el concepto para hacer referencia al “hombre nuevo” que ha nacido en el Nuevo Mundo. Lejos de las posteriores connotaciones raciales o nacionalistas que adquirirá el proyecto en los siglos XIX y XX (Sánchez Benavente y Guijarro Galindo 2024), originalmente el término hace referencia a un incipiente sentimiento de individualidad y a la singularidad de una tradición cultural que se encuentra en ciernes.

Si bien el Inca Garcilaso era un mestizo de la nobleza incaica que conocía de primera mano la historia y tradiciones andinas, pronto emigraría a la península y pasará por un proceso de aculturación que le pondrá en contacto con el neoplatonismo renacentista, hasta el punto de traducir al castellano los *dialoghi d’amore* de Leone Ebreo. De ahí que, como señala Remedios Mataix, su gran obra: *Comentarios reales de los Incas* sea una suerte de “reinterpretación neoplatónica de la conquista del Perú en términos que rebasan ampliamente lo histórico y se acercan a lo mítico: el descubrimiento y la conquista de América son para él la realización, en el amplio panorama de la Historia, de una unión amorosa entre el Nuevo y el Viejo Mundo” (Mataix 2000 139). Opinión que es mayoritariamente aceptada entre los especialistas,

el Inca Garcilaso realiza una lectura en términos “providencialistas” de la historia de los incas que los acerca a los modelos clásicos de virtud reivindicados por los ideales del humanismo renacentistas: “Los incas era fácil presentarlos casi como los representantes vivientes de las virtudes cívicas de Atenas y Roma en su época republicana, “verdaderos discípulos de Platón y Jenofonte”” (Pagden 1991 194).

El Inca Garcilaso llegó a ser un gran conocedor de la tradición teológico-filosófica europea, buena muestra de ello da su biblioteca personal en la que albergaba numerosos textos latinos: Plinio, Plutarco, Trajano, Tito Livio, Tucídides, etc. A lo largo de su obra, abundan las analogías entre el imperio romano y el incaico: “El Cozco en su imperio fue otra Roma en el suyo” (De la Vega 2004 430). En este sentido, como han observado Claire Paillet y Jean-Marie Paillet, entre sus principales fuentes de inspiración habría que destacar:

San Agustín (o sus comentaristas del Renacimiento) y su teología de la Historia; Julio César, general y escritor; Plutarco y sus paralelos; Tito Livio y la ambición de una Historia total: el Inca no desperdió ninguna de estas fuentes de inspiración. El leyó y meditó profundamente y por cuenta propia, las obras de aquellos escritores fundamentales, logrando en su obra una síntesis muy personal. (Claire Paillet y Jean-Marie Paillet 1993 217)

Por tanto, la obra del Inca Garcilaso se caracteriza por ser una síntesis entre las cosmovisiones cristianas y andinas. Se trata de uno de los primeros intentos por construir una “tradición euroindia”, en sintonía con la *Primer nueva cronica i buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. Ahora bien, tenemos que establecer una diferencia entre ambos. Mientras que el primero era mestizo de nacimiento, la ascendencia del segundo es indígena. Como él mismo expone:

don Felipe Guamán Poma de Ayala; cápac, que es príncipe, y gobernador mayor de los indios, y demás caciques y principales y señor de ellos y administrador de todas islas dichas /6 comunidades y sapsi, y teniente general del corregidor de la dicha nuestra provincia de los Lucanas, reino del Perú, el cual habrá como veinte años poco o más o menos que ha escrito unas

historias de nuestros antepasados abuelos, y mis padres y señores reyes que fueron antes del Inga. (I, 6-7 en Amaya Farías 9)

De tal forma, nos encontramos con un descendiente de la nobleza incaica y Yaro Willca. Su *criollismo* no se corresponde con el de Garcilaso. A causa de que este es criollo de origen y escribe su obra desde esa doble posición: la herencia inca y el humanismo renacentista. En cambio, Poma de Ayala no procede de una familia mestiza. Se trata de un indígena que adquiere esa conciencia cultural a partir de la evangelización. Esto lleva a Porras Barrenechea (1999) a considerarlo como un “mestizo espiritual”. A la vez que califica su obra como una de las primeras crónicas bilingües. Debido a que en ella permanece, en diálogo con el cristianismo, la voz del indígena vencido, sus tradiciones, la sintaxis heredera del quechua y su cosmovisión.

No obstante, su autor introduce el mundo andino dentro de la cosmovisión cristiana. Estableciendo, así, una jerarquía en la que esta última domina sobre la prehispánica. Por una parte, establece el origen de la población indígena tras el diluvio de Noé. Sin embargo, duda sobre esta realidad y expone la posibilidad de que provenga directamente de Adán: “Mandó Dios salir de estos dichos hijos de Noé uno de ellos trajo Dios a las Indias, otros dicen que salió del mismo Adán, multiplicaron los dichos indios que todo lo sabe Dios y como poderoso lo puede tener aparte esta gente de Indias en tiempos del diluvio” (1980 24). Asimismo, identifica a Viracocha, divinidad de los indios Wari Wiracocha Runa anteriores a los incas, con el Dios cristiano: “[Poderoso señor, hasta cuándo clamaré y no me escucharás, aun cuando te llamo no me dices: “Oye”] con estas palabras adoraban al Creador con la poca sombra que tenían y no adoraban a los ídolos, demonios, huacas” (1980 39). Para Poma de Ayala, habrían sido los incas los que habrían traído la idolatría a través de las huacas. A partir de “la ruptura de los incas con la continuidad que los indios llevaban desde Adán a través de Noé” (Amaya Farías 27). De ese modo, los habitantes de América habrían olvidado su procedencia, su religión y al Dios cristiano. Es ahora con la llegada de los españoles que estos pueblos pueden recordar su origen. Por ello, concluye Amaya Farías que el mestizaje de nuestro autor se manifiesta en un diálogo histórico entre civilizaciones, donde “se dan coincidencias, continuidades y también contradicciones (esta última, con la idolatría y la práctica de los sacrificios)” (Amaya Farías 31).

4.2. Emergencia del criollismo en el Virreinato de la Nueva España

En sintonía con la mencionada revalorización de las cosmovisiones andinas que venía desarrollándose desde principios del siglo XVII en el virreinato del Perú, como señala Edmundo O’Gormann, en Nueva España comenzará también a emerger una conciencia criolla desde finales del siglo XVII (O’Gormann 1970 17). Un ejemplo paradigmático de ello lo encontramos en la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora, cortesano novohispano que dedicó gran parte de su vida intelectual al estudio de las antiguas culturas prehispánicas. No se trataba ya de defender los derechos de la población nativa como hicieron los humanistas del siglo XVI sino de reivindicar una nueva identidad política y cultural para la población criolla haciendo uso del pasado indígena como un vehículo para transmitir las virtudes clásicas europeas. En este sentido, en su novela *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), Sigüenza esboza por primera vez los rasgos característicos de esta nueva forma de subjetividad que representa el criollismo (Sibirsky 1965 199). El propio José Gaos se referirá a Sigüenza como precursor de esa modernidad nacionalista que caracteriza al proyecto de la ilustración mexicana del siglo XVIII:

Así se comprende cómo el tránsito de la Edad Media a la Moderna pueda estar tan vivo aun en las circunstancias de un autor de fines del siglo XVII como Sigüenza y Góngora, estándolo en el espíritu de él mismo sobre todo lo moderno, y en la obra que es expresión y testimonio de este espíritu y de aquella circunstancia. (Gaos 1984 XXI)

De forma análoga a como habían realizado previamente el Inca Garcilaso y Poma de Ayala para el caso andino, el *sincretismo* de Sigüenza pasa por intentar establecer un enrevesado sistema de correlaciones entre las virtudes clásicas de la tradición europea y el pasado de los pueblos prehispánicos. *Theatro de las virtudes políticas* (1680) es el documento en el que Sigüenza se refiere de forma más explícita a “Nuestra nación criolla”. Escrito con el objetivo de defenderse de las críticas que había recibido el “arco del triunfo” en el que había representado a los emperadores aztecas como modelos de virtud para el nuevo virrey (Irving 1984 66). Sigüenza recoge toda una serie de similitudes entre ambas civilizaciones: Neptuno como origen de los

toltecas (Sigüenza y Góngora 1928 38), Quetzalcóatl como manifestación del apóstol Santo Tomás (Picón-Salas 1944 122) o Tonantzin como la virgen de Guadalupe (León Portilla 2001 45). En definitiva, como señala Antonio Lorente Medina, un análisis cuidadoso muestra como esta nueva conciencia criolla ni es tan nueva ni resultan tan revolucionaria como a priori podría parecer. Debajo de esta revalorización del pasado prehispánico se esconde una poderosa estrategia, por parte de la clase criolla, desde la que inocular los valores clásicos de la tradición europea a la par que se autodesignan como los legítimos herederos y encargados de salvaguardar esta tradición cultural:

El paralelismo ofrecido en la tarja central entre la historia romana y la azteca se continua en las acciones de los héroes mexicanos: Huitzilopochtli, “caudillo y conductor de los mexicanos” (67), cual nuevo Moisés, conduce a su pueblo hasta Tenochtitlan. Fundador de una estirpe, como Eneas, impulsa la creación de la ciudad. Acamapichtli deseca zonas pantanosas para extender los territorios de la primitiva aldea, de la misma forma que Rómulo hizo con Roma. Huitzilihuitl establece las leyes como Numa Pompilio; Motecohguma Ilhuicamina engrandece la ciudad-estado, como Anco Marcio y Tulio Hostilio, etc. (Lorente Medina 1994 358)

Ahora bien, es importante señalar que este sentimiento de singularidad comenzó a despertarse en la población mestiza de Nueva España a través de la labor pedagógica realizada por los jesuitas que comenzaron a llegar a principios del siglo XVII: “los Jesuitas, más que ninguna otra orden, habían animado a los criollos en sus aspiraciones a una identidad cultural independiente” (Pagden 1991 153). La repentina expulsión de más de medio centenar de jesuitas de los territorios trasatlánticos de la monarquía española en 1767, como subraya Menéndez Pelayo, lejos de desalentar el patriotismo criollo precipitaron las reivindicaciones de una mayor autonomía y libertad política. Entre los exiliados se encontraba Francisco Xavier de Clavijero, un joven catedrático de filosofía que tras conocer la obra de Sigüenza y Góngora habría decidido dedicarse al ministerio de los indígenas en Náhuatl. Durante el tiempo que estuvo enseñando en Valladolid de Michoacán habría sido maestro de Miguel Hidalgo, por lo que no resulta descabellado considerar que “Clavijero comunico la idea de emancipación política al Padre de la Patria”

(Gómez Robledo 1970 352). Ya en el exilio Clavijero se dedica a redactar su *Storia antica de Messico* (1780-1781) como una forma de honrar a la patria perdida. En sintonía con Sigüenza, la obra se caracteriza por establecer una serie de analogías entre la historia de las culturas náhuatl y europeos. Para ello Clavijero realiza una lectura comparada de los hechos narrados por Bernal Díaz del Castillo en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva* (1558) y la historia de *Quinto Enio* de Virgilio (Pagden 1991 157). Entre las múltiples conjeturas que establece se encuentra la idea de que en los códices pictográficos aparece representado el diluvio universal y la participación de las primeras tribus prehispánicas en la construcción de la torre de Babel (Clavijero 2014 467).

Naturalmente hoy tildaríamos de eurocéntricas la mayor parte de estas interpretaciones. Si las traemos a colación es por su carácter testimonial para comprender que hay detrás del “discurso del mestizaje” (Sanjinés 2015) que desencadenará las sucesivas declaraciones de independencia y construcción de identidades en clave nacionalista.

5 • Conclusiones

La construcción de la modernidad en América Latina, lejos de ser un proceso homogéneo y unidireccional presenta el despliegue de múltiples proyectos. Como hemos intentado resaltar, existe indudablemente una gran influencia de los ideales propios de la antigüedad clásica y el medievo europeo en el Nuevo Mundo. Ahora bien, no se trata ni de una reproducción exacta de los valores y modelos de virtud ni de una imposición pasiva de sus estructuras refeudalizantes. Desde el primer momento se sucedieron toda una serie de respuestas críticas a propósito tanto de la legitimidad de la conquista como de los derechos de los indígenas: Montesinos, Quiroga, Veracruz, Sahagún, Las Casas, etc.; que nos habla de la presencia, en la Nueva España del siglo XVI, de una tradición de pensadores que apuntaban en la dirección de una modernidad alternativa de corte federalista y multiculturalista. En buena medida, la crudeza con la que fueron sofocadas estas reivindicaciones, se encuentra a la base de la posterior búsqueda por parte de los criollos-mestizos de una identidad *sui generis*.

Una modernidad propiamente latinoamericana que comienza con las sinceras preocupaciones del Inca Garcilaso y Poma de Ayala por ensayar una nueva identidad cultural dinámica que –frente a los atrincheramientos dogmáticos y esencialistas– permita aunar armónicamente lo mejor de ambas tradiciones. Desafortunadamente terminará reduciéndose a una superficial revalorización de un pasado indígena reconstruido a medida por autores como Sigüenza y Góngora o Clavijero, en tanto vehículo desde el que patrocinar únicamente las aspiraciones de una clase criolla que, a la postre, se adjudicará la tarea histórica de “secularizar” las estructuras de poder de un imperio en decadencia.

En definitiva, la preocupación por encontrar una modernidad genuinamente latinoamericana continúa candente. El “discurso del mestizaje” lejos de convertirse en un paradigma integrador ha servido para fundamentar una noción de ciudadanía al margen de la población indígena contemporánea. El fracaso de esta “modernidad criolla” abre la puerta a otros proyectos que van desde el recrudescimiento de las relaciones neocoloniales de dependencia que mantienen a la región como exportadora de material primas dentro del actual orden mundial, hasta visiones arcaizantes de un indigenismo esencialista que apela ingenuamente a la legitimidad de los pueblos *originarios* y sus saberes *ancestrales*. Entre ambos extremos existe potencialmente un crisol de modernidades alternativas a continuar explorando.

Referencias

- Amaya Farías, Fernando. “Conflicto colonial andino y mediación teológica en la crónica de Guamán Poma de Ayala”, *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 3, 5 (2012): 7-34.
- Argüello, Santiago. “El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental”, en Laura Corso de Estrada, M.^a Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real (Eds.) *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2017. 137-150.
- Arrom, José Juan. “Criollo: Definición y matices de un concepto”, en *Hispania*, Vol. 34, No. 2 (May, 1951): 172-176. <https://doi.org/10.2307/333568>

- Clavijero, Francisco Xavier. *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Porrúa, 2014 (1780-1781).
- De Libera, Alain. *La filosofía medieval*. Buenos Aires: Docencia, 2000.
- De Vitoria, Francisco. *El poder de la Iglesia*. Madrid: Tecnos, 2019.
- Díaz Ceballos, Jorge. “Una relectura de *De insulis oceanis* de Juan López de Palacios Rubios”, en M. J. Pérez Álvarez, L. M. Rubio Pérez (eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico*. León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012. 1507-1517.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural/UMSA, 1994.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: ERA, 2011 (1998).
- Egío, José Luis; Birr, Christiane. “Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)”. *Azafea* 20 (2018): 9-36. <https://doi.org/10.14201/17705>
- Eisenstadt, Shmuel Noah. “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 58(218), 2013. 153-164. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(13\)72293-1](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72293-1)
- Gaos, José. “Presentación”, en *Libra astronómica y filosófica*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- García, Gustavo. La invención “ética” del sujeto indígena en *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Iberoamericana*, III, 12 (2003): 7-24. <https://doi.org/10.18441/ibam.3.2003.12.7-24>
- García Fernández, Javier. “Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (Siglo XIII-XVII): estrategias para pensar históricamente el latifundio andaluz”. *Tabula Rasa* 25 (2016), 283-313. <https://doi.org/10.25058/20112742.85>
- Garrido, Violeta; Guijarro Galindo, Pelayo. “La cultura del Barroco y sus despliegues plebeyos. Una lectura desde el pensamiento materialista hispanoamericano”, en *Hispanic review* 93, nº 2, 2025 (en prensa).

- Gómez Robledo, Antonio. “La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero”, en *Historia Mexicana* 19, Nº 3, 1970. 347-364.
- Guijarro Galindo, Pelayo. “Modernidades latinoamericanas: de lo Mestizo-Barroco a lo Abigarrado-Ch’ixi”, en *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*. Madrid: Dykinson, 2022. 302-321.
- Huamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Las Casas, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1968.
- Las Casas, Bartolomé. *Historia de las indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Las Casas, Bartolomé. *De regia potestate*. Buenos Aires: Docencia, 2016.
- Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Red Ediciones, 2019.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagun, pionero de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional, 1999.
- León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Leonard, Irving A. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- López Austin, Alfredo. “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagun”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 42, 2011. 353-400.
- López Molina, Amalia Xochitl. “Delimitación crítica a la ‘Escuela de Salamanca’ y su influencia en Francisco Suárez”, en I. Zorroza Huarte y V. Aspe Armella (eds.) *Francisco de Vitoria en la escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: EUNSA, 2015. 139-149.
- Lorente Medina, Antonio. “Don Carlos de Sigüenza y Góngora, educador de príncipes el Theatro de virtudes políticas”, en *Literatura Mexicana* 5, Nº. 2, 1994. 335-371. <https://doi.org/10.19130/iifl.litmex.5.2.1994.1105>.

- Maravall, José Antonio. “Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas”, en *Revista de Occidente*, 141 (1974): 311-388.
- Maravall, José Antonio. *Las comunidades de Castilla*. Madrid: Anaya, 2021 (1963).
- Masters, Adrian. “¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias”, *Revista de Indias*, LXXXII/285 (2022): 293-327. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.009>
- Mataix, Remedios. *El autor: apunte biobibliográfico*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.
- Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Mignolo, Walter. *El lado más oscuro del Renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2023 (1995).
- Moraña, Mabel. “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 14, No. 28 (Monográfico: *Historia, Sujeto Social y Discurso Poético en la Colonia*), (1988): 229-251. <https://doi.org/10.2307/4530399>
- O’Gorman, Edmundo. *Meditaciones sobre el criollismo*. Centro de Estudios de Historia de México, 1970.
- Pailler, Claire; Pailler, Jean-Marie. “Una América verdaderamente latina: los historiadores romanos y el Inca Garcilaso en la perspectiva de G. Dumézil”, en *Histórica*, 17(2), 1993. 179-222. <https://doi.org/10.18800/historica.199302.002>
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.
- Pagden, Anthony. *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona: Planeta, 1991 (1990).
- Picón-Salas, Mariano. *De la Conquista a la Independencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Porras Barrenechea, Raúl. *El legado quechua*. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 1999.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”, en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

- sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 122-151.
- Quiroga, Vasco de. *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe en México y Michoacán*. Ciudad de México: Secretaría de la Economía Nacional, 1940 (1538).
- Ramírez Santos, Celia Alejandra y Egío, Jose Luis. *Conceptos, autores, instituciones: revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid, Dykinson, 2020.
- Rojas, Ricardo. *Eurindia*. Buenos Aires: Losada, 1951 (1924).
- Rovira Gaspar, María. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- Sánchez Benavente, Jose; Guijarro Galindo, Pelayo. “Disputa de los imaginarios nacionalistas. La xilografía plebeya del Cabichuí durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870)”, en *I Congreso Internacional para la paz*. Universidad de Granada 2024 (en prensa).
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa, 1964 (1540-1585).
- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. Institut français d’études andines, 2015 (2004).
- Sepúlveda, Juan Ginés. *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Sibirsky, Saúl. “Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700). La transición hacia el iluminismo criollo en una figura excepcional”, en *Revista Iberoamericana* XXXI, nº 60. 195-207.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Obras. Con una biografía*. Ed. Francisco Pérez Salazar. Ciudad de México: Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928.
- Valdivia Jiménez, Ramón Darío. *El nacimiento de la modernidad: justicia y poder en el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Albolote Granada: Comares, 2021.
- Valencia Constantino, Genaro. “La “defensa” aristotélica de la esclavitud de los indios americanos: a propósito del dominium e imperium en

- la lectura de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Nova tellus*, 38, 2(2020): 135-160. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.2.0006>
- Vasconcelos, Jose. *La raza cósmica*. Ciudad de México: Porrúa, 2007 (1925).
- Vasconcelos, José. *Ulises Criollo*. Ciudad de México: Porrúa, 2014 (1935).
- Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los incas (II Vols)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (1609).
- Velasco Gómez, Ambrosio. “Fray Alonso de la Veracruz: Fundador del republicanismo mexicano”, en *Tópicos: Revista de Filosofía*, ISSN-e 2007-8498, ISSN 0188-6649, N°. 34, 2008. 209-222. <https://doi.org/10.21555/top.v34i1.153>
- Velasco Gómez, Ambrosio. *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Velasco Gómez, Ambrosio. *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Veracruz, Alonso de la. *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa*. México: UNAM, 2004 (1553)
- Veracruz, Alonso de la. *Tratado de los diezmos*. México: Universidad La Salle, 2015 (1557-1559).
- Zavala, Silvio. *Ideario de Vasco de Quiroga*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1941.