

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA ÁNDINA Y CULTURAS**



TESIS DE MAESTRÍA

**LA ANAKOKRATEIA: EL BIPODER EN LA CONQUISTA ESPAÑOLA
DE LAS INDIAS OCCIDENTALES**

MAESTRANTE: LIBARDO TRISTANCHO CALDERÓN

TUTOR: Dr. FERNANDO UNTOJA CHOQUE

LA PAZ BOLIVIA

2022

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA ÁNDINA Y CULTURAS



Tesis de Maestría:

LA ANAKOKRATEIA: EL BIOPODER EN LA CONQUISTA ESPAÑOLA DE LAS INDIAS
OCCIDENTALES

Para optar al Grado Académico de Magister Scientiarum del Postulante:
Libardo Tristancho Calderón

Nota Numeral:
Nota Literal:
Significado de Calificación:.....

Tutor:.....

Tribunal:.....

Tribunal:.....

La Paz,.....de..... de 2020

A mis hijos (ELAM).

¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son (Calderón de la Barca).

AGRADECIMIENTOS

A la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés por permitirme realizar esta maestría y llegar hasta su etapa final.

Al Dr. Boris Chamani Velasco por las críticas, recomendaciones y sugerencias vertidas a este documento, buscando siempre su mejora.

A la Dra. Silvia de Alarcón por sus sugerencias y recomendaciones para la mejora de este trabajo

A la Dra. Denise Y. Arnold por acompañarme al inicio de este viaje y ayudarme a moldear las toscas ideas con las que empezó esta investigación.

Al Dr. Fernando Untoja, porque fue un guía en la orientación de este trabajo.

A todos los académicos, en Bolivia y en el extranjero, a los que molesté para que me ayudaran con bibliografía o dieron de su tiempo en charlas que me ayudaron a clarificar conceptos.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
DEDICATORIA	I
AGRADECIMIENTOS	II
TABLA DE CONTENIDO	III
ÍNDICE DE GRÁFICOS	V
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I FUNDAMENTACIÓN HACIA EL BIOPODER	10
1.1 Marco metodológico	10
I. Problema de investigación	10
II. Formulación del problema	12
III. Delimitación del objeto de estudio	12
IV. Objetivo general	12
V. Objetivos específicos	12
VI. Delimitación espacio temporal e la investigación	12
VII. Método	13
1.2 Aristóteles: un acercamiento a la diferencia entre <i>ζωή</i> y <i>βίος</i>	15
1.3 La voluntad de poder en Nietzsche, base para la comprensión de la relación entre vida y poder	26
1.4 El biopoder y su despliegue en la época clásica	30
1.5 El biopoder y la nuda vida desde Agamben	36
CAPÍTULO II EL SURGIMIENTO DE LA ANOKAKRATEIA	43
2.1 La Corona y la religión cristiana: una exclusión-inclusiva	44
2.2 Las bulas papales, una aclaración necesaria	57
2.3 Biopoder en la conquista de las Indias Occidentales	67
2.4 “El deseo del poder absoluto”	75
CAPÍTULO III LA ANAKOKRATEIA Y SUS MECANISMOS DE BIOPODER	79
3.1 La gran separación: bárbaro y cristiano	79
3.2 Fray Bartolomé de las Casas y el <i>bíos</i> cristiano	87

3.3 La guerra y el amor: las estrategias de la Anakokrateia	97
3.4 El requerimiento: documento de amor y guerra	105
IV CONCLUSIONES	118
BIBLIOGRAFÍA	121

ÍNDICE DE GRÁFICOS

	Pág.
Gráfico 1	102
Gráfico 2	115

INTRODUCCIÓN

Esta investigación germinó desde la risa irónica y la molestia que me generaron algunas lecturas. Tiempo atrás, el autor de estas líneas estudiaba a Theodor Adorno en un texto titulado *educación para la emancipación* (1998). En este escrito, el filósofo Alemán en cuestión afirma: “la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera que hay que plantearle a la educación”. La demanda de Adorno es comprensible cuando se conoce el contexto de las atrocidades realizadas por los Nazis. Pedirle a la educación mayor trabajo para no repetir los horrores de la guerra es lógico y bienvenido.

Luego, leyendo a Agamben en su texto *Home Sacer* (2001), quien realiza esta investigación encontró lo siguiente: “el campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra”. Agamben se refiere a algo específico de la segunda guerra mundial: los campos de concentración. Su planteamiento se centra en mostrar dichos lugares como lo peor acaecido a la humanidad. El filósofo italiano realiza un análisis e interpretación de aquello que de alguna manera le ha tocado en su ser, por ser Europeo.

Ahora bien, las dos afirmaciones realizadas por Adorno y Agamben no son descabelladas. Se debe exigir a la educación la no reproducción de ningún tipo de violencia y, por otro lado, es claro que lo sucedido en los campos de concentración nazis fue la degradación del ser humano patentizada en las vidas vejadas y asesinadas de forma indiscriminada.

La risa irónica acompañada por la molestia posterior, provocadas por las afirmaciones descritas líneas arriba, se sustentaban en un fondo poco visible¹ hasta ese momento para mí: “lo peor acaecido a la humanidad lo han sufrido los europeos”. Al parecer, lo mejor (los grandes inventos) y lo peor les sucede solo a ellos. La risa se produjo al darme cuenta que el pensamiento eurocéntrico sigue vigente y desea que lo sigamos viendo como el centro de todo. Ahora bien, a partir de dicha risa se gatillaron una serie de cuestionamientos: las matanzas, horrores y vejaciones efectuadas en otros pueblos,- Africanos, Indios, Latinoamericanos-, ¿se dejan en el olvido? ¿No han existido otras formas de *conditio inhumana*, sino las padecidas por los europeos? Y si aceptan otras

¹ Cuando digo “fondo poco visible”, me refiero a que las primeras veces que leí estos textos no me di cuenta que los autores en cuestión estaban ubicando la segunda guerra mundial como lo peor que le había sucedido a toda la humanidad, dejando de lado las atrocidades realizadas por los europeos en otros lugares del mundo.

realidades en donde se ha ejercido violencia, ¿no son tan dolorosas y terribles como las sufridas en el “viejo continente”? Surgió, entonces, la sospecha de “la rapidez” del olvido de las atrocidades realizadas por los europeos en épocas pasadas en otros lugares del mundo. Ninguno de los dos autores dice y asume abiertamente que la conquista de españoles y portugueses, aunque, no fue un encuentro intercultural fraterno, sino una invasión generadora de asesinatos, prácticas de terror, sometimiento y esclavización. En consecuencia, la molestia devino porque para estos pensadores lo sucedido en la segunda guerra mundial ha tenido el carácter de lo peor acontecido a la humanidad (a toda la humanidad), notando que el eurocentrismo promueve “el olvido” de las atrocidades efectuadas, por los mismo europeos, en otras partes del mundo, en donde hicieron recaer violentamente el poder sobre la vida misma.

Ahora bien, como las ideas se pueden tejer en los silencios propios, la intuición dirigió el interés personal a auscultar las manifestaciones del poder sobre la vida en las primeras crónicas españolas del Tawantinsuyo y sus intérpretes, descubriendo, poco a poco, que estudiar la conquista española de las Indias Occidentales desde el concepto “*biopoder*” era un camino que, aunque hipotético y bastante debatible, no dejaba de ser propositivo para aportar otra comprensión a la conquista española de las Indias Occidentales. Esto motivó la revisión de dichas fuentes a partir de la perspectiva del poder sobre la vida que ejercieron los llegados de Castilla sobre los conquistados, para tratar de auscultar la existencia de un biopoder impuesto aunque en ese periodo de la historia.

En el ámbito filosófico han aparecido una serie de investigaciones en torno al concepto “*biopoder*”². Todas lo abordan desde diferentes posturas, auscultando el modo como el poder ha tomado a cargo la vida en lo individual y lo social. Dichos estudios llevaron al surgimiento de nuevos conceptos y categorías (entre otras: anatomopolítica, homo sacer, o imperio), las cuales develan la distribución, categorización, explotación y sometimiento de la vida misma por parte del poder, en diferentes momentos históricos y lugares geográficos.

Dado que esta investigación se centra en determinar cuál fue el poder generador de las relaciones entre españoles e indios en la conquista de las Indias Occidentales, se torna necesario abordar la categoría “*biopoder*”. Quien escribe estas líneas lo comprende como el poder ejercido sobre la vida

² Entre otras: Foucault (2008, 2008b, 2011); Agamben (2004, 2006); Esposito (2006).

de las personas, con la intención de someterlas y conducir las, desde diferentes mecanismos, a uno o unos determinados objetivos.

El biopoder no se resume en una visión unívoca y total. Es errado pensar que, por ejemplo, solo desde Foucault o Negri se debe analizar el despliegue del mismo en las diferentes épocas y contextos. Byung Chul Han afirma, en contraposición a Espósito (2006), que el biopoder como mecanismo inmunológico ya no sirve para comprender la sociedad contemporánea; el inmigrante, verbigracia, no es un extraño, una amenaza a tener alejada, es una carga. No hay “lo otro” a la manera del siglo pasado, existe “lo idéntico”. La inmunología es un objeto del pasado, del tipo amigo-enemigo, algo no acorde al despliegue del biopoder³ actual. El filósofo coreano deja atrás la *inmunitas* como herramienta para comprender los actuales mecanismos de poder. La sociedad europea ha cambiado tanto en tan poco tiempo que la teoría inmunitaria de Espósito, sin tener más de veinte años de haber sido desarrollada, ya no le sirve como foco interpretativo.

La idea central es que desde cada lugar y momento histórico se abren senderos que permiten auscultar el biopoder y los mecanismos utilizados por este en el ejercicio del poder sobre la vida. Con base en lo afirmado, se apertura el auscultamiento de un biopoder ejercido por los españoles sobre los indios en la conquista. Para delimitar temporalmente lo que se entenderá por este periodo, en esta indagación *la conquista* se circunscribirá a la llegada de los españoles a las Indias Occidentales, el arribo de Colón a la Española en 1492, hasta las ordenanzas en 1573, cuando se elimina, en el orden jurídico, el término “conquista” y se implementa el de pacificación. A la llegada de Colón, el inicio de la conquista, surge la primera separación uniformadora: aparecen los “indios”. Ya no hay diferencias entre una cultura y otra, todas las sociedades y personas que habitaban las tierras aquendes no tendrán distinción, serán llamados “indios”, denominación que claramente marcará el inicio de la separación entre el conquistador y el conquistado. “El indio”, entonces, es todo hombre y mujer propios de las tierras “descubiertas” por los españoles desde 1492, en cuyos cuerpos, en tanto vivientes, recaerá el ejercicio de un poder que los someterá.

³ Para el mismo autor, la sociedad disciplinaria descrita por Foucault tampoco es un parámetro para comprender la manera como el poder circula hoy en día. “La sociedad disciplinaria de Foucault que consta de hospitales, psiquiátricos, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria si no de rendimiento” (Chul, B. 2010, p.35).

Por lo dicho con antelación, esta investigación se justifica porque pretende ayudar en la comprensión filosófica de la conquista europea de las Indias Occidentales, explicando cuál fue el biopoder en esta parte del mundo y la manera como actuó en la relación entre españoles e indios (*bíos* y *zoé*). Ahora bien, es de suyo comprender el poder sobre la vida como manifestaciones diferenciadas porque los contextos, lugares y tiempos varían. En consecuencia, aunque se puedan encontrar puntos de relacionamiento entre algunas manifestaciones del biopoder en otros lugares y el nuestro, no por ello el despliegue es similar en su contenido y forma; razón adicional para justificar el análisis filosófico de lo acaecido en la conquista española con miras a comprender las particularidades propias del biopoder aquende.

El trabajo de investigación que se presenta se estructura en tres capítulos. En el primero, se aborda la diferencia entre “bíos” y “zoé” en Aristóteles. Tal distinción sirve de base para presentar la hipótesis de trabajo del biopoder encerrando la vida humana. Luego, para sustentar el poder sobre la vida como una voluntad de sometimiento, se realiza un análisis de la filosofía de Nietzsche desde *la voluntad de poder*. En un tercer momento, se presenta el biopoder desde Foucault, desarrollando la idea de “relaciones de fuerza”. En un último momento, se analiza el *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, para patentizar el adentro y afuera que crea el biopoder.

En el segundo capítulo, se devela la conformación del biopoder, al cual se le denomina en este escrito *Anakokrateia*. En el desarrollo de este apartado, se presentan las incorporaciones realizadas por la Corona Castellana para formar un tipo de poder que luego arribaría a las Indias Occidentales, lo cual estableció mecanismos de sometimiento usados a la llegada de los conquistadores.

En el último capítulo, se revelan las estrategias de sometimiento que la *Anakokrateia*, como biopoder en la conquista de las Indias Occidentales, hace recaer sobre la vida de los naturales de las regiones conquistadas y sobre los mismos conquistadores. Con dichas estrategias se devela cómo la *Anakokrateia* delinea las relaciones formando un *bíos* que somete la *zoé*.

CAPÍTULO I: FUNDAMENTACIÓN HACIA EL BIOPODER

1.1 Marco Metodológico

I. Problema de investigación

El “biopoder” se entiende en esta tesis como la inclusión de la vida en el poder, el cual la constriñe, refuerza, crea y re-crea. La vida incorporada no se refiere a cualquier manifestación suya. Se asume, en este concepto, aquellos quienes piensan, razonan, conocen y van más allá de lo únicamente biológico: los humanos.

El concepto “biopoder” se ha estudiado con mayor fuerza desde los escritos Foucaultianos, lo cual ha permitido variadas interpretaciones, por ejemplo: sus manifestaciones biopolíticas y anatomopolíticas en Foucault (2015); la vida nuda en Agamben (2001); la inmunización en Esposito (2006); o el Imperio en Hardt y Negri (2012). Ahora bien, las investigaciones de los autores antes mencionados se centran en un *locus* enunciativo europeo, delimitado a las vivencias propias, sin explorar el contenido de dicho concepto desde latitudes ajenas, verbigracia, la latinoamericana. Esto no aboca a pensar una ausencia de trabajos acerca del “biopoder” en América Latina. Hay investigadores en esta parte del mundo que auscultaron los mecanismos del poder sobre la vida desde aspectos específicos del capitalismo, circunscribiendo sus análisis a la época moderna y contemporánea (destaco, entre otros, los trabajos de Jaime Osorio (2012) y Rubén Sánchez (2007)).

Por otra parte, algunos pensadores latinoamericanos enfocaron el decurso investigativo sobre el biopoder a periodos anteriores como la Conquista o la Colonia española. Tales estudios se focalizan, principalmente, en mostrar e interpretar el *modus operandi* biopolítico, los dispositivos de poder y la gubernamentalidad. Al caso vienen los escritos, entre otros, de Anibal Quijano (2007), Santiago Castro Gómez (2010), Enrique Dussel (1994), Catherine Walsh, Tzvetan Todorov (2012) o Daniel Egaña (2007). El punto es que dichas indagaciones no incorporan el develamiento del biopoder específico en la conquista española a las Indias Occidentales; no, por lo menos, de forma directa y precisa. Castro Gómez apunta a “la hybris del punto cero” y la gubernamentalización; Gómez y Walsh a los “dispositivos de poder coloniales”; Dussel al “Yo conquistador”; y Egaña presenta la estructura política y biopolítica circunscrita a la América

colonial. Empero, ninguno de los anteriores autores realiza un auscultamiento desde la existencia del biopoder y su forma constitutiva en el marco espacio-temporal que esta tesis estudia. Es más, las investigaciones dirigidas a examinar el poder en la conquista, por lo general, tienen su epicentro en la evangelización, la extirpación de idolatrías y sus consecuencias.

Lo dicho supra devela un problema relacionado a la no exploración del biopoder como generador del accionar español en la conquista y, en consecuencia, la no aprehensión de una forma concreta como este llegó y desplegó sus líneas de fuerza.

Quien escribe la tesis plantea que cuando Foucault afirma el surgimiento del “biopoder” en el siglo XVII, a partir del deseo de gubernamentalizar la población y al individuo desde la política, presenta un despliegue del mismo acotado a la época clásica, lo cual devino en la aparición de la biopolítica y la anatomopolítica. Entonces, según el pensador francés en cuestión, biopoder, biopolítica y anatomopolítica, tienen una fecha y lugar de nacimiento: finales del siglo XVII e inicios del XVIII en Europa. Esta tesis la asume Foucault, a partir de sus investigaciones, como base para desarrollar su propuesta sobre los mecanismos modernos del poder; sin embargo, no es la única mirada que existe en el ámbito académico filosófico, pues otros autores, desde miradas diferentes, ubican el biopoder en épocas anteriores a la propuesta por el pensador nacido en Poitiers. Agamben (2006, p.16) muestra la “biopolítica”, a partir del *Homo sacer*, como un invento anterior a lo moderno, tan antigua como la excepción soberana, pues, es el poder soberano quien produce el biopoder y la biopolítica. Al respecto, Jean-Luc Nancy (2003, p.116. Como aparece en: Bazzicalupo, 2016, p. 18) pide un examen más riguroso sobre la afirmación de que el biopoder y la biopolítica nacen en la época moderna europea. Él entrevé su existencia mucho antes, en las políticas romanas del trigo y los nacimientos en Atenas.

Como resultado de lo expuesto, infiero que el concepto “biopoder” es muy amplio en cuanto toma del poder sobre la vida y no se limita a un momento histórico específico o a un lugar geográfico exclusivo. Ahora bien, dicho de esa manera se puede pensar que biopoder siempre ha existido en todo lugar y en toda época, lo cual podría llevar a una mala interpretación de la propuesta de esta tesis, pues alguno podría creer que es el mismo siempre. Como afirma Osorio (2012):

“La vocación del poder de apoderarse de la vida y someterla a sus atribuciones soberanas constituye un proceso antiguo...No es que con anterioridad la vida no estuviera presente

en la historia del poder. Lo nuevo es la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder” (p. 85,86)⁴.

Lo que afirmo es que aunque el biopoder ha existido antes del momento en que propone Foucault, las formas y mecanismos con que se despliega deben ser estudiados de forma situada para develar sus particularidades, impactos y consecuencias. Es decir, no hay un biopoder único y para todos. De esta manera, me arriesgo a estudiar la existencia del poder sobre la vida con la llegada española a las Indias occidentales en razón del sometimiento ejercido por los conquistadores a los cuerpos y almas de a quienes “bautizaron” como “indios”, para mostrar sus características propias y consecuencias.

En definitiva, el poder sobre la vida no es algo nuevo ni específico de una sociedad particular, es un concepto útil para comprender, entre otras cosas, lo acaecido en la historia propia; así, cabe analizar desde la filosofía el biopoder en la conquista indiana. Decir esto no es nada nuevo ni original, pero preguntarse por el develamiento de tal biopoder y cómo se abrió en la conquista, pienso que sí lo es. En virtud de lo dicho, se formula el siguiente problema de investigación.

II. Formulación del problema

¿Cuál fue el biopoder que se instaló en las Indias Occidentales en la época de la conquista Española?

III. Delimitación del objeto de estudio

El objeto de estudio es el biopoder en la conquista española de las Indias Occidentales.

IV. Objetivo general

Exponer el biopoder en la conquista española de las Indias Occidentales, para entender los mecanismos que aplicó en su relación con los conquistados.

V. Objetivos específicos

⁴ Aquí el autor se refiere a “nuevo” al poder surgido en el siglo XVII en Europa, en el que el poder y saber se relacionan para abarcar los fenómenos biológicos de la vida.

- A. Presentar las teorías que fundamentan la comprensión filosófica del biopoder arribado a las Indias Occidentales con la conquista española.
- B. Explicitar los elementos que marcan el advenimiento del biopoder en la conquista de las Indias Occidentales.
- C. Exponer el accionar del biopoder en la conquista de las Indias Occidentales en medio de la relación conquistador-conquistado.

VI. Delimitación espacio temporal de la investigación

El presente estudio, sustentado en la filosofía de la historia, se centra en el periodo de la Conquista española. Ahora bien, esta se comprende desde el arribo de los Castellanos a lo que denominaron Indias Occidentales, -es decir, la llegada del Almirante Cristobal Colón a la Española en 1492-, hasta la promulgación de las ordenanzas en 1573, cuando se eliminó, en el orden jurídico, el término “Conquista” y se implementó el de “Pacificación”.

VII. Método

El método usado para la construcción de esta investigación es el “genealógico”⁵ desde la mirada de Foucault, la cual comparte Santiago Castro Gómez (2013), para quien “el método genealógico es un método histórico-filosófico que se coloca justo en el intersticio de las dos disciplinas. La genealogía es un programa filosófico-histórico con intenciones críticas; es decir, es una forma particular de describir la historia que viene animada por un interés filosófico emancipatorio”.

Ahora bien, como el método genealógico es una análisis filosófico de la historia, se sustenta en documentos históricos, con los cuales se indaga el registro de prácticas epocales, sacando a la luz lo que ellas entrañan. Como dice Foucault (1980), “La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia” (p.8). Por este motivo, en la presente investigación, el lector encontrará referencias constantes a bulas, lectios, disputas, libros reales,

⁵ En el texto “Nietzsche, la genealogía y la historia” (1980), Foucault muestra su deuda con Nietzsche (2013), pues de este bebe para fundamentar su método genealógico. La genealogía de Foucault, siguiendo al autor alemán ya nombrado, niega una mirada supra histórica capaz de coordinar todos los acontecimientos bajo un plan definido con antelación; niega la búsqueda del origen como el lugar de la esencia, la perfección y la verdad; y va tras las dispersiones existentes en la historia, buscando restituir las diversas interacciones que posibilitaron la emergencia de lo sucedido. En otras palabras, busca en la historia “las cosas” que permiten mostrar “más cosas” “allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia...” (Foucault, 1980, p.7), como los mecanismos de poder, las estrategias y las relaciones de poder.

obras jurídicas, ordenanzas, capitulaciones, etc. En otras palabras, la investigación se basa en una indagación archivística desde un análisis y sustento filosófico para mostrar el poder propio de la conquista española.

Los diferentes documentos se abordaron con miras a ubicar las líneas de fuerzas que al chocar, encontrarse, aliarse o repelerse, crearon e impusieron el “biopoder” en la Conquista de las Indias Occidentales. Bajo esta consideración, el autor de este escrito usó como técnica la indagación bibliográfico-archivística. Con esta se desentrañaron las prácticas Castellanas, lo común referido al poder en lo que aparentemente estaba disperso e inconexo, para develar su “transformación silenciosa” en conductas y comportamientos inscritos en los cuerpos españoles e indios.

Por otro lado, toda la información pertinente a este trabajo fue extraída de diferentes lugares. Para la redacción del informe final se usaron diversos recursos como la biblioteca digital Cervantes-virtual, en donde se revisaron archivos originales castellanos. El portal bibliográfico Dialnet y la biblioteca digital Ayacucho, sirvieron para consultar ensayos pertinentes al tema. Los repositorios digitales de las universidades Javeriana y los Andes (Colombia), Salamanca y Valencia (España), y de Chile, se usaron para extraer el estado de la cuestión del tema investigado. Por último, se visitó en reiteradas ocasiones el Archivo Nacional Histórico de Sucre (Bolivia), para indagar documentos pertinentes al segundo y tercer capítulo. Este *modus operandi* se replicó en las bibliotecas Mario Santo Domingo y Luis Ángel Arango de Bogotá (Colombia).

Ahora bien, esta investigación precisa una serie de delimitaciones que coadyuven a la mejor comprensión de la misma. En esa medida, es necesario abordar un marco que sirva como base teórica de todo el trabajo. Hay diversas maneras de encarar un marco teórico, dependiendo de si es un trabajo cuantitativo o cualitativo. En cuanto a este último enfoque investigativo, también, hay diferentes modos de enfrentar la teoría base en la tesis. En este estudio se abordará el tipo denominado *red conceptual*⁶. Este consiste en encarar el análisis de las teorías fundamentadoras del decurso investigativo, resaltando puntualmente aquello con mayor fuerza, en dirección a lograr el objetivo planteado, (el cual responde, al mismo tiempo, a los conceptos bases del planteamiento del problema).

⁶ Komadina, J. (2015). Estado de la investigación y marco teórico. En Yapu, Komadina, Córdova, Pereira, Gutiérrez y Gonzales. Pautas metodológicas para investigar en ciencias sociales y humanas. Bolivia: PIEB.

En razón a lo dicho en líneas anteriores, en este capítulo se abordará la diferencia entre “bíos” y “zoé” en Aristóteles con el fin de mostrar que el biopoder no recae en cualquier tipo de vida, sino sobre una específica, lo cual va a producir una demarcación y división. Luego, para sustentar el poder sobre la vida como una voluntad de sometimiento, se efectuará un acercamiento al pensamiento Nietzscheano desde *la voluntad de poder*. En un tercer momento se presentará la propuesta Foucaultiana sobre el biopoder, desarrollando la idea de “relaciones de fuerza”, pues, será un concepto importante para la comprensión del biopoder en la conquista de las Indias Occidentales. En un último momento, se tomará a Giorgio Agamben en su propuesta del *Homo Sacer*, con miras a develar cómo el biopoder crea un adentro y un afuera.

1.2 Aristóteles: un acercamiento a la diferencia entre ζωή y βίος

La palabra “biopoder” significa poder sobre la vida, vocablo trabajado e interpretado de diferentes maneras en la filosofía⁷. Bio-poder está formado por el sustantivo griego “bíos” y el sustantivo latino *potere*, lo que significa un poder que asume la vida bajo sus riendas. La pregunta es, ¿por qué usar el término “bíos” cuando vida en griego se dice de muchas maneras?⁸ Hay, entre otras, dos palabras más con las que los filósofos griegos se referían a la vida, a saber: ζωή (*zoé*) y ψυχή (*psiqué*). Entonces, ¿por qué no decir “zoo”-poder en vez de “bio”-poder? Para emprender una respuesta a esta cuestionante es necesario adentrarse en el pensamiento Aristotélico en relación a la diferencia posible entre “bíos” y “zoé”. Esta distinción será útil en el desarrollo de los siguientes capítulos porque ayudará a comprender la división entre lo humano (el cristiano) y lo bárbaro (el indio). El abordaje de los conceptos en cuestión se realizará con base en los libros *la Ética a Nicómaco* y *la Política* de Aristóteles.

Foucault trajo nuevamente al debate la diferencia entre “bíos” y “zoé” cuando afirmó: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: una animal viviente y además capaz de una existencia política...” (Foucault, 2008, p. 135). Se puede notar una diferencia sutil en las palabras del filósofo francés, a saber: el hombre es una animal vivo como todos los demás

⁷ Algunas de las diversas perspectivas en las que se ha desarrollado el concepto de biopoder serán trabajadas en este acápite.

⁸ Estas maneras de decir “vida” en griego son trabajadas desde la página 16 hasta la 26 de este texto.

vivientes, a lo cual se le suma la capacidad de algo más que la sola vida biológica, el existir políticamente. En esta diferencia estaría radicada la distinción entre “zoé” y “bíos”.

En la *Política*⁹ (1253 a) Aristóteles afirma:

<p>Ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον¹⁰,</p>	<p>De esto en efecto es evidente que la polis es por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un ser vivo político¹¹.</p>
--	---

Aristóteles presenta dos elementos surgidos por naturaleza: la polis y lo político del hombre. El sustantivo *φύσει* (*físei*) puede ser traducido por naturaleza y comparte la misma raíz que el verbo griego *φύω*¹² (*fío*), el cual significa: producir naturalmente, ser naturalmente, llevar a la luz. En este sentido *φύω* (*fío*) se comprende como un “hacer engendrador”, lo cual está ligado, por ejemplo, a todos los procesos biológicos que se dan de forma natural. Pero el verbo en cuestión - *φύω* (*fío*)- también se entiende a la manera de algo implantado con solidez. En el significado del verbo *Ἐμφύω* (*emfío*) se da la relación de los dos sentidos expuestos supra: estar fuertemente agarrado, enraizado, implantado y lo producido naturalmente.

En Aristóteles, la polis nace por naturaleza (las personas tienden a asociarse). La primera agrupación referida por el estagirita es la familia, la cual ayuda a satisfacer los menesteres diarios; sin embargo, solo entrega lo necesario para vivir. Para ir más allá del día a día y sus necesidades surgen las relaciones entre familias, la aldea. Esta brinda más asistencia, pero no da seguridades mayores. Ante tal insuficiencia aparece luego la polis, quien garantiza lo que las otras no pueden:

⁹ Las traducciones del griego son propias. En caso de usarse otra traducción se indicará donde corresponda. El texto en griego es extraído de W. D. Ross, *Aristotelis Política*, Oxford, 1986.

¹⁰ Las negrillas son del autor de la tesis.

¹¹ Para Hannan Arendt (2006, pp.38-39) el acusativo πολιτικὸν ζῷον no debe ser traducido por “animal social” como comúnmente se hace y aparece en la versión de Gredos, a cargo de Manuel García Valdés (1988). La razón esgrimida por la filosofía se fundamenta, principalmente, en que el concepto “social” no es griego, es romano. La organización política se oponía a la asociación natural en el hogar y la familia en donde se daba la vida privada. La polis significaba la libertad del hombre, más allá de la vida privada; una segunda vida, vida política, en donde desarrollaba lo público. García Gual, en la traducción realizada para la editorial Alianza (2015), tampoco traduce por “social” el adjetivo politikon; en su lugar coloca el concepto “cívico”. Antonio Gómez Robledo (2010), en la traducción publicada en la editorial Porrúa, traduce como animal político. La forma de interpretar y traducir esta frase es complicada. Al respecto Nelson Luis Cordero (2009) afirma que la traslación de πολιτικὸν ζῷον a “animal político” es muy pobre porque en realidad la idea a expresar es “un ser viviente de la polis” (ser vivo que vive en la polis).

¹² El diccionario griego Vox lo traduce, además, como “brotar, procrear, engendrar”.

la Felicidad. Como para Aristóteles (1252 b) “lo que cada ser es, después de cumplirse su desarrollo, eso... es su naturaleza”, en consecuencia, la polis es la plenitud de las etapas anteriores, el aval para que los hombres puedan perfeccionar sus capacidades y llegar a ser felices¹³. El hombre es por naturaleza un *ζῷον πολιτικόν*; de otro modo no podría conseguir su perfección, no llegaría a su forma plenamente desarrollada. En su disposición natural está unirse con otros para conseguir el fin que tiene en sí mismo: la eudaimonia (felicidad).

La polis y lo político del hombre son por naturaleza, se presentan como una manifestación germinada del ser mismo, lo dado por sí mismo, y que en sí mismo se mantiene. Heidegger afirma: “¿qué dice pues la palabra fisis? Expresa lo que se abre por sí solo (p. ej. el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo” (2009, p. 23). Al generarse y mantenerse por sí mismo, lo político no es solo un convenio entre hombres; es el brotar del mismo ser.

Ahora bien, *ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*¹⁴, puede ser traducido como:

- 1- El hombre es, en su modo natural de ser, un ser vivo de la polis,
- 2- El hombre es por naturaleza un animal político.

El acusativo neutro singular *πολιτικὸν ζῷον* (*politikón zóon*) muestra que hay un ser vivo, un viviente. Alguien debe estar vivo para ser *πολιτικὸν* (*politikón*), y ese es el hombre.

Aristóteles está usando el sustantivo *ζῷον* (*zóon*) para designar a quien tiene vida, pues, esta palabra comparte la misma raíz con *ζωή* (*zoé*). Aquí se debe hacer una aclaración, *ζῷον* (*zóon*) hacía referencia a todo tipo de vida en general, por eso los griegos no usaban este vocablo en plural

¹³ La palabra felicidad se dice en griego εὐδαιμονία (eudaimonía) y se descompone en *eu* (buen) y *daimon* (demon), lo que literalmente significa la posesión de un buen demon (demon no hay que entenderlo en sentido judeo-cristiano, pues para los griegos era la divinidad). Dicha posesión aseguraba la felicidad. En consecuencia, eudaimonía se entendía por bienestar, fortuna, felicidad, ya que el acompañamiento de un dios lo asegura. Para una mayor profundización del concepto *eudaimón* ver Ferrater (1994). En Aristóteles la eudaimonía es una “cierta actividad del alma, conforme a una virtud perfecta” (Ética a Nicómaco 1102 a; y también en: 1176 b, 1177 a). No es un estado, es una actividad, la mejor de todas, conforme a la más elevada virtud.

¹⁴ Las negrillas son del autor de la tesis.

porque el singular abarcaba la totalidad viviente¹⁵. En consecuencia, se puede afirmar: *ἡ ζωὴ λέγεται πολλοῦς τρόπους* (la vida se dice de muchas maneras).

Aquí se puede traer a colación la diferencia referida en la cita de Foucault referenciada supra. Se infiere de ella que el ser humano tiene vida, pero a la vez algo más elevado. Si esto es así, ¿por qué Aristóteles no dice: *ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν βίον*? No usa el sustantivo *βίος* (*bíos*) para referirse en este caso a la vida, emplea *ζῶον* (*zóon*). La pregunta que surge es, ¿por qué opta por uno y no por el otro?

Cuando emplea el sustantivo *ζῶον* (*zóon*), Aristóteles está diciendo que el ser humano es un viviente, y lo está incluyendo en el mismo nivel de cualquier otro ser vivo. Hay algo en común entre las plantas, los animales y los humanos: el vivir; sin embargo, se va a diferenciar porque no toda vida lo es, desde su germinar, en grado mayor política. El estagirita suscribe el ser político elevado a la vida del hombre y no a los animales ni las plantas. Esto lo aclara el discípulo de Platón cuando afirma en la *Política*:

<p>δὲ Διότι ὁ ἄνθρωπος ζῶον πολιτικὸν μᾶλλον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου, δῆλον. γὰρ Οὐθὲν, ὡς φαμέν, ἢ φύσις ποιεῖ μάτην ·</p>	<p>El porqué el hombre es un animal político más que toda abeja y todo ser vivo rebañego, es evidente. Pues nada, como se ha dicho, la naturaleza crea en vano (1253 a)¹⁶.</p>
---	---

En Aristóteles el humano, evidentemente, es un animal político. Ahora bien, hay algo que se señala en la cita y no se puede dejar pasar por alto: no se afirma en ninguna parte al hombre como el único *ζῶον* (ser vivo) capaz de ser político. Existe un comparativo en el texto griego: *μᾶλλον* (*mállon*), el cual se traduce como “más que”. Este comparativo exige un genitivo para compararse, en este caso *πάσης μελίττης* (toda abeja) y *ἀγελαίου ζώου* (ser vivo rebañego). En consecuencia, el ser humano no es el único ser viviente de la polis; sin embargo, sí es quien lo logra en un grado mayor en relación a la abeja o cualquier animal gregario, porque la naturaleza lo ha definido así. Por lo

¹⁵ “Vida” podía decirse también en griego: *βίος* (*bíos*), y *ψυχῆ* (*psiqué*). “Bíos”, siguiendo a Ammonius, quien interpreta a Aristóteles (en Castro 2011), para dar a entender una vida atravesada por la razón, conducente a la contemplación; y “psiqué”, como aparece en la *Iliada*, por ejemplo, en la muerte de Patroclo (XVI, 855-857), se comprende como vida llevada en relación con el *soma* (cuerpo). Aquella al desprenderse de este pasaba a ser *skía* (sombra) (*Odisea*, XI, 474-476).

¹⁶ Las negrillas son del autor de la tesis.

tanto, anteriormente se dijo: *ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, (el hombre es por naturaleza un ser vivo político), y ahora se debe añadir: un ser vivo más político que cualquier otro, “pues nada crea la naturaleza en vano”¹⁷ (Política, 1253 a).

El hombre es un viviente más político que todos los demás. Cabe entonces cuestionarse, ¿cuál es la causa para ser por naturaleza un *ζῷον πολιτικὸν*– viviente político-? Aristóteles dice en La Política (1253 a):

<p>δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει λόγον τῶν ζώων·</p>	<p>Solo el hombre tiene palabra entre los seres vivos.</p>
---	---

Para el estagirita lo que hace al hombre, en el desplegar de su ser, un *ζῷον* (ser vivo) con mayor grado de ser político es el *λόγος* (*lógos*).

El *lógos* permite al hombre ser animal político en la polis y uno en grado mayor en relación a cualquier otro animal gregario. No es casualidad el uso del vocablo *λόγος* (*lógos*). En griego el término “palabra” se puede decir también –entre otros-: *ἔπος* (-*épos*- ligada a la poética), y *μῦθος* (-*mythos*- dirigida más al relato), pero ninguno tiene el sentido de una palabra conjugada con la razón. *Lógos* es especial porque es la palabra que discurre de forma argumentativa y dialógica, fundamento de la práctica política y la *koinonía* (comunidad). Aquí se puede comprender la descripción realizada por Odiseo en su encuentro con el cíclope Polifemo: “Allí moraba un hombre gigantesco... un monstruo horrible y no se asemejaba a los hombres que viven de pan”. Pero, ¿qué lo hacía tan monstruoso? No tener “ágoras donde reunirse a deliberar, ni leyes tampoco... sino que cada cual impera sobre sus hijos y su mujer, y no se entrometen los unos con los otros” (Homero, Odisea, IX 112-113).

Es monstruoso no tener un ágora en donde expresarse para, entre otras cosas, solucionar los problemas atinentes a la vida política. Si no hay ágora¹⁸, lugar del decir público desde el *lógos* (palabra-razón), se es una bestia, un no humano, porque nadie se escucha y no se someten a ley

¹⁷ γάρ Οὐθὲν, ὡς φαμέν, ἡ φύσις ποιεῖ μάτην

¹⁸ Aquí es pertinente una aclaración. Parece que el autor de estas líneas se sale del tema al pasar del *lógos* al ágora. Esta comparte la misma raíz que el verbo *ἀγορεύω* (agoreúo), el cual significa hablar en la asamblea; es más, “ágora”, más allá de significar “plaza”, también quiere decir “dar un discurso ante el pueblo”. Por lo tanto, era en el ágora en donde por medio del *lógos* se buscaba convencer a las personas, se hacía vida política. El ágora, retomando a Arendt (2006), era el centro de la vida pública.

alguna. Aristóteles manifiesta esta idea de la bestialidad al afirmar: “Que el hombre sea por naturaleza un animal político quiere decir que no se basta a sí mismo para vivir: quien no necesita nada porque es autosuficiente, no es miembro de la polis, sino una bestia o un dios” (Política, 1253 a).

Entonces, retomando las palabras dichas supra, el *λόγος* (*lógos*) fundamenta la práctica política, es un poder que crea *κοινωνία* (comunidad). La palabra es poder, *órganum* político por excelencia y solo la tienen los humanos.

Antes de seguir avanzando es necesario traer a colación, nuevamente, el primer fragmento de Aristóteles citado en este trabajo, a saber:

<p>Ἐκ τούτων οὖν φανὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον¹⁹,</p>	<p>De esto en efecto es evidente que la polis es por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un ser vivo político,</p>
---	---

La polis y el animal político se dan por naturaleza. No es coincidencia que en el mismo fragmento estos dos conceptos estén relacionados por la idea de una germinación natural. No lo es porque están íntimamente vinculados. La polis permite existir al animal político, es la generadora del espacio público (*ágora*), da paso al actuar político con el *lógos* (palabra-razón). Ahora bien, el hombre es el *ζῷον πολιτικὸν* que tiene *λόγος* y eso lo diferencia de los demás seres vivos-. Pero, ¿es éste exclusivo del hombre? Si los otros *ζῷον* (seres vivos) no tienen *λόγος*, ¿qué les es propio? Los hombres tienen el *λόγος*, los otros animales la *φωνή* (*foné*). Con ella pueden manifestar pena y placer, comunicarlas a los otros, y nada más. Aristóteles dice:

¹⁹ Las negrillas son del autor de la tesis.

<p>ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις²⁰ (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἄλλήλοισι),</p>	<p>En efecto, la voz es señal de pena y placer, por lo cual pertenece a los demás seres vivos, (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí), (Política, 1253 a).</p>
--	--

Foné no es igual a lógos. Este, según Aristóteles, es la fuente articuladora de la comunidad, en donde se encuentran quienes participan de la palabra-razón en aquello que manifiesta, a saber: lo útil y nocivo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. ¿Qué encierra el lógos que la foné, en cuanto solo voz-sonido, se le escapa?

<p>ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. (Aristóteles, Política, 1253 a).</p>	<p>pero la palabra está para revelar lo que es útil y lo nocivo, como lo justo y lo injusto. Y lo propio de los hombres con respecto a los demás seres vivientes, es que él solo percibe lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y la participación en éstas (percepciones) crea la familia y ciudad</p>
--	---

²⁰ Las negrillas son del autor de la tesis.

Aristóteles muestra que aunque animales y hombres comparten la vida, hay una separación entre los dos. Aquellos no logran por medio de la voz expresar lo justo o lo injusto, solo pueden manifestar pena o placer. Citando a Jiménez (2016), “es el *lógos* lo que nos permite manifestarnos los unos a los otros lo que se debe o no se debe hacer en las relaciones en la comunidad, es decir, lo que nos parece justo o injusto. Y es precisamente el concepto de logos lo que nos permite pasar de la mera comunidad, a la comunidad que llamamos política”²¹. Es el ser humano, por medio de la palabra (*lógos*), quien puede adentrarse en el campo de la ética para entender lo justo o injusto en el convivir de la comunidad.

<p>Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὕσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (Aristóteles, Política 1252 b).</p>	<p>toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como algo que es común; y toda comunidad se constituye a su vez en vista a un bien.</p>
--	--

El hombre, por tanto, no es solo un ζῶον (*zóon*), es quien puede separar la foné del lógos humano. Es la política desplegada en la polis en donde el hombre se vuelve humano, separándose de lo puramente animal, porque los ciudadanos libres e iguales fijan firmemente lo que es justo e injusto gracias al uso de la razón (Jiménez, 2016).

El humano es un ζῶον (*zóon*) ser vivo- que comparte la vida con los animales y plantas, pero tiene un grado mayor de vida política. Es aquí en donde entra el concepto *βίος* como diferente a ζῶον (*zóon*). Zubiri afirma: “en sentido lato los griegos hablaban también de bíos a propósito de los animales. Pero en sentido estricto, el bíos es propio de los hombres”²² (1994, p. 46). Esta diferencia

²¹ La crítica de Hobbes al Zoon politikón de Aristóteles. En: gredos.usal.es/jspui/bitstream/.../DFLFC_Jimenez_Castaño_D_LenguajeCiudadania.pdf. consultado 03/10/2016. Consultado: 08/10/2016

²² Esta diferencia ha causado un debate al que solo se aludirá someramente porque no es el tenor de este trabajo. La distinción entre *bíos* y *zoé* realizada por Arendt, Foucault y Agamben, generaron la reacción de filólogos entre quienes se encuentran Laurent Dubreuil y James Gordon Finlayson. El primero, con un artículo titulado *De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zôê et bíos*, el cual se encuentra en <http://labyrinthe.revues.org/1033>; y el segundo, con un artículo que titula “*Bare Life*” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle, el cual se halla en The Review of Politics, University of Harvard, 72, 2010. Los dos coinciden en afirmar que en la lengua griega no hay una diferencia tajante y marcada entre bíos y zoé, porque hasta el mismo Aristóteles usó bíos para referirse a los animales. Por ende,

la resalta Edgardo Castro, quien presenta dicha distinción surgida en los primeros siglos cristianos con Ammonio de Alejandría, en el tratado titulado *De differentia adfinium vocabularum*. Este filósofo da a entender que *bíos* es diferente a *zoé*, es una forma específicamente humana, la cual no es igual a la simple vida porque no coincide con ella.

La vida [bíos] se distingue de la vida [zoé]. La vida [bíos] se asigna a los animales que poseen lógos, esto es, solo a los hombres. La vida [zoé] a los hombres y a los animales que carecen de lógos. De allí que Aristóteles definió la vida [bíos] de este modo: ‘la vida [bíos] es la vida [zoé] con lógos’. Por ello, asignar la vida [bíos] a las bestias es hablar sin sentido (Ammonious, 1966: 101, 1-5. Como se citó en Castro, 2011, p.18).

Zubiri (1994) devela que todas las actividades del hombre presentan diversos momentos vitales, y la unidad del curso de todos ellos es la vida como *bíos*. Este es la actividad unitaria dirigida por un derrotero con mayor importancia. Es decir, como existen diversas actividades en el hombre, todas estarán encaminadas por una actitud fundamental, regidas por un *éthos*²³ que se tenga llevará a los tipos de *bíoi* en el humano. Aristóteles en la ética a Nicómaco (1095 b) presenta los *bíoi* existentes según la finalidad deseada:

<p>τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γὰρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν</p>	<p>Pues, por las clases de vidas, a los muchos y los vulgares no les ha parecido sin razón considerar que el bien y la felicidad es el placer, por lo cual quieren la vida placentera. Pues tres son las vidas que más se poseen: la</p>
--	---

estos vocablos son intercambiables. Además, la simple vida es la base de la vida política, por lo tanto tal distinción tampoco aplicaría a la Política en Aristóteles. Ahora bien, como afirma Pierre Hardot, el que los dos términos sean intercambiables no es un candado para que no se pueda establecer una diferencia de significado entre ellos. O como muestra Edgardo Castro (Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zoé*, recuperado de <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51>), tal diferenciación no es un “invento” moderno, ya se encuentra en el trabajo de Ammonious, filósofo Alejandrino del Siglo III d.C.

²³ Hay un problema al transliterar o traducir al español la palabra *éthos*. En griego existen dos vocales “e” (la eta como “e” larga y la épsilon como “e” corta). En español solo hay una. La palabra *éthos* en griego se escribe de dos maneras diferentes, cada una usando la eta y la épsilon, a saber: *ἦθος* (*éthos*) y *ἔθος* (*éthos*). Aranguren (2005, pp. 21-23) afirma que *ἦθος* (*éthos*) se usaba primero para referirse al sitio donde se crían animales, luego pasó a ser el sector en donde se habita; por último, se comprendió como el lugar de la morada del hombre. En cambio, *ἔθος* (*éthos*) se entendía como el carácter logrado con el hábito.

En este caso, Zubiri está haciendo referencia a *éthos* desde *ἦθος* –la forma de ser que deviene en *bíos*-. No se puede pasar por alto la relación entre estos dos conceptos griegos (la forma de ser se logra por medio del carácter forjado en el hábito). Para profundizar en esta idea ver: Cortina y Martínez (2008), Cortina (2015).

εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός. ²⁴	que ahora hablamos, la política y la tercera la contemplativa.
--	--

En este fragmento, Aristóteles usa el vocablo *βίος* (*bíos*) para referirse a los géneros de vida en el hombre en cuanto a lo que piensa es la εὐδαιμονία (felicidad). Está el *βίος ἀπολαυστικός* (*bíos apolaustikós*), dirigido a satisfacer los placeres; el *βίος πολιτικός* (*bíos politikós*) persigue honores y busca el reconocimiento por la virtud alcanzada; y el *βίος θεωρητικός* (*bíos theoretikós*) quiere la vida contemplativa, la cual es perfecta al ser la actividad del alma conforme a la virtud más elevada. Ahora bien, Aristóteles sentía desprecio por el trabajo para ganar dinero²⁵, por ejemplo el comerciante; no obstante, ni siquiera dicho menosprecio le llevó a excluirlo como una forma de vida, adicionando otro *βίος* a los ya nombrados:

ὁ δὲ χρηματιστῆς βίαιός τις ἐστίν...	El comerciante es alguien violento... (Aristóteles, <i>Ética a Nicómaco</i> , 1096 a).
--------------------------------------	---

“Bíos, es pues, la unidad de la actividad vital humana; es la *enérgeia*, la actualidad del viviente humano en su actividad” (Zubiri, 1994, p. 46). En la polis el hombre podía desplegar su *éthos* en una acción que iba a envolver la vida misma, cada uno pretendiendo la eudaimonia; quien se dedicaba al dinero, al placer, a la política, como a la contemplación, creía encontrar la felicidad²⁶.

²⁴ Las negrillas son del autor de la tesis.

²⁵ Una persona dedicada a trabajar -ganarse la vida- ocupaba su tiempo y no lo podía consagrar a lo más alto que podía existir en la polis: la contemplación. Por este motivo, Aristóteles no veía con buenos ojos a los hombres entregados al trabajo en pro de acumular dinero. Tal estilo de vida era despreciable porque se volvía un fin, cuando en realidad tenía que ser solo un medio, pues el hombre dedicado a la contemplación debía tener las necesidades vitales cubiertas, para ocuparse de las cosas más elevadas. El negocio era la negación del ocio y se necesitaba con el fin de llegar a la contemplación como actividad del alma. Para mayor profundización en este tema ver: Cadavid (2012); Lloyd (2008); Gomperz (2010).

²⁶ Para Aristóteles, el fin último del hombre es la felicidad. El problema lo encuentra cuando unos y otros la definen: placer, bienes, honor, salud, etc. Ahora bien, la eudaimonía es el fin último porque es algo deseado por sí mismo. Si se encuentra a un amigo caminando en la calle se le puede preguntar, ¿para qué caminas?, y responderá: para ir a la librería. Desde esta respuesta se pueden seguir formulando otras preguntas (¿para qué vas a la librería?, ¿por qué quieres un libro de filosofía?, ¿para qué quieres leer a Aristóteles?), arribando a fines no dados en sí mismos. La felicidad es un fin en sí mismo, no un medio; por eso, la contemplación es la eudaimonía.

Jaeger (2002) en el apartado titulado “La ética original”, de su libro *Aristóteles*, afirma que el *Protéptico* fue una especie de primer curso dado por el discípulo de Platón. Con dicho texto, luego, formuló la ética a Eudemo y la ética a Nicómaco. En el *Protéptico* se encuentra la idea de que “el bíos” más importante es el contemplativo, pues aboca a la felicidad: “por eso concedemos el vivir más al despierto que al dormido, y más al que piensa que a quien no piensa,

Resumiendo, la diferencia entre *βίος* (*bíos*) y *ζωή* (*zoé*) no es taxativa en el pensamiento griego, pero sí se encuentran puntos para pensar que *aquel* es atingente al humano, cuyo uso de la razón le permite en la polis construir una vida más política en relación a otros animales; siempre teniendo como base la vida (*ζωή*) compartida con los demás seres vivos, sustento del *βίος* (*bíos*) en su aparecer. Al reconocer que la diferencia entre *βίος* (*bíos*) y *ζωή* (*zoé*) no es taxativa, existiendo en Aristóteles un claro oscuro en cuanto a cuál de los dos conceptos se asigna únicamente al hombre, soy consciente de que me adentro en arenas argumentativas movedizas, pues al no existir una diferenciación clara y total entre uno y otro concepto, aplicado al humano, podría no tener base para fundamentar lo que estas líneas van a proponer más adelante (el biopoder en la Conquista de las Indias Occidentales). A pesar de esto, en esta tesis propongo diferenciar los conceptos *βίος* (*bíos*) y *ζωή* (*zoé*), uno específicamente para el humano y el otro para la vida en general, pues encuentro que sirven como hipótesis para fundamentar este trabajo y, además, en algunos momentos de la tradición filosófica así los han usado como el caso de Ammonio en la antigüedad y de Agamben en la época contemporánea²⁷.

A partir de lo anterior, entonces, ¿por qué no hablar de zoo-poder? Una respuesta se puede esgrimir desde lo desarrollado. El biopoder se despliega, pero no sobre la vida en general, la de todo vivo, sino tras la del único ser capaz de política elevada. Un zoo-poder implicaría una idea total del poder sobre la vida, sin excepción alguna, mientras que el bio-poder quiere ejercer dominio directamente en una expresión de ella: la humana.

Edgardo Castro (2011, p.19) señala otra respuesta a la pregunta formulada supra, y el tenor de la misma se fundamenta en la imposición del término “bíos” sobre “zoé” (por eso bio-poder y no zoo-poder), entre otras cosas, por la aparición en el siglo XIX del término biología. Ahora bien, esta es una explicación que aunque real deja escapar la diferencia base entre “bíos” y “zoé”²⁸. Hay bio-poder porque la vida a someter es la humana.

y decimos que el placer que surge de la utilidad de la vida es del alma, porque eso es el vivir de verdad” (Aristóteles, Protéptico. YÁMBL. Protr. 11.).

²⁷ Soy consciente del debate existente entre la diferenciación o no de los conceptos bíos y zoé, y cómo algunos no ven una separación clara, por no ser taxativa dicha diferencia. Ver: Hernán Borisonik y Fernando Beresñak (2012). <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227>. Consultado 10 de mayo de 2019.

²⁸ Diferencia de la que Edgardo Castro es consciente y trabaja en su artículo: Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. Consultado: 09/11/2016. <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51>). Consultado: 09/11/2016.

Aparece una distinción, separación, demarcación, discriminación en la diferencia entre “*bíos*” y “*zoé*”. En el primero se inscriben todos aquellos que entran en lo humano. Polifemo era un monstruo porque no participaba en lo propio de la humanidad. Se crea a partir de “*bíos*” ciertas características que servirán como cernidor de un adentro y un afuera. Todo viviente que no use la razón no puede ser tenido como humano; en consecuencia, al quedar excluido entraría a ser parte de la “*zoé*”. Es esta idea la que se impondrá en la relación español-indio en el periodo de la conquista, motor del biopoder que llegará a las Indias Occidentales.

Para finalizar este apartado, se debe subrayar la idea de que el pensamiento de Aristóteles fue trabajado por los filósofos, teólogos y juristas del siglo XVI, quienes entraron en una serie de disputas sobre el indio, su ser, sus condiciones y la manera en que debían someterlo a la norma y la ley. En consecuencia, el fundamento teórico de esta tesis desde Aristóteles se verá desplegado cuando se aborde el tercer capítulo en la confrontación entre Fray Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, quienes conociendo la filosofía del estagirita chocarán desde perspectivas que, como se verá, no son otra cosa más que partes del mismo biopoder de la conquista. Será la filosofía de Aristóteles quien coloque las bases de esta investigación para comprender la diferencia entre *bíos* como Cristiano-humano y *zoé* como bárbaro.

1.3 La voluntad de poder en Nietzsche, base para la comprensión de la relación entre vida y poder

Foucault es el autor contemporáneo que coloca como necesaria la comprensión filosófica de la relación poder y vida; con esto da la puntada inicial para una serie de estudios atinentes a dicho nexo, conducidos desde diferentes perspectivas. La conceptualización foucalteana del biopoder surge de una herencia que él mismo reconoce: la nietzscheana. En el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1980), el pensador francés manifiesta su deuda con el pensamiento del filósofo alemán, principalmente en el abordaje del poder y la genealogía.

El filósofo moderno que pensó la relación entre vida y poder, detenida y profundamente, fue el autor de *Así habló Zaratustra* (2012); lo cual conduce a que esta investigación, abordada la diferencia entre *bíos* y *zoé* en Aristóteles, tenga un puerto en la filosofía de Nietzsche en referencia a lo que él denomina “la voluntad de poder”.

En el aforismo 574 del libro *La voluntad de poder*²⁹, Nietzsche afirma: “no se tiene más representación del ser que el vivir. Por tanto, ¿cómo puede ser algo muerto?” (2015, p.374). En esta cita se devela una clave importante para entender la relación “vida y poder”.

Para Nietzsche, la vida es la única forma que se tiene para acceder al ser. Decir “vida” es referirse “al ser”, son dos palabras para lo mismo; por lo tanto, todo lo que este filósofo afirma sobre la vida lo hace de igual manera sobre el ser. En el texto *Así habló Zaratustra* (2012), su autor afirma, en voz del personaje principal, que allí en donde encontró seres vivos halló voluntad de poder, pues hasta en el sirviente descubrió la voluntad de ser señor (Nietzsche, 2012, p.263). En otras palabras, donde hay vida siempre existirá voluntad de poder, por lo que estos dos conceptos son indisolubles. Pero, ¿qué es esta voluntad?

Al leer la expresión “voluntad de poder” se puede pensar a la voluntad deseando tener el poder, como un acto de la volición personal que quiere obtener algo no poseído. Por otro lado, no sería descabellado pensar que la voluntad quiere el poder por ser este algo ajeno a ella, (entonces, la voluntad no es el poder, es quien lo busca o desea las condiciones para orientarse a él). Los caminos expuestos no son los indicados para entender lo afirmado por Nietzsche en cuanto a la voluntad en cuestión.

Nietzsche (2012) declara que la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder. Ya se dijo que ser y vida en este autor son lo mismo, en consecuencia, esta es aquella. Por eso, cuando afirma que en donde encontró vida halló tal voluntad, lo hace porque vivir en su naturaleza es voluntad de poderío; en tal orden de ideas, el sirviente sirve en relación a ella. “La voluntad es la que persuade al más débil a servir al más fuerte, ella quiere ser dueña de lo que es aún más débil: es el único placer del que no gusta renunciar” (Nietzsche, 2012, p. 264).

Para Nietzsche, la voluntad quiere, ¿qué quiere?: ser dueña. La voluntad de poder es ordenar, enseñorearse, y lo consigue queriéndose a sí misma. Ella no es la vida que pretende el poder porque le es ajeno, ya es poder en su naturaleza. La vida no desea nada exterior a la voluntad de poder, apetece más poder. Esa es la forma como se quiere a sí misma en cuanto se acrecienta, por lo que no es un salir, es un adentrarse en ella.

²⁹ Los aforismos son extraídos de la edición número 25 del libro *La voluntad de poder*, editorial Edaf. Es posible que en otras versiones cambie la numeración.

¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión “voluntad de poder”? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir voluntad de poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche solo una, porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo (Heidegger, 2016, p. 44).

La vida quiere más, no se puede conformar. Prefiere querer la nada o la aniquilación a no querer, pues, si acepta esto último dejaría de ser voluntad de poder. Ella en cuanto quiere la nada sigue queriendo; se mantiene como aumento. Por lo tanto, aunque deba preservarse, no puede quedarse solo en la conservación³⁰, al quererse a sí misma quiere más, desea acrecentarse. La vida es, en consecuencia, mantener y aumentar. “La vida como la forma de ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza; todos los procesos de la vida tienen en este caso su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado” (Nietzsche, 2015, p.463).

Heidegger corrobora la idea de conservación y acrecentamiento de la vida al observar que “todo querer es un querer-ser-más³¹. El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más- poder. En cuanto se interrumpe esta voluntad el poder ya no es más poder” (2015, p.64). Nietzsche dice que el lacayo, en tanto sirve, se rinde a la orden del querer en la voluntad de poder. No desea derrocar al señor para tomar su puesto; pretende, en su servicio, cumplir con la orden dada a sí misma por la vida: querer más. El sirviente ansía darse para que su señor se vuelva dependiente de él, lo necesite, y no pueda hacer gran cosa sin su auspicio, logrando con esto la

³⁰ Nietzsche (2015) critica fuertemente a Darwin porque se quedaba solo en la conservación de la vida, ciego ante el hecho de que la vida misma era voluntad de poder: conservación y aumento. “Nietzsche critica la idea de lucha por la vida o “lucha por la supervivencia en la que predomina el instinto de autoconservación. Para él, la lucha no es por la supervivencia, es lucha por la preeminencia, por el acrecentamiento y la expansión de poder. Nietzsche interpreta que en Darwin hay una finalidad para la vida que es “la supervivencia del más apto” (Ambrosini. 2012, p.37).

³¹ En la Gaya ciencia (Nietzsche, 2016) el hombre loco proclama la muerte de dios; es decir, la muerte de todos los valores decadentes que se han tenido como verdad. Se entra a la etapa del nihilismo en la que al descubrir que todo lo que se había creído verdadero no lo era, se ingresa en el tedio, en la insatisfacción de haber estado derrochando fuerzas vanamente, creyendo en una teleología que no existió nunca. El nihilismo no es más que el desarrollo de las fuerzas de la voluntad de poder que llega al hastío en el descubrimiento de lo falso y el desencanto. Nihilismo que se expresa, en primera instancia, como pasivo, observando indiferentemente cómo se extingue todo desde un desconsuelo infinito; luego, se manifiesta como nihilismo activo, ya que la voluntad de poder arremete contra los valores falsos que se han mantenido en la historia y los destruye. Los valores que tanto tiempo han existido no se aniquilarán de la noche a la mañana o se autodestruirán, tienen que ser acabados por la voluntad de poder. Al ser un poder que termina los falsos valores, la voluntad de poder transforma lo negativo en positivo, pues da paso a la transvaloración de los valores.

superación de sí mismo. Ese es el gran secreto revelado por la vida a Zaratustra: “soy lo que una y otra vez tiene que superarse a sí mismo” (Nietzsche, 2012, p.264).

Querer, por contra es, para Nietzsche, decidirse a sí mismo y el que se decide a sí mismo, el que quiere, es el que está siempre dispuesto a someterse a sí mismo, a mandar sobre sí mismo y, por tanto, el que siempre va más allá de sí mismo. Querer es siempre querer más, “extender más allá de sí la dominación sobre...”; y no como mandato despótico o coacción de cualquier tipo. Aquí, mandar que nada tiene que ver con el hecho de lanzar órdenes sólo puede hacerlo aquel que está constantemente dispuesto, no sólo a someterse a su imperativo sino a ser la medida del mismo (Gonzales, 2000, p.26).

La voluntad de poder va a demarcar senderos de comprensión en la relación poder y vida. La vida es fuerza y quiere dominar manteniendo e incrementando. Como consecuencia, hay que enfrentar una realidad dura y descarnada: el someter y el sometimiento de la vida por ella misma. En el libro *Más allá del bien y del mal* (2007), Nietzsche presenta el pacifismo y no explotación del otro como ensueños en sociedades idílicas, algo alejado de la realidad. Tal comunidad humana no ha existido y no podrá aparecer porque la vida es esencialmente “apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos en el caso más suave explotación” (Nietzsche, 2007, p. 222). Vida es voluntad de poder, querer que se quiere –acrecentamiento-, irremediable camino de sometimiento y explotación.

La explotación no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente voluntad propia de la vida. – Suponiendo que como teoría esto sea una innovación- como realidad es el hecho primordial de toda historia: ¡Seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto! (Nietzsche, 2007, p. 222).

Con lo analizado hasta aquí, se devela no solo una separación entre *bíos* y *zoé*, como se mostró anteriormente; además, dicha discriminación produce sometimiento. La vida somete a la vida misma. Todo aquel que no está en la humanidad propia del *bíos* es excluido de lo político, acto que permite la esclavitud y el sojuzgamiento de quien es ubicado en la *zoé*. La vida quiere

mantenerse y acrecentarse. Aristóteles abala la esclavitud por naturaleza, pues para él quienes no usan la razón no son humanos y se les puede someter. La vida en cuanto *bíos* se mantiene e incrementa al someter lo que no es ella misma, lo que no es *bíos*. Esto mismo se expresará en la relación “español-indio”, pues unos (los “indios”) son excluidos por otros (los conquistadores).

La voluntad de poder en cuanto conservación y aumento se verá en el desarrollo del segundo y el tercer capítulo. En el segundo capítulo se mostrará cómo el deseo de un poder que busca lo absoluto, no sometido a ningún otro, generará la acumulación y concentración de poder en una institución (La Corona) que buscará, desde el amor a sí misma, expandirse para mantenerse. En el tercer capítulo, la conservación y el aumento se desarrollarán en los mecanismos que el biopoder usará en la conquista para someter “al indio”.

1.4 El biopoder y su despliegue en la época clásica

Las ideas desarrolladas por Nietzsche son la base para la concepción del poder trabajada por Foucault. Ahora bien, antes de auscultar el biopoder en la exposición del autor de *Vigilar y Castigar*, es necesario acceder a lo que él entiende por poder.

El poder debe ser interpretado como “relaciones de poder”, el cual es un ejercicio de sometimiento de un grupo dominante sobre otros, en tanto se busca conducir a los sometidos de una determinada manera para conseguir unos objetivos ya establecidos por quienes se van a imponer como dominadores. Por lo tanto, en la vida cotidiana se vive en una urdimbre de dichos vínculos³², en tanto una fuerza quiere imponerse a otra para dirigir la conducta. Para Foucault (2015) el ejercicio del poder, va más allá de la simple interacción entre individuos o colectivos, es una acción que implica a unos actuando sobre otros. “Hay relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por lo tanto pequeños enfrentamientos, micro luchas por llamarlos de alguna manera” (Foucault, 2012, p.76).

³² Para un análisis de lo que son las relaciones de fuerzas en Foucault ver: Deleuze (2014) El poder, curso sobre Foucault. Cactus: Buenos Aires. Deleuze (2014) Michael Foucault y el poder. Errata naturae: España. Deleuze (1987) Foucault. Paidós: Buenos Aires.

El poder es relación de fuerzas y ella, siguiendo a Cerón, es un movimiento que sucede entre dos puntos; conexión, transmisión entre dos polos que solo existe al pasar (2011, p.162). Todas las acciones humanas son relaciones sujetas al poder. A simple vista, lo afirmado no dice mucho, pero, de suyo, lo profundo usa máscaras (Nietzsche, 2011), tornándose imprescindible ahondar en el sentido *de relación de fuerza* en Foucault.

Para el nacido en Poitiers, el poder no puede ser una propiedad exclusiva de alguien o algo. No es el “Leviatán”³³ que se levanta sobre las voluntades y se impone como monstruo cuyos tentáculos domina a todos desde un punto elevado e inobservado. Foucault critica la idea de poder heredada desde el Renacimiento, en la que se lo pensaba como un fenómeno homogéneo, un individuo dominaba sobre otros, o un grupo pequeño se imponía a uno grande, dividiendo el poder entre quienes lo tienen y quienes lo padecen.

El poder no es algo que alguien detente como su posesión porque no es materia que se tenga y se pueda perder; al ser relaciones de fuerzas, de suyo, no puede ser apropiado como si fuera una cosa. El poder es un ejercicio continuo en medio de las relaciones interpersonales, el cual vive dentro del entramado del poder. “En toda lucha donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y otros en el otro” (Foucault, 2012, p.39).

Las relaciones de fuerzas se producen en la interacción entre personas, no hay un foco único, faro del poder, un lugar excepcional a partir del cual se expanda a otros lugares. Propiamente, “el poder es coextensivo al cuerpo social, no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales” (Foucault. 2012, p.118).

Foucault insiste en presentar el poder como relaciones de fuerza porque entiende que ellas generan un dominador y un dominado. Dichas relaciones están dirigidas a la dominación de la conducta del otro. Entonces, las relaciones en cuestión quieren supeditar la fuerza del otro a la propia.

³³ En el curso de 1976 titulado *Defender la sociedad (2008 b)*, Foucault confronta el pensamiento de Hobbes en cuanto al poder. Para el filósofo francés, la política y el estado se fundan en la guerra. Es la guerra la que permite el estudio del poder. En Hobbes es el estado de guerra el que hace surgir el Estado. Las representaciones que se hacen los individuos de las amenazas que pueden ser los otros es el estado de guerra; no corre sangre realmente. El miedo a ser vencido permite la aparición del estado.

Ahora bien, en esta relación dominador-dominado no hay un equilibrio de fuerzas, surge una asimetría que puede ser movable, pues no existe poder sin resistencia. El dominado tiene la posibilidad de resistirse a la fuerza del otro. “Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia y porque hay posibilidad de una resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia” (Foucault. 2012 b, p.77).

Las relaciones de fuerza producidas entre un dominador y un dominado, con la intención de dirigir la conducta, puede llevar a pensar el poder solo desde la parte coercitiva. En Colombia, la policía detiene y pide documentos; un profesor puede expulsar a un estudiante de la clase; un juez manda a la cárcel a un ciudadano por un delito; o la iglesia católica excomulga a un miembro por una acción contraria a sus principios. Todo esto lleva a suponer un papel netamente coercitivo del poder, pero no es tan así. El aporte de Foucault fue demostrar que las relaciones de fuerza no son por esencia represivas, ante todo son productivas: producen subjetividades (un tipo de sujeto determinado). “Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted que realmente llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice que no, sino que cala de hecho, produce cosas, produce placer, forma saber, produce discursos” (Foucault, 2012, p.180).

Como corolario, el poder es ejercido, circula, atraviesa nuestros cuerpos, hace parte de la cotidiana urdimbre en la red de relaciones en la que afectamos y somos afectados.

Avanzando un paso más allá, Foucault devela que las relaciones de fuerza se ejercen en la sociedad no solo como cuerpo social, también en los cuerpos tanto individual como colectivamente, formándolos y performándolos. En el estudio realizado de la época clásica³⁴ (2011) el filósofo en cuestión descubre mecanismos con los cuales lo biológico, en el ser humano, era incluido en las políticas establecidas, denominándolos “biopoder”. El poder, por consiguiente, asume y toma a cargo la vida desde estrategias manifestadas políticamente, las cuales recaen en el individuo y el colectivo. Esta apropiación de la vida por parte del poder es “biopoder” o, como afirma Sánchez, “una forma de racionalidad política que somete a la vida” (2007, p.34).

³⁴ Edad clásica en Foucault son los siglos XVII y XVIII europeos.

Estamos por tanto ante un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida, o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen, en el límite mismo de su ejercicio (Foucault, 2008, p. 229).

Este biopoder, desde la mirada de Foucault, toma dos mecanismos diferentes no contrapuestos; por el contrario, relacionados y complementarios: la tecnología³⁵ anatomopolítica y la biopolítica; tecnologías del biopoder surgidas en las relaciones de fuerza de la época clásica europea.

El biopoder como anatomopolítica se dirige a cada individuo en particular en su cuerpo. No es el ejercicio de un poder pensado para la masa, sino para que cada individuo esté sujetado a una estrategia de poder concebida con anterioridad: crear cuerpos trabajadores, máquinas dóciles. ¿Cómo se puede conseguir esto? Con la aplicación del dispositivo disciplinario. Un dispositivo es “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2014, p.18).

La disciplina crea cuerpos dóciles porque se relaciona con métodos o técnicas “que permitan el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 2008d, p.159). Este dispositivo no es una institución aunque se despliegue con mayor efectividad en instituciones como la escuela, la cárcel, la fábrica o el ejército. La disciplina es una serie de técnicas³⁶ aplicadas a cada persona para modelar y moldear su cuerpo hasta volverlo dócil. Ella no quiere expulsar a las personas cuando no acatan sus determinaciones; todo lo contrario, pretende disciplinar. En otras palabras, desea cuerpos normalizados. Disciplina es normalización.

La norma, en cambio, se mueve en relación con un campo de comparación en el que hay una mayor o menor adecuación respecto de lo que se considera óptimo...no busca separar

³⁵ Para un análisis de los diferentes significados de tecnología en Foucault ver: Foucault, (2008 c). Tecnologías del yo. Editorial Paidós: Buenos Aires.

³⁶ Por no ser el fin de este trabajo un estudio minucioso de la anatomopolítica, solo se esbozarán algunas de las técnicas aplicadas por el dispositivo disciplinario según Foucault. La primera, es la distribución de los cuerpos en espacios que son controlados y tienen una función (cada alumno se sienta, por lo general, en el mismo pupitre). La segunda, es controlar las actividades mediante horarios fijados, en donde los comportamientos se ajusten al tiempo y la actividad exigida. La tercera, es la segmentación del tiempo con el fin de cumplir con actividades seriales. La última, es la relación entre líneas de mando y series temporales de actividades. Para ahondar en este tema ver Foucault (2008 d).

a unos de otros, sino adecuar y homogenizar, normalizar. En este sentido la institución carcelaria, el hospital o la escuela, aunque temporalmente encierren, no son estrictamente hablando formas de exclusión, sino prácticas de normalización inclusivas (Castro, 2014, p.89).

Como se mencionó anteriormente, el biopoder, en Foucault, se despliega desde dos tecnologías: la anatomopolítica y la biopolítica. Se abordó la primera, ahora es necesario comprender la segunda.

En las clases tituladas *seguridad, territorio y población (2006)*, Foucault muestra cómo en la edad clásica aparecen técnicas de poder centradas en el individuo para adiestrarlo y sacar la mayor fuerza útil posible. Por otro lado, también descubre a mediados del siglo XVIII algo nuevo, una tecnología que no elimina la disciplina, al contrario, la incorpora, “la integra, la modifica parcialmente y sobre todo la utiliza instalándose de algún modo en ella...no suprime a la técnica disciplinaria porque se ubica en otro nivel...tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes” (Foucault, 2006, p.195). Esta tecnología es la “biopolítica”.

Mientras la anatomopolítica se centra en el cuerpo individual, la biopolítica aparece como el poder sobre la vida grupal. En la teoría clásica de la soberanía, el derecho de vida y muerte era un atributo del soberano, el cual al parecer provenía de la patria potestad romana. Esta consistía en un derecho civil solo para los hombres libres romanos. El *paterfamilias* tenía el poder sobre todo: hijos, esclavos y haciendas. Poder significa quitar la vida, señorear sobre hijos y esclavos. Para la Edad Media, la patria potestad ya es un derecho atenuado que el soberano usa cuando su vida se encuentra amenazada. Dado tal caso puede exponer la vida de sus súbditos, yendo a una guerra contra el enemigo; pero si es un súbdito quien inquieta al soberano, entonces puede ejercer el derecho de vida y muerte directamente.

Pero si uno de sus súbditos es el que se levante contra él y transgrede sus leyes, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matará. Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia (Foucault, 2002, p.127).

Al decir que el soberano tiene derecho sobre la vida y la muerte se afirma que tiene el poder para hacer morir y dejar vivir. Es el soberano quien en medio de un desequilibrio decide si su súbdito vive o muere. El soberano no puede hacer vivir, sí morir. No hay un equilibrio entre vida y muerte,

el peso está inclinado hacia el óbito. El poder sobre la vida se ejerce en la posibilidad de matar, es el derecho de hacer morir y dejar vivir.

Ahora bien, en la edad clásica acaeció un profundo y radical cambio en este mecanismo de poder. Comenzó a cuidarse la vida, a defenderla, mantenerla y desarrollarla, ejerciendo controles precisos sobre los grupos de personas para que tuvieran buenas condiciones y vivieran productivamente. “Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir y dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de arrojar la muerte” (Foucault, 2008, p.131). El poder sobre la vida se siguió ejerciendo, pero, ahora, con énfasis ya no sobre la muerte, sino sobre la vida misma. Si antes la idea era “hacer morir y dejar vivir”, ahora será “hacer vivir y dejar morir”: biopolítica. Hay una inversión radical en el valor del poder ejercido sobre la vida.

El poder, al tomar a cargo la vida del cuerpo social (biopolítica), “no quiere matar, quiere invadir la vida enteramente” (Foucault, 2002, p.132); coloca cada cosa en su lugar y para eso opera con mecanismos coercitivos no convencionales. Inventa la forma de regularizar, mantener el control sobre la población con una fuerza que no se deja ver como violenta, convirtiendo la vida en un tema de control político dirigido a: la proporción de nacimientos y decesos; las enfermedades endémicas; la vejez o enfermedades que dejan al individuo fuera del mercado laboral; las relaciones con el medio geográfico, etc. (Castro, 2011 b, p.56).

El término “biopolítica” designa, entonces, la manera en que el poder tiende a transformarse, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, con el objeto de gobernar no solo a los individuos, a través de cierto número de procedimientos disciplinarios, sino también al conjunto de los seres humanos reunidos en poblaciones. La biopolítica se ocupa, pues, de la gestión de la salud, la higiene, la alimentación, la sexualidad, la natalidad, etc., en la medida en que éstas han pasado a ser metas políticas (Revel, 2014, p.163).

Foucault no denomina “zoopoder” al poder sobre la vida, lo nombra biopoder, siguiendo la idea de un *bíos* propio de lo humano. El *bíos* se despliega en las relaciones de fuerza, generando una asimetría manifiesta entre dominador y dominado. Tal idea es fundamental para comprender el biopoder que se ausculta como objetivo del presente trabajo. Como se verá en el tercer capítulo, el *bíos* no solo discrimina y construye una *zoé*, un “no ser”; además, crea la distinción propicia para someter la vida por la vida misma (*bíos-zoé*) en su deseo por aumentar. Por otra parte, las

relaciones de fuerza en la conquista patentizan el poder como creativo: inventa la escisión, lo humano y lo no humano. Foucault piensa dicha separación bajo las categorías *normal* y *anormal*; más adelante se verá que en la conquista se hablará de *cristianos* y *bárbaros* (normales y anormales), polarización creada por el biopoder como estrategia de dominación.

El filósofo francés propone el despliegue de dos tecnologías del biopoder, las cuales, según su apreciación, nacen en la época clásica europea. Ellas, efectivamente, pueden servir como herramientas de interpretación del periodo delimitado en esta investigación; idea a la que no apunta este trabajo. El punto a mostrar es que el biopoder tiene formas para llegar e imponerse, las que en la investigación presente son los mecanismos de amor y guerra.

1.4 El biopoder y la nuda vida desde Agamben

Las bases conceptuales de la tesis, hasta ahora expuestas, se han generado y relacionado desde Aristóteles, Nietzsche y Foucault. Como hipótesis se afirma aquí que “Bíos” es lo propiamente humano, no solo con capacidad coercitiva, si no por sobretodo creativa. Él separa todo aquello que no concuerda consigo mismo en un plano denominado “zoé”, configurando, en su imposición y deseo de poder, un dominador y un dominado, un adentro y un afuera, y un cómo en su despliegue. Para terminar este capítulo se realizará la última hilada necesaria con miras a fundamentar la teoría que dirigirá el decurso de la investigación.

Después de que Foucault desarrollara en la escena filosófica el concepto de biopoder y sus implicaciones, surgieron diferentes líneas interpretativas frente a sus posturas y aportes, abordando los puntos ciegos³⁷ de la propuesta foucalteana. Un filósofo que propone algo más en la comprensión del biopoder es Agamben.

Giorgio Agamben se vale de lo sugerido por Foucault en cuanto al biopoder para desarrollar sus propios planteamientos, no sin dejar de reprocharle el no trasladar “nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX” (Agamben, 2006, p.13). Por otra parte, muestra que Foucault se alejó de lo jurídico para realizar los análisis históricos del biopoder, olvidando que en los modelos jurídicos se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes. Por último, Agamben desarrolla una perspectiva diferente a la propuesta por Foucault, planteando

³⁷ Puntos ciegos que existen en toda propuesta académica, sin importar en el orden que se desarrolle.

que el biopoder y la biopolítica se pueden encontrar antes del siglo XVII, pues esta, para el pensador italiano en cuestión, es aporte del poder soberano.

Agamben se enfoca en el biopoder desde la biopolítica. Él quiere develar, desde el orden jurídico, cómo el poder toma posesión de la vida y la relación existente entre estos dos. En el texto *Lo abierto*, Agamben afirma:

Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de “vida” en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste nunca ha sido definido como tal. Sin embargo, lo que queda así indeterminado es articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, sólo más tarde, la medicina y la biología. *Parecería que en nuestra cultura, la vida fuese lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido* (2016, p. 31).

Hay un problema con la “vida”: no se puede apresar y definir en su totalidad. Ella se divide en tomos de saberes, pretendiendo aprehenderla desde una especialidad para tener una idea de lo que ella es. La vida no definida es el gatillador del aporte de Agamben.

El filósofo italiano en cuestión recuerda que en Aristóteles ya existía una diferencia en la vida misma³⁸, no era igual *zoé* y *bíos*. Aquella es la nuda vida³⁹ compartida con todas las especies vivientes. La base del humano es la *zoé*, pero puede ir más allá, llegando a una *buena vida*, oposición entre *zoé* y *eu zoé*⁴⁰. La nuda vida se quedaba en la alimentación y la reproducción. Por otro lado, la *buena vida* era cualificada, especializada, vida política, lo que creaba una exclusión en la inclusión.

La polis era el lugar del *bíos*, vida política que no quería el comportamiento de aquellos quienes no alcanzaron el *bíos* por no diferenciar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. El límite era la

³⁸ La diferencia entre *bíos* y *zoé* se trabajó en el primer apartado de este capítulo.

³⁹ Agamben aclara que “la nuda vida” es una producción del poder, por lo tanto no se la va a encontrar en un estado anterior al político. “Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo no encontraremos jamás – ni siquiera en las condiciones más primitivas- un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida” (Agamben, 2004, p.18).

⁴⁰ La buena vida es la vida que va más allá de ser *zoé* y llega a ser *bíos*.

foné al no acceder al logos. Se sucedía en la polis una exclusión: la vida en cuanto *zoé*. Esta suponía una inclusión: la politización de la vida misma (*zoé*). La vida en cuanto *zoé* era expulsada al no ser *bíos*, aunque se la mantenía porque era ella la que podía llegar a serlo, logrando una exclusión inclusiva; se la apartaba manteniéndola.

El ser viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la polis dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos, la “politización” de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo... (Agamben, 2006, p.17).

Es la política el lugar en donde se unen lo viviente y el logos (*zoé* y *bíos*), separando la *zoé* en una relación de exclusión inclusiva con ella. Para Agamben, la nuda vida es politizada, tarea proseguida por la modernidad, dando continuidad a la idea antigua de la metafísica occidental: la exclusión-incluyente. La nuda vida se encuentra en el umbral de lo humano y lo no humano, en tanto incluida por exclusión. Para construir la comunidad política hay que expulsar a la *zoé* e incluirla políticamente bajo la excepción; exclusión por medio de la inclusión. En consecuencia, la vida siempre ha estado incluida en la política.

Agamben recurre al concepto *soberanía* para entender qué es la excepción, volcando su mirada a la propuesta de Schmitt. El soberano se encuentra siempre en una zona de indistinción, está con respecto a la ley adentro y fuera. Es el soberano quien puede proclamar el estado de excepción, suspende la validez del orden jurídico sin salir de él. Esa es la paradoja: el soberano está afuera de la ley y declara no haber un afuera. Por tanto, al existir un adentro y un afuera con respecto a la ley, el soberano se mueve en un plano de indistinción. El afuera de la ley es la naturaleza, la violencia ejercida por el más fuerte; el adentro es el nomos, la ley que reprime la violencia y garantiza el orden bajo la legalidad jurídica.

La excepción le pertenece al soberano porque solo él puede declarar el estado de excepción; el cual no es una exclusión, es una suspensión. El soberano, que está en un plano indiferenciado entre el afuera y el adentro, puede suspender la ley cuando cree que un enemigo letal atenta contra la vida de los ciudadanos. Al hacerlo, el soberano no queda fuera porque ha sido facultado para tal poder; él sigue adentro de la ley, aunque ella esté suspendida. La interrupción de la ley, el afuera,

no se sustrae de la ley, la cumple en el estado de excepción. Por lo tanto, el afuera excluido queda como incluido.

El soberano, que tiene el poder de decidir sobre el estado de excepción, garantiza el anclaje al orden jurídico. Pero precisamente en la medida en que la decisión concierne aquí a la anulación misma de la norma...representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro. El soberano está fuera del orden jurídico normalmente válido, y sin embargo, pertenece a él, porque es responsable por la decisión acerca de si la constitución puede ser suspendida *in toto* (Agamben, 2004, p.75).

Con lo dicho se arriba a dos conclusiones preliminares. Primera, la soberanía al estar en un plano de indiferenciación entre el afuera y el adentro, incluye para su uso la violencia y la legalidad. Segundo, la excepción es la estructura de la soberanía, pues es el soberano quien puede suspender la ley siguiendo bajo su amparo (esta se aplica desaplicándose). El rol de la excepción en la política es suspender la ley y permanecer en ella. Vida y derecho se tornan indistinguibles.

Se dijo que la *zoé* es excluida de la polis por no ser *bíos*, pero es incluida porque desde ella el humano construye la vida política (no puede existir un *bíos* sin *zoé*, eso es claro de suyo). Ahora bien, un ciudadano lo es porque forma parte de un cuerpo político bajo un orden legal establecido, por ende, no es un simple viviente (*zoé*), no existe únicamente bajo la vida natural (alimentación y reproducción). Al entrar en un orden legal, la vida (*zoé*) está incluida por exclusión en cuanto a lo jurídico, por eso se afirmó supra que vida y derecho son indistinguibles; este apresa a aquella desde la exclusión que la incluye.

La vida de un ciudadano, en cuanto *zoé*, está a disposición de la decisión soberana, queda *in bando*. Eso significa que está abandonada, expuesta. No expuesta a la comparecencia de una imputación legal concreta, sino a la ley en cuanto totalidad, pues vida y derecho se confunden. La fuerza de la ley está en mantener a la vida en su bando abandonándola: expulsa a la vida (*zoé*) por ser animalidad, sin embargo la mantiene porque no hay vida política (*bíos*) sin vida (*zoé*). La expone al poder soberano en tanto violencia y legalidad.

El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden...la relación originaria de la ley con

la vida no es la aplicación, sino el abandono. La potencia insuperable del nomos, su originaria “fuerza de ley”, es que mantiene la vida en su bando abandonándola (Agamben, 2006, p.44).

La vida del ser humano se halla *in bando*, abandona, expuesta al poder del soberano, llevada a la indiferencia entre el sacrificio y el homicidio; se puede matar la nuda vida sin que esa muerte sea un sacrificio (un acto religioso) o un homicidio (no se juzga al asesino). Aparece la figura del *homo sacer* romano.

“El hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, sin embargo quien le mate, no será condenado por homicidio” (Agamben, 2006, p. 94). Esta figura es también la del excluido, el cual en su exclusión está incluido. El *homo sacer* queda abandonado a dios, ya que el soberano lo expone a no ser sacrificado. Por derecho no califica para un sacrificio, no obstante por medio de la violencia de que dispone el soberano, permite a cualquiera darle muerte sin quedar manchado por la sangre derramada; se mata sin ser su asesino. “El *homo sacer* pertenece a dios en la forma de la insacrificabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le de muerte violenta” (Agamben, 2006, p.108). Esta es la base de la biopolítica: se excluye la nuda vida por decisión del soberano, pasando a ser eliminable sin ser sacrificable.

Los derechos del ciudadano y del hombre son un ejemplo moderno de la exclusión inclusiva de la nuda vida. Ellos derrumbaban el viejo orden en el que una persona cuando nacía pasaba a ser súbdito del soberano. Ahora, el nacimiento trae consigo asegurado la nacionalidad, conjugando vida y soberanía. Ya no es súbdito al ser parido, se es soberano, amparado y protegido por unas leyes. Para Agamben lo dicho es ficción, creer que la nuda vida se vuelve nación inmediatamente se ha venido al mundo; no es verdad que se tienen derechos por haber nacido. ¿Qué hacer con el refugiado? Un refugiado es un ciudadano, quien salió de su lugar de nacimiento por algún motivo; al estar en otro país ya no es ciudadano soberano con derechos, abriéndose la vida a dos comprensiones: una auténtica (ciudadano) y otra despojada de todo valor político. Es el refugiado el ejemplo del *homo sacer* moderno, alguien no sacrificable a dios, pero a quien se le puede dar muerte sin problema alguno.

No es necesario el ejemplo del refugiado para des-cubrir la nuda vida excluida en su inclusión. Con los derechos del hombre la persona era un ciudadano con derechos a su nacimiento,

suponiendo que estaría protegido por su nación. Los alemanes llevaron al extremo la idea del poder soberano sobre la nuda vida (violencia y derecho), al dividir a los ciudadanos en individuos de primera y segunda clase (leyes de Núremberg). Para ser ciudadano no bastaba con nacer, había que mostrarse digno de serlo; en consecuencia, la vida podía ser puesta en tela de juicio, se pasaba de ser ciudadanos con plenos derechos a individuos con poco valor. Para que un judío alemán fuera trasladado de un campo de concentración a uno de exterminio se le debía quitar la nacionalidad. Se entra en el campo de la excepción. Se retira la ley, los derechos a esa nuda vida, porque la ley permite dicho alejamiento sin quedar fuera de ella. La vida se acaba sin ser sacrificio, no es asesino quien mata.

En Agamben biopoder es biopolítica, que nace en el momento mismo en el que la política toma a la vida como aquello que excluye incluyéndola. Este aporte de Agamben lleva a ver las consecuencias que ha traído el biopoder expresado en el paso de los estados democráticos a los totalitarios surgidos en el siglo XX (fascismo y nazismo), los cuales exponían la nuda vida al poder soberano para que operara sobre ella de manera violenta bajo el manto del derecho.

“El campo de concentración” es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla. Así, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal (Agamben, 2006, p. 215).

A partir de Agamben se presenta la exclusión de la vida por parte de ella misma. Lo interesante y lo que se tendrá en cuenta para lo que sigue de la tesis, es que el *bíos* excluye la *zoé* incluyéndola. No hay separación y alejamiento total entre uno y otro. El biopoder, encargado de alejar, es quien incorpora en el mismo distanciamiento. Se crea una diferencia, un adentro y un afuera como base para explotar incorporando dicho afuera. Esta idea será desarrollada en la tesis en el segundo capítulo y al final del tercer capítulo.

Para finalizar el marco teórico, es bueno tener en cuenta que las ideas expuestas se relacionan entre sí y sustentan el desarrollo de la investigación. La hipótesis de la diferencia entre *bíos* y *zoé* permitirá mostrar la separación entre quienes habitan en aquel y quienes lo hacen en esta (es decir,

entre cristianos e indios), lo cual lleva a la comprensión del porqué unos están en un lado y otros en el otro. La escisión se genera, y esta es una de las tesis fundamentales en esta investigación, por un biopoder que no solo crea separación, sino que la permite y refuerza. De aquí que la comprensión del poder sobre la vida en la conquista de las Indias Occidentales, como una fuerza que se mantiene y a la vez se expande, es necesaria para adentrarse en sus mecanismos constitutivos que serán denominados, páginas más adelante, como el amor y la guerra. Por lo tanto, el biopoder de la conquista Indiana usa relaciones de fuerza para someter y sacar provecho, idea que sirve en la investigación presente para mostrar la generación de un adentro y un afuera, sumidos en una relación de exclusión inclusiva. Esto no es otra cosa que un mecanismo sobre la vida para delinearla hacia un proyecto establecido: el afianzamiento de la Anakokrateia como biopoder propio de la conquista española.

CAPÍTULO II

EL SURGIMIENTO DE LA ANOKAKRATEIA

En este capítulo se develarán las prácticas, anteriores al periodo de la conquista, que se conformaron a partir de las relaciones de poder de la Corona Castellana, para comprender la forma como se creó el “biopoder” que arribó a las Indias Occidentales y, además, entender los mecanismos de sometimiento usados a la llegada de los conquistadores.

Ahora bien, como se aclaró en el marco metodológico, el tipo de método usado en la construcción de esta tesis conlleva una revisión de archivos desde la filosofía, con miras a transparentar el poder sobre la vida impuesto en la conquista española y sus formas de actuar en este periodo de la historia, objetivo de la investigación.

Para dar inicio al desarrollo de este capítulo, se delimita el estudio emprendido en este apartado únicamente a la Corona Castellana porque es ella la que conquista el “nuevo mundo” en lo que se conoció como las Indias Occidentales. Se debe tener en cuenta que a las tierras descubiertas por Colón no llegaron los Aragoneses; es más, estos eran vistos como extranjeros, por lo que solo arribaron Castellanos⁴¹.

Con miras a comprender el biopoder que aparece en la conquista española, hay que ir al periodo bajo medieval Castellano, ubicando el reinado de Alfonso X (siglo XIII d.C.), el cual será gatillador de lo que devendrá como el poder sobre la vida, impuesto aquende por los conquistadores. Es en el siglo XIII cuando se acentúa y redefine la relación entre política y religión en Castilla con miras a “la reclamación para la Corona del monopolio legislativo. La unificación jurídica de los diversos reinos y la renovación misma del derecho” (Nieto, 1997, p.56). No se declara en esta investigación, bajo ningún punto de vista, que la relación estrecha entre política y religión se genere en el siglo XIII europeo⁴²; se asevera que es en este siglo cuando la monarquía

⁴¹ Como afirma Elliot: “Aunque en apariencia no existían restricciones legales para la emigración a las Indias de los naturales de la corona de Aragón, quedó bien sentado que “A Castilla y a León Mundo nuevo dio Colón”, y que la presencia de aragoneses y catalanes no era bien acogida. (Aunque, de modo provisional, después de la muerte de Isabel, las licencias a emigrantes aragoneses fueron concedidas con mayor facilidad que antes)” (1974, p. 79).

⁴² Frazer (1981) muestra cómo desde la antigüedad la relación entre religión y reyes se manifestaba con propiedad y fuerza. No solo algunos reyes eran considerados sacerdotes o encargados de los ritos sagrados, sino que en muchos casos eran vistos y alabados como hijos de Dios, dioses con figura humana en la tierra. “Los reyes fueron reverenciados en muchos casos no meramente como sacerdotes, es decir, como intercesores entre hombre y dios, sino como dioses mismos capaces de otorgar a sus súbditos y adoradores los beneficios que se creen imposibles de alcanzar por los

de Castilla y la Iglesia Católica se afirman, consolidando los fundamentos del poder real desde una base divina.

2.1 La Corona y la religión cristiana: una exclusión-inclusiva

Alfonso X, rey de Castilla y León, inicia uno de los programas políticos más complejos y ambiciosos en su época, el cual generará buenos réditos en el futuro para la Corona Castellana: la búsqueda de una monárquica “absoluta”. ¿Cómo lograr tal tipo de monarquía? La respuesta fue muy bien pensada: secularizando la política. Ahora bien, cuando se hace referencia a la secularización se suele considerar, por lo general, un viraje a lo laico y alejamiento, total y radical, de todo aquello que supone tintes o connotaciones religiosas. Lo secular como lo diametralmente opuesto a lo religioso; lo laico como independiente a cualquier forma o expresión mística. Este no es el caso; no por lo menos en lo que a Castilla y León corresponde. La visión Alfonsina no pretendía el ateísmo o alejarse radicalmente del cristianismo; todo lo contrario, pero desde una mirada muy particular.

La secularización del poder monárquico en la Corona Castellana consistió en una serie de transferencias, mutaciones, intercambios desde lo religioso a lo político, en el que este se apropiaba de lo que le interesaba de aquel. Es decir, el rey toma para sí muchos componentes y conceptos del orden sacro cristiano, logrando transformarlos en herramientas a su servicio y, por ende, como instrumentos políticos. Lo utilizado exclusivamente por la religión, ahora, presta beneficios a la monarquía. Por lo tanto, la religión seguirá unida a la Corona, pero en un intercambio que a la larga, como se verá después, servirá a los intereses de ambas partes, aunque de manera más acentuada a los Reyes Castellanos.

El primer gran paso en este tránsito fue la apropiación del concepto “sagrado”, representación que había sido usada por la religión para lograr diferentes intereses. Ahora, tal concepto es tomado por

mortales y que, si se desean, sólo pueden obtenerse por las oraciones y sacrificios que se ofrecen a los seres invisibles y sobrehumanos. Así solía esperarse de los reyes la lluvia y el sol a su debido tiempo para conseguir que los sembrados produjeran abundantes cosechas, e igualmente otras cosas” (Frazer, 1981, pp. 32-33). En el antiguo testamento son muchas las citas en las que el rey ejerce oficios sacerdotales o se muestra como enviado, elegido o protegido de Dios. “Cuando David hubo acabado de ofrecer los holocaustos y sacrificios de comunión, bendijo al pueblo en nombre de Yahvé Sebaot y repartió a todo el pueblo, a toda la muchedumbre de Israel, hombres y mujeres, una torta de pan, un pastel de dátiles y un pan de pasas a cada uno de ellos, y se fue todo el pueblo cada uno a su casa” (2 Samuel 6,18).

lo secular monárquico y transformado en una herramienta muy poderosa en provecho del rey, en este caso puntual de Alfonso X, el sabio; “convirtiéndose la religión en un instrumento del poder y en garantía de legitimidad del propio poder político, emanación de un orden celestial superior considerado como modelo político a seguir” (Nieto, 1986, p.711). El rey es sagrado y, en consecuencia, todas sus disposiciones también lo son. Ahora bien, ¿de qué forma podía presentarse su Majestad como una persona sagrada?

El punto nodal en el programa político Alfonsino se ubica en el origen divino de la realeza. Para la época (mediados del siglo XIII d.C.) existían dos grupos canonistas, quienes analizaban “lo sagrado” basándose en interpretaciones diferentes. El primero, los hierocráticos, afirmaba que el poder residía solo en el Papa y, por consiguiente, al ser este el directo sucesor de Pedro, Vicario de Cristo en la tierra, todos los reyes debían rendirse ante el Pontífice. El otro grupo, del cual se valió Alfonso X, los dualistas, declaraba que existía un equilibrio entre poderes. El poder real venía dado en forma directa por Dios y no concedido por el Papa. La razón para afirmar esto se cifraba en que las monarquías habían existido mucho antes de que apareciera el primero en ocupar la silla pontificia. Dios mismo otorgaba a los monarcas su poder. Como resultado de lo anterior, los reyes tenían tal dignidad porque eran Vicarios de Cristo en la tierra y estaban puestos en ella para proteger los intereses divinos y religiosos, lo cual traía como consecuencia natural la sacralidad del monarca. El rey es sagrado, el todopoderoso lo había ungido como su protegido, encargándole la dirección y riendas de los reinos cristianos.

Aparece una lucha en las relaciones de poder. La Corona quiere para sí algo que usaba la religión católica y lo desea porque entiende que “lo sagrado” le permitirá desequilibrar a su favor la voluntad de dominio en disputa entre la Iglesia y ella; pues, como afirma Foucault, “las relaciones de poder son a la vez intencionales...están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (2008, p. 91).

Onrado debe seer el rey como aquel que tiene logar de nuestro Señor Dios en tierra para fazer justicia en su regno quanto en el temporal y porque lieva el nombre de nuestro Señor en quanto dizen rey y porque Iesu Christo los onro en que quiso naser de linaje de los reys. Otrosi deve ser onrado el rey porque es señor sobre todos los de su tierra e por que e puesto para fazer bien a sus gientes e para guardarlos del mal (Especulo, 1836, p. 14).

El rey es sagrado porque directamente lo ha ungido el Altísimo. La realeza es divina, *Opus Dei*, y no efecto o consecuencia de una concesión u otorgamiento Papal. El rey lo es por *la gracia de Dios*, tal y como aparece en el *Especulo o Espejo de todos los Derechos*, libro del fuero real creado por Alfonso X: “E por ende nos don Alfonso, **por la gracia de Dios**⁴³, rey de Castilla, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Cordova, de Murcia, de Jahen...” (Espéculo, 1836, p. 1).

El rey adquiere carácter divino y como tal debe ser respetado en su sacralidad. En este entendido, se traslapan elementos importantes de la teología católica a la persona del rey. Este se aparta del poder religioso, usando sus conceptos, teorías y creencias. No hay en el caso Castellano una anulación o alejamiento de la religión cristiana. Se va dando forma a un poder autónomo y regio, tomando como base los lineamientos cristianos descritos por la religión católica. Es una inclusión exclusiva la que se propone. El monarca se aleja del sometimiento al poder religioso, incorporando dicho poder. El rey, sus leyes, su territorio son sagrados y dados bajo la unción divina.

La primera cosa es e la mas señalada de que el rey deve seer guardado, es de muerte, ca es que esta cosa ninguno non deve pensar nin oír fablar dello de matar su rey de ninguna manera quanto mas comenzar a fazer. Ca qui tal cosa faz va contra el fecho de Dios ca mata aquel qual puso en su logar en tierra contra su mandamiento que él mismo defendio que ninguno non metiese mano en los reyes para fazerles mal (Espéculo, 1836, p. 14).

Agamben muestra, en el libro *Homo Sacer I*, cómo la vida está adentro y afuera en una inclusión que excluye; es excluida en cuanto *nuda vida* y al mismo tiempo incorporada en tanto puede ser moldeada políticamente. Existe una inclusión-exclusión. Esta idea expuesta por el filósofo en cuestión sirve de base para comprender el *modus operandi* trabajado por la Corona Castellana en la conformación del poder sobre la vida que advendría para el tiempo de los Reyes Católicos (época de la Conquista). En primera instancia, la Corona asegura los elementos que le sirven con miras a afianzar su poder frente al poder religioso rival y lo hace usando la inclusión-exclusión como estrategia de poder. En este primer momento no es directamente la vida la que es incluida excluyéndola; para lograr esto, lo primero incluido-excluido son algunos elementos de la religión Católica. Una vez incorporados, la estrategia (incluir-excluyendo) se usará después sobre la vida de quienes llamarán “indios” (lo cual se verá en el siguiente capítulo). En este primer caso, se

⁴³ Las negrillas son del autor de la tesis.

incluye lo sagrado religioso propio del catolicismo y se incorpora al rey, excluyendo lo sacralidad del Papa como figura de poder que puede mandar, dirigir y ordenar a los reyes cristianos Castellanos.

La incorporación de símbolos, signos, conceptos y creencias cristianas a la política y la figura del rey, traía una serie de consecuencias importantes para la Corona Castellana, las que se traducían en prácticas emanadas desde la misma Corona, con el fin de consolidar su poder y generar una asimetría a su favor en la lucha contra el poder de la Iglesia. Algunas de estas prácticas se desglosarán para llegar al punto al que se desea arribar: el biopoder de la conquista en las Indias Occidentales.

Si el rey era sagrado, también lo eran sus tierras. Las acciones y decisiones del monarca respondían a una intervención divina. La ley promulgada por su autoridad tenía el carácter de sagrada y todo quien las incumpliera no solo ofendía al rey, afrentaba de manera directa a Dios en la persona del monarca. Las leyes surgían como resultado de la inspiración divina, su menosprecio o entrar en desacato conducía al sacrilegio tal como lo muestra el prólogo de la *Partida primera*:

Onde nos, por toller todos estos males que dicho auemos, fiziemos estas leyes que son escriptas en este libro, a seruicio de Dios e a pro comunal de todos los de nuestro sennorio...onde quien contra esto fiziesse, dezimos que errarie en tres maneras. La primera contra dios cuya es cumplidamientre la iusticia e la uerdadr por que este es fecho, la segunda contra sennor natural, despreciando so fecho e so mandamiento (Partida I prólogo. Como se citó en Nieto, 1997, p. 80).

La imagen que se generaba a partir de unas leyes provenientes por inspiración celestial era la del Rey-juez en equivalencia al Dios-Justiciero, impartiendo justicia divina. En la edad media se comprendía a Dios Padre como juez de vivos y muertos. Estaba muy marcada la idea, proveniente del Antiguo Testamento, de la justicia providencial que premiaba y castigaba. Tal imagen del Dios-Juez se volvía fácilmente equiparable a la del Rey-Juez porque el todopoderoso era el Rey supremo. “Yahvé será magnífico para con nosotros; como un lugar de ríos y amplios canales, por donde no ande ninguna embarcación de remos, ni navío de alto bordo lo atraviere. Porque **Yahvé es nuestro juez; Yahvé nuestro legislador; Yahvé nuestro rey**⁴⁴: él nos salvará” (Isaías 33, 21).

⁴⁴ Las negrillas son del autor de la tesis.

La justicia del rey, dispuesta en la ley, proviene de la divina. El monarca se presenta como bueno en sus decisiones amparado por la mano celestial. Si el rey es virtuoso, cristiano por excelencia y elegido por Dios, por ende, sus determinaciones no pueden ser erradas, pues existe correspondencia entre la ley regia y la celestial.

Con la apropiación de la sacralidad se da inicio a una serie de prácticas discursivas en torno a la exaltación de la figura del monarca Castellano, controlando la producción de discursos legales en favor de la Corona; lo cual, poco a poco, generó una imagen del rey muy conveniente para los intereses políticos-económicos de la Corona como institución. Se afirma del monarca Castellano lo que antes se decía en exclusividad del Papa, y este decir es en sí mismo una práctica que va a generar otras con las cuales colisionarán (las devenidas del Papado como institución) y se reforzarán.

Ahora bien, todo este planteamiento –el rey es sagrado-, según Nieto (1986), responde a un sistema propagandístico⁴⁵ muy bien elaborado. Al rey se le ve como una persona con protección divina, a quien se le deben adjudicar cualidades morales y sapienciales propias de un elegido por Dios. No es gratuito que Alfonso X pasara a la historia como “el rey sabio”. Al ser una persona ungida por el altísimo hasta el mismo nombre tenía carácter sagrado. Alfonso inicia por la letra A y termina en la O (el alfa y la omega, el principio y el fin); además, su onomástico tenía siete letras, lo cual simbolizaba que en él estaban los siete dones del espíritu santo, primando por sobre todos el del amor a Dios expresado en la sabiduría. De ahí el nombre con que la historia le reconoció: Alfonso X, el sabio.

El rey es virtuoso; virtud entendida en sentido cristiano⁴⁶. Al estar el monarca bajo el manto del cristianismo debía presentarse como el principal poseedor de las virtudes religiosas, modelo de

⁴⁵ Siguiendo a Nieto (1986), en el siglo XIII se toma a la religión como modelo político, principalmente, por dos razones: es un momento en el que el lenguaje más usado es de talante metafísico y teológico y, además, porque con la religión se comprende mejor el modelo político que se quiere imponer. El uso de ritos, símbolos, signos y conceptos propiamente religiosos servían para crear imágenes y representaciones en las personas del reino. El efecto de la propaganda realizada por el rey, a partir de imágenes religiosas, genera un eco fuerte y duradero, pues los súbditos, al no tener o poderse formar una imagen directa del rey, tomaban las imágenes y representaciones creadas por el poder real y se las apropiaban como verdaderas. Las imágenes (el rey justiciero, vicario de Cristo, amante de la fe católica, etc.), se vuelven perdurables porque las personas las van a aplicar a diversos monarcas, estructurando una visión del ser del rey.

⁴⁶ Las virtudes son disposiciones permanentes que regulan los actos y los pensamientos. En la iglesia católica se han propuesto las virtudes teologales, las que son inspiradas por Dios y nos asemejan a él. Las tres virtudes teologales son: la fe, la esperanza y la caridad.

persona tocada por el todopoderoso; además, ejemplo a seguir en todo el reino. Lo primero, por sobre toda las cosas, es el amor a Dios, todo lo demás estará en añadidura y correspondencia a dicho amor. Es decir, la virtud máxima que debe manifestar el monarca es el total y desinteresado amor al Altísimo, motor del actuar cotidiano (Nieto, 1986).

E por ende también, los santos, como los sabios antiguos dixeron que el rey deue auer siete bondades a que ellos llamaron virtudes principales, que quiere tanto decir, como acabadas. Las tres son para ganar amor de Dios, e las quatro para viuir en este mundo bien, e derechamente (La Siete Partidas, part. II. Ley VII. P. 53)

Las virtudes se entronizan en la política de la Corona Castellana como imagen de un rey que es enviado por Cristo a la tierra, y al entrar estas a pertenecer al mundo político pasan a ser un requisito indispensable con miras a conducir el reino. Ser virtuoso deviene una condición necesaria para el ejercicio del poder monárquico, en tanto el rey es Vicario de Dios.

“Vicario de Dios son los reyes cada vno en su reyno puestos sobre las gentes para mantenerlos en justicia y verdad...” (Segunda Partida, 1858, p. 13). Vicario es la persona que tiene la potestad para ejercer las funciones de otras. El rey toma la categoría de Vicario de Cristo, algo que estaba apartado únicamente para el Papa en el mundo cristiano. El monarca pasa a ser un enviado y representante del Altísimo, por lo que ejerce un poder con fundamento divino. De esta forma hay un traspaso desde la religión a la figura del rey, lo cual cumple con el ordenamiento de una lógica establecida por el poder regio. El Pontífice ya no es el único enviado por el Todopoderoso a dirigir los caminos cristianos. El rey, por concesión únicamente divina, es un protegido y ungido; en él, el título de Vicario se hace carne.

El Vicario de Cristo estaba comprometido en mantener la justicia con su pueblo y proclamar la verdad, elementos que generaban beneficios para la Corona desde el uso político, pues todo lo dicho por el monarca, expresado en las leyes, se ajustaban al carácter de tal. Si el rey es el encargado de cumplir las funciones del Altísimo en el mundo, por ende, su poder es incontestable, siendo necesaria la sumisión de todos ante él (sacerdotes, nobles y pueblo). El poder del rey no tenía limitación alguna en su relación con los demás humanos; al único a quien debía obediencia y podía castigarlo era el mismo Dios. Se comprende, por lo tanto, que el carácter divino del monarca exigiera, a todos los habitantes del reino, la más completa fidelidad y sometimiento. Aquí hay un elemento que no se debe pasar por alto. Con la práctica discursiva se quiere hacer ver lo

que antes no se veía porque no estaba dicho. Se desea crear una visibilidad. Una luz resplandeciente llega tan fuerte que deja observar lo que antes no era visto: el rey es sagrado y hay que someterse a él.

El resultado político concreto del empleo de esta imagen va a ser reivindicar para el rey la más absoluta obediencia de sus súbditos. Si el rey ha sido elegido por Dios y actúa en su nombre, así debe el omne ser obediente al rey como debe ser obediente a Dios. No hay que olvidar que Dios es el reino en la obediencia del rey (Nieto, 1986, p. 716).

Si el ser supremo entregaba el poder al rey, convirtiéndolo en una persona sagrada, esta no tenía por qué someterse ante el poder del Papa y la Iglesia; ocurría, por consiguiente, una inversión en la concepción de la sacralidad regia. El rey reclamaba para sí plena y total autonomía en su reinado; por lo tanto, no debía pedir permiso o rendirse ante un poder ajeno a sí mismo. Esta idea, al parecer, fue la que condujo a la no existencia en la Corona Castellana de la unción real, como sí lo hacían otros reinos (Nieto, 1997). La explicación de este proceder no es tan compleja. Si el reinado del monarca Castellano se sustentaba en un origen divino era secundario tener o no una ceremonia para proclamarlo ungido por Dios. De suyo, el rey ya era sagrado, sin mediación alguna. Además, aceptar dicho ritual podía llevar a una propaganda contraria a la impulsada por Alfonso X. Si se permitía tal rito, la gente podía interpretar la unción como un acto de sumisión, debilidad o flaqueza del rey ante un poder más fuerte que el propio, o generar la idea de que la iglesia podía intervenir o fiscalizar las políticas emanadas por el poder real.

La unción no era conveniente para la Corona Castellana porque podía generar representaciones, una visibilidad contraria a la autonomía que se estaba erigiendo, algo ya visto con antelación por Fernando III (padre de Alfonso X). Es muy “llamativo que en 1219 se produce la investidura caballeresca de Fernando III, ya rey de Castilla, si bien tiene lugar la intervención del obispo Mauricio en la bendición de la espada regia, en cambio, se evita cualquier imagen de supeditación del monarca a la intervención eclesiástica, acudiéndose a la forma de la autoinvestidura”⁴⁷ (Nieto, 2006, p. 20).

⁴⁷ Esto no ocurrió solo con la investidura como primer Caballero de Fernando III, también con su coronación como rey. Una vez que se bendijeron las coronas, Fernando se levantó, subió al altar, tomó la corona en sus manos y se la puso en la cabeza; luego, tomó la otra y coronó a la reina. Esta ceremonia y la autoinvestidura caballeresca eran rituales con simbolismos fuertes, muestras patentes de un rey que se presentaba como alejado de toda supeditación a otros poderes, especialmente al de la religión.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la base del poder regio secularizado Castellano es religioso. Se produce una independencia de la religión católica al reclamar para sí el carácter sagrado del reinado monárquico, autodeterminación que no conllevaba, bajo ninguna mirada, la eliminación o supresión del cristianismo; todo lo contrario, se integran algunas líneas teológicas, ritos, conceptos y representaciones importantes del Catolicismo a la política Castellana y se usan para el beneficio propio del monarca. La concepción del rey como elegido por Dios y, por ende, la interpretación del poder regio como sagrado se conservó a través del tiempo; tan es así que para después de la conquista de las Indias Occidentales se seguía trabajando esta imagen en la figura de Carlos V. Al respecto, Hugh Thomas muestra que en “julio de 1523, Carlos reunió las Cortes en Valladolid. Como de costumbre estaban presentes procuradores de la mitad de las ciudades castellanas...Gattinara habló para proclamar el origen divino del poder regio. Después de todo, Dios tenía en sus manos el corazón de los monarcas” (2011, p.38).

La Corona Castellana se “independiza” del poder religioso ejercido por el cristianismo, usándolo a conveniencia. Por eso, cabalmente, se comprende que el proceso de secularización emprendido desde Alfonso X no rechaza la religión, la incorpora en sus líneas políticas, acometiendo el fortalecimiento futuro de “un poder absoluto” que usará los otros poderes como subsidiarios. Por este motivo, no se puede hablar de política y religión, desde la Castilla bajo medieval, como dos elementos diferenciados, opuestos y lejanos, los cuales algunas veces se cruzan; estos se encuentran ligados y guiados por los intereses monárquicos. Aunque el Papa siga dirigiendo la Iglesia, ya no le será fácil gobernar a Castilla ni a los obispos y sacerdotes propios de dicha región.

El rey, al ser ungido por Dios, pasa a ser el protector de la religión y garante de los derechos del reino, su reinado sagrado así le obliga. Esta idea conllevó a que Alfonso X exigiera una parte del diezmo que recogía la Iglesia, pues la administración religiosa, también, era competencia suya. Esta intromisión en el dinero recaudado por la Iglesia no era un mensaje que se circunscribía únicamente al aspecto económico, era una advertencia clara: la Iglesia se encuentra en un lugar subordinado respecto a la Corona. Al ser el rey quien preserve la religión, la Iglesia pasa a ser un instrumento en sus objetivos. Al declararse Alfonso X “el guardián de la religión” daba una propaganda clara de dominio monárquico. Proteger significaba tener la fuerza suficiente para legitimar el control del rey sobre la Iglesia. Como afirma De Ayala:

Y es que la protección sobre ella era la expresión legitimadora de un dominio efectivo por parte de la monarquía, de modo que cuando el rey afirmaba que *el poder temporal e el espiritual que viene todo de Dios, se acuerde en uno*, debía entenderse que ese uno no era otro que la propia autoridad de la Corona (2015, p. 52).

Alfonso X, con miras a fortalecer su Corona, no solo metió la mano en las arcas eclesiásticas, sino, y más importante, no abandonó la elección de los obispos en su reino. A la muerte de un obispo, el cabildo catedralicio estaba en la obligación de informar al rey tal suceso, solicitándole permiso para proceder con una nueva elección. Los bienes del obispo muerto pasaban a la Corona hasta que no se nombrara un nuevo prelado y a su elección, previa presentación ante el monarca, se devolvía todo lo retenido. Ahora bien, está claro que el obispo no era designado a dedo por el rey, era “elegido” por la Iglesia, pero también era un secreto a voces que el escogido debía tener la venia del monarca. Es decir, la Corona delineaba a quién ocupaba tan alto cargo jerárquico en la Iglesia. Sin el visto bueno del rey no había designación alguna y esto se comprende si se hila con lo dicho en líneas anteriores.

El nombramiento de obispos y designación de sacerdotes fue una política muy bien empleada por los monarcas Castellanos en los siglos que siguieron a Alfonso X; es más, sirvió como estrategia para que la Corona recaudara una muy buena cantidad de dinero y solidificará su poder en la conquista Indiana durante el reinado de Isabel y Fernando, los Reyes Católicos. Para finales del siglo XV, la Iglesia había adquirido muchas riquezas debido a las prerrogativas otorgadas (algo que se verá más adelante). Isabel y Fernando no veían con buenos ojos el poder adquirido por la Iglesia nacional debido a los privilegios con que contaba el clero. Siguiendo a Elliot, “la Iglesia tenía en conjunto una renta anual de más de 6 millones de ducados, de los que 2 millones pertenecían al clero regular y el resto al secular” (1973, p. 102), renta algo menor a la de los reyes. Además, los obispos contaban con extensiones considerables de tierras bajo su jurisdicción y fortalezas con ejércitos propios con los cuales, cuando era necesario, salían a la guerra.

Ante la coyuntura de abundancia en la Iglesia Castellana, Fernando echa mano a la larga tradición de “súplica” (consistente en que el rey disponía los nombramientos clericales). El Papa no deseaba dar lugar a tal concesión, llegando a agrias disputas políticas en torno a este tema. El contexto debía ser favorable para sumar el poder eclesiástico a los proyectos políticos monárquicos y esto se dio, en bandeja de oro, con la reconquista. “...Alejandro VI, por la bula *Inter Caetera* de 1493

dio derechos exclusivos para la Corona española en la evangelización de las tierras recientemente descubiertas” (Elliot. 1973, p.104).

Con la toma de Granada, los reyes católicos exigieron al Papado una muestra de retribución por ser ellos, garantes del catolicismo, quienes habían conseguido retomar el orden religioso en la península. El Papa concede el Patronato real sobre la iglesia en todo el reino reconquistado, lo cual incluía tomar posesión de una buena parte de la renta recaudada por la religión y el poder para asignar los diversos obispos. La buena suerte se prolongó para los Reyes Católicos porque ese mismo año Colón llegó a tierras que podían explotar y apropiarse, aprovechando tal suceso para que la Corona extendiera el privilegio religioso logrado en la reconquista y lo llevara a las Indias occidentales.

Es relevante notar que para la Conquista y luego la Colonia en las Indias Occidentales, el Papa había perdido gran parte de su poder sobre los Monarcas españoles. Los reyes habían conseguido, en una línea devenida desde Alfonso X, el apego, adhesión y pertenencia del clero Castellano a la Corona como institución, con la que se identificaban en los proyectos de propagación del cristianismo. En otras palabras, los sacerdotes estaban alineados con la idea de servicio a Dios desde su territorio, por lo que el acatamiento a los mandatos Papales era escaso. Fernando e Isabel no solo recaudaban gran parte de los diezmos, además designaban obispos y sacerdotes, decidiendo quién entraba o no a las tierras recién conquistadas; todo esto sin mediar permiso o autorización alguna del Papa. Esta línea política fue tan bien establecida que, tomando en cuenta el caso Minaya⁴⁸, no llegaba al nuevo mundo ninguna bula sin la aprobación del Consejo de Indias (el visto bueno de la Corona Castellana).

El poder de los reyes Castellanos se expresaba como resultado de siglos en los que se incorporó ideas, ritos y conceptos religiosos a la política y al *modus operandi* de la Corona. No había rechazo

⁴⁸ Fray Bernardino de Minaya fue un religioso que, por su fervor y deseo de conversión de los infieles al cristianismo, llegó a las Indias para trabajar en pro del proyecto cristiano: salvar almas. Después de pasar una década en el nuevo mundo se dirigió a Roma y el 5 de octubre de 1536 se presentó ante el Pontífice Paulo III, exponiendo todas las atrocidades y vejámenes a los que eran sometidos los indios, conocimiento obtenido por vivencia directa. La exposición de Minaya condujo a la promulgación de la bula *Sublimis Deus*. En esta se declaraba a los indios como verdaderos hombres capaces y deseosos de recibir la fe Católica y se invitaba a abandonar el maltrato para conseguir, vía el amor, su conversión. El problema con Minaya se suscitó no porque fuese a hablar con el Papa, sino porque envió la bula en cuestión a las Indias Occidentales sin pasar por la inspección del Consejo de Indias. Ante la noticia del reparto de la bula sin la anuencia de la Corona Española, el rey inmediatamente ordenó se recogieran todos los ejemplares y prohibió que tal exceso se volviera a producir. Minaya, como castigo por lo realizado, fue confinado a dos años de retiro espiritual y se le negó, hasta la muerte, volver a pisar suelo Indiano.

alguno hacia la religión (aunque tuviesen roces fuertes con el Papado); existía la capacidad de usarla para el propio beneficio, tal y como lo muestra Joaquín García Icazbalceta:

En virtud de ella –la bula de Julio II-, de otras concesiones obtenidas posteriormente, y de un algo de costumbre o corruptela, vinieron a adquirir los reyes de España tal mano en el gobierno eclesiástico de América que, con excepción de lo puramente espiritual, ejercían una autoridad que parecía pontificia. Sin su permiso no se podía edificar iglesia, monasterio ni hospital, y menos erigir obispado o parroquia. Clérigos y religiosos no pasaban a las Indias sin licencia expresa. Los reyes nombraban obispos, y sin aguardar confirmación, los despachaban a administrar sus diócesis...Reprenían severamente, llamaban a España o desterraban a cualquier persona eclesiástica, incluso los obispos, quienes, si muchas veces andaban en contradicciones con los gobernantes, nunca desoían la voz del rey (Como se citó en Hanke, 1949, p. 112).

Lo obtenido por Isabel y Fernando, y sus sucesores, en cuanto a la subordinación religiosa, se logró porque Alfonso X, siglos antes, había sentado las bases para usar la religión a su conveniencia. El rey al ser su defensor debía, bajo todo punto de vista, velar para que la iglesia en su reino no cayera en malas manos. Su autoridad divina le permitía inmiscuirse e instrumentar elecciones clericales por el bien cristiano en su reino, pues no era bueno que “malos” religiosos estuvieran al frente del mensaje evangélico. La elección de los obispos pasaba a ser otra muestra del deseo de no someterse a la Iglesia.

Ahora bien, el rey se rodeaba de grandes personalidades intelectuales pertenecientes a la religión. Tenía un confesor particular, consejeros, cronistas –casi siempre sacerdotes-, y embajadores ante la Santa Sede, algo que siguió siendo uso y costumbre más allá del reinado de Isabel y Fernando. Se debe tener en cuenta que para la época de los Reyes Católicos (título otorgado por la Iglesia), quienes circundaban a los monarcas eran, por lo general, sacerdotes o personas muy influyentes en la religión. Cuando existía algún problema serio, por ejemplo el discurso del fraile Montesinos en la nueva española atacando los justos títulos⁴⁹ de la conquista, era el rey quien ordenaba el encuentro entre juristas y teólogos para elaborar nuevas leyes o comprender, desde la teología,

⁴⁹ Este discurso será tratado en el siguiente capítulo.

algún aspecto del orden legal (verbi gracia, el encuentro en Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas).

El monarca no se rodeaba de sacerdotes y obispos porque la iglesia y la religión lo gobernarán, todo lo contrario, se daba tal situación para mostrar que quien ostentaba el poder era la Corona y ella tenía a su servicio a los hombres religiosos más importantes y prominentes. La estrategia del poder monárquico se centraba en usar muy bien las fichas necesarias en los momentos adecuados. Desde Alfonso X se tuvo claro que la religión y sus representantes eran una carta bajo la manga para momentos críticos o de confrontación política con otros reinos. La influencia que ejercía la religión no fue menospreciada por los reyes, en caso de servirle para sus propios intereses era un instrumento con gran talante persuasivo.

Se vio en el capítulo anterior cómo la voluntad de poder está inscrita en la vida misma y todo lo que haga parte de ella no escapa de dicha voluntad. La voluntad de poder se refleja en la preservación y el aumento de sí misma; mantener lo que se es para extenderlo a costa de otros por los medios necesarios que rindan los frutos esperados. Este es el caso de la Corona Castellana, quien utiliza elementos ajenos a sí misma, incorporándolos de tal forma que logra inclinar la balanza a su favor en el deseo de alejarse del sometimiento religioso y consolidar el poder propio. “Forma parte del concepto de lo viviente el que tenga que crecer, el que aumente su fuerza y en consecuencia el que tenga que asimilar fuerzas extrañas” (Nietzsche, 2004, p.192). Es, por lo tanto, este crecimiento lo que permitirá, llegada la época Isabelina, tener las herramientas necesarias para valerse de la religión, en favor de la política y la economía de la Corona (como se verá más adelante) para seguir aumentando más el poder que tenía, deviniendo biopoder en la Conquista de las Indias Occidentales.

Ahora bien, la situación de la Corona Castellana en su relación con la religión Católica generaba, especialmente desde Alfonso X, compromisos que no podían obviarse, con miras a mantener la libertad en el ejercicio del poder que se había obtenido. El rey, al ser el protector de la religión, debía fungir como tal; es decir, estaba obligado a defender los dogmas y creencias religiosas en sus territorios. Su deber era propagar las verdades cristianas a los lugares en donde habitaban los infieles, ya que lo católico debía transformarse en algo realmente universal⁵⁰. Esta es una razón

⁵⁰ Isabel de Castilla y Fernando de Aragón recibieron el título de Reyes Católicos. Después de la reconquista de Granada y la imposición del catolicismo sobre los infieles, Alejandro VI, con la bula *Si Convenit* del 19 de diciembre

fundamental para comprender el deseo ferviente y realmente sincero de la reconquista, lo cual se traducían directamente en intervenciones militares y bélicas guiadas por la cruz.

Las guerras se justificaban por la expansión cristiana. La palabra debía estar acompañada de la acción. El rey tenía un deber político-religioso: luchar contra el infiel. Este ejercicio del poder beneficiaba directamente a la Iglesia cristiana en su deseo de convertir a los alejados del verdadero Dios. No podía un rey que se declaraba cristiano y asumía políticas con tintes teológicos-religiosos, dar la espalda a la religión de cuya fuente bebía, pues no era acorde a lo esperado por la gente, en tanto que el monarca era un representante divino⁵¹. Un ejemplo de lo dicho es Carlos V de quien Thomas afirma que “por encima de todo, él se consideraba protector principal de la cristiandad. En consecuencia, siempre fue un católico devoto, incluso fanático. Escuchaba misa a diario, en ocasiones dos veces, pero no tenía intereses en cuestiones de dogma y con frecuencia discrepaba del Papado...” (2011, p. 40).

Además, para mantener fieles y contentos a los sacerdotes y obispos del reino, la Corona debía otorgar concesiones y privilegios especiales a los dignatarios religiosos. Este orden de ideas es la razón por la que la iglesia católica Castellana sentía más apego y obediencia al rey que al mismo Papa. Las políticas monárquicas permitieron, con beneplácito, la producción de un *modus vivendi* muy bueno para los obispos y sacerdotes en todo el reino. Cuando Alfonso X empezó a exigir parte del dinero recogido por la Iglesia, los diezmos, existió alguna molestia, pero nunca se hizo una queja formal ante el Papa por tal “atropello”; ni siquiera los delegados eclesiásticos se revelaron en contra del rey cuando vieron disminuidos drásticamente sus ingresos monetarios, llegando al punto de estar realmente mal. A final de cuentas, los otorgamientos concedidos a los representantes católicos fueron muy buenos, generándoles una cómoda forma de vivir; tan fue así, como ya se

de 1496, en retribución ante lo logrado, otorga dicho título. Con él, los Reyes se convierten en protectores y conservadores de la religión católica a donde su imperio llegara.

⁵¹ El rey Castellano debía mostrarse sometido a Dios y como protector del cristianismo debía cumplir con tal obligación. Pedro I, hijo legítimo de Alfonso XI, en su reinado, toma medidas muy drásticas políticamente y sanciona cruelmente, casi con saña, a todos sus opositores. Tal acción llevó a que los nobles lo vieran como un tirano no porque hubiera usurpado el poder, sino porque estaba destruyendo el reino. La guerra civil se levantó en contra del rey Pedro I, pero lo que más mella hizo en el imaginario popular fueron las acusaciones de mal cristiano erigidas en su contra. Pasó a ser un tirano enfrentado a Dios. Esto, como afirma Nieto (2006), lo alejaba de la gracia y sacralidad de su investidura real, pues su irreligiosidad había abocado a la pérdida de aquello otorgado por origen divino. Pedro I muere a manos de su hermano Enrique, hijo ilegítimo de Alfonso XI, quien pasa a ser el nuevo rey Castellano por merced divina, interpretando su llegada como un designio del altísimo, es decir por la gracia divina. Entonces, así como se utilizaban incorporaciones conceptuales religiosas para legitimar a un rey, también se las empleaba para deslegitimarlo, como en el caso de Pedro I.

indicó supra, que para la época de Fernando e Isabel, la Iglesia católica Castellana contaba con ingresos muy parecidos a los obtenidos por la misma Corona.

2.2 Las bulas papales, una aclaración necesaria

Cuando los españoles llegaron a las Indias occidentales había un poder circulando en Castilla, resultado de estrategias forjadas desde la baja edad media Castellana, lo cual le permitía actuar y moverse en una determinada dirección. El argumento del que escribe la tesis es que este poder devendrá biopoder en la conquista de las Indias occidentales, poder sobre la vida que intentará conservarse y aumentarse desde estrategias bien definidas. El “descubrimiento” de unas islas desconocidas hasta finales del siglo XV, hace salir de sus márgenes territoriales al poder en cuestión, buscando instalarse allende. Tal poder, en su deseo expansivo, va a tomar las herramientas, técnicas y métodos usados en el reino de Castilla y los trasladará a lo conocido después como el “nuevo mundo”. Entonces, porque existía un poder específico allá, prontamente los españoles aparecen como los dueños y señores de lo descubierto y por descubrir. La cuestionante que resulta es, ¿cuál es el biopoder al que se hace referencia? Se debe ir paso a paso para lograr dar respuesta a la pregunta planteada.

Agamben (2006) muestra cómo excluir incluyendo es una de las estrategias usadas por el poder para afianzar sus propios mecanismos de permanencia. Como se vio en líneas supra, el *Homo sacer* era la figura del derecho romano en la que la exclusión incluida se patentizaba en un hombre insacristificable, pero a quien cualquiera podía dar muerte sin que fuese acusado de asesinato, “una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión” (Agamben, 2006, p.19). Esta estrategia de excluir incluyendo fue usada por la Corona Castellana en su relación con la Iglesia y, como se verá en el siguiente capítulo, la aplicará nuevamente con aquellos a quienes denominará “indios-bárbaros”.

Ahora bien, se expuso en líneas anteriores cómo la Corona Castellana incorporó en sus lineamientos políticos, conceptos, ritos, símbolos, imágenes, representaciones, e ideas de la religión cristiana, lo cual buscaba apartarse del dominio que la iglesia católica quería ejercer sobre los reyes. Los monarcas Castellanos se alejaron del poder religioso eclesiástico, usando ese mismo poder en su beneficio. Lo que excluían lo incluían con miras a forjar su poder. Dentro de la política

Castellana, la religión Católica era parte importante en sus proyectos, era lo incluido excluido. Pero, ¿acaso no se obtuvieron las “nuevas islas occidentales” por una concesión Papal, lo cual demuestra que, para la época de los Reyes Católicos, la Iglesia católica tenía más poder que los monarcas Castellanos? En este apartado se mostrará que las concesiones Papales no fueron más que una jugada política bien orquestada por Isabel y Fernando para afianzar aún más el poder que la Corona había cimentado.

En 1492, Colón llega al sitio en donde habitaban “los indios”, tomando posesión de los lugares a los que arribó. Al año siguiente, el Papa expide la bula *Inter Caetera* del 2 de mayo, concediendo el territorio hallado y lo por conquistar a los Reyes Católicos, con lo cual estos pasaban a ser los dueños legítimos de las tierras encontradas. Ahora bien, en dicha bula se expresa una concesión, por lo que al parecer es el Papa quien dona las tierras y no los reyes quienes las obtienen para sí por sus propios medios; por lo tanto, no se sabe si todo lo realizado desde Alfonso X había caído en saco roto. Es decir, ¿la religión católica tenía, para la época isabelina, el poder para someter a la Corona Castellana y conceder tierras?

Con la donación realizada por el Pontífice, los recién llegados, legalmente, eran propietarios de las regiones ocupadas. Los habitantes naturales, por otra parte, no sabían que por “mandato divino” pertenecían a otro señor más allá del propio y natural. Ahora bien, ¿qué avala la propiedad de los españoles sobre algo que apenas están explorando? La donación realizada por el papado a los reyes de Castilla, que servía como fundamento a estos para mostrar que lo apropiado estaba bien visto por Dios.

Y para que -dotados con la liberalidad de la gracia apostólica- asumáis más libre y audazmente una actividad tan importante, por propia decisión no por instancia vuestra ni de ningún otro en favor vuestro, sino por nuestra mera liberalidad y con pleno conocimiento y haciendo uso de la plenitud de la potestad apostólica y ***con la autoridad de Dios omnipotente que detentamos en la tierra y que fue concedida al bienaventurado Pedro y como Vicario de JesuCristo, a tenor de las presentes, os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros***

*enviados y las que se encontrasen en el futuro*⁵² y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano, junto con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, con todos sus derechos, jurisdicciones correspondientes y con todas sus pertenencias; y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores os investimos con ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de las mismas con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción.

Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano. Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destineis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis, a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad (Bula *Inter Caetera* del 3 de mayo).

En la bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493⁵³, el Papa Alejandro VI hace una donación perpetua a los reyes Católicos, concediendo lo encontrado y lo por hallar en las tierras ocupadas. Si se lee la cita anterior a simple vista el fundamento de dicha concesión es el poder que Dios entregó a Pedro, *Vicarius Cristhi* en la tierra, y sus sucesores. Ahora bien, si este poder no tuviera una base e historia que las fundamente, jurídicamente dicho documento no hubiera tenido ningún valor. ¿Por qué una bula Papal convertía a los Reyes Católicos en dueños y Señores de las islas encontradas al occidente? La respuesta a esta interrogante obliga un excursus necesario para una mejor comprensión de lo que vendrá.

El emperador León III de Bizancio, en su gran reforma, quiso eliminar la veneración a todos los iconos de la iglesia⁵⁴ y para lograrlo formuló algunos decretos y depuso al patriarca Germán (Amon, 1997, p.342). Este se presentó ante el Papa Gregorio II, indicando lo que acaecía en el

⁵² Las negrillas son del autor de esta investigación.

⁵³ Para no entrar en equívocos, hay que aclarar que existen dos bulas emitidas por Alejandro VI con el mismo nombre, por lo que la manera de diferenciarlas es dando las fechas de su promulgación.

⁵⁴ Es lo que se conoce como la controversia iconoclasta.

imperio Bizantino. El pontífice alarmado por la injerencia del emperador en asuntos religiosos⁵⁵ lo amonestó y amenazó con unir el mundo occidental e invadir a oriente. Al ver que León III hacía caso omiso a sus palabras, el Papa pidió ayuda al Rey de los Francos, Carlos Martel, para que se uniera a su causa y así darle una lección ejemplar al emperador Bizantino. Gregorio murió sin lograr nada al respecto, pues Martel, por cuestiones de orden estrictamente político, no colaboró al Pontífice en su empresa.

La cuestión se va a aclarar cuando ya no estén ni Gregorio II ni Carlos Martel. Al Papa en cuestión lo sucedió Zacarías I y a Martel, Pipino II. Este hereda la regencia de los francos, es decir, usurpa el poder, por lo que le urgía ser reconocido para ostentar la corona real. ¿Cómo lograrlo? Aquí entra en juego la relación de dos poderes que conformarán el biopoder para la época Isabelina. Pipino necesitaba la investidura real y el Papa precisaba un favor, un ejército que le ayudara a consolidar su poder; el trato está a la vuelta de la esquina.

Zacarías I envía al futuro San Bonifacio para que unja como monarca a Pipino I, quien tomó el nombre de *Patricius Romanorum* (protector romano). La ceremonia se celebró con toda la parafernalia litúrgica necesaria, consagrando un nuevo Rey; solo había que arreglar un pequeño inconveniente: ¿quién le había dado la autoridad al Papa para ungir monarcas? Entonces, previendo lo que pudiera suceder al respecto de la unción a Pipino II, Zacarías I envió con su comisionado un documento antiguo (del siglo IV d.C.) en el que se fundamentaba el acto realizado: la donación Constantina.

La donación mostraba que siglos atrás el Papa Silvestre I había asistido al lecho de enfermedad del emperador Constantino, el Grande, y por intervención suya ante Dios logró curar la lepra que padecía el Magno. Este emperador, quien ya era cristiano, al experimentar en su persona el milagro y poder del Altísimo, en sentido de agradecimiento, nombró al pontífice como jefe de todos los sacerdotes Romanos y además (y es el punto que más hay que tener en cuenta), renuncia a su título imperial, otorgándosele al Pontífice Silvestre I⁵⁶.

⁵⁵ Se debe tener en cuenta que las imágenes eran mucho más que decoración en las Iglesias. Entre otras cosas, estaban para patentizar la salvación que se podía obtener por medio de la Iglesia.

⁵⁶ Siguiendo a J.P. Kirsch (Como se citó en Feher, 2012, p.68), la donación Constantina se dividía en dos partes: en la primera, el emperador cuenta cómo Silvestre I lo instruyó en la fe cristiana hasta llevarlo a la altísima dignidad del bautismo, terminando con la curación del emperador de la Lepra (milagro realizado por Dios, tomando como mediador al pontífice). En la segunda parte, se relata cómo Constantino concede a Silvestre una serie de regalos y atribuciones que antes no tenía.

El emperador deja de serlo, hay uno nuevo. El Papa concentra el poder religioso y el poder terrenal, no hay nadie más importante que él; pero, ocurre una inversión que justificará lo hecho por Zacarías I y siglos después por Alejandro VI.

El sumo pontífice por afecto al ex emperador, ahora que tiene el poder sobre todo y puede hacer lo que quiera, restituye a Constantino su título y corona Imperial. El emperador vuelve a su cargo ya no por virtud de sus guerras y triunfos, sino por una concesión Papal. Es el obispo romano quien ostenta el poder de ungir monarcas, deponerlos y tomar decisiones como repartos, concesiones o formas de administrar los reinos cristianos. Entonces, las donaciones y licencias eran realizadas por el Santo Padre, ya que solo él tenía el poder para dar y quitar.

Pipino II es ungido rey y cumple con lo convenido, invade Italia, expulsa a los Lombardos y entrega la ciudad de Ravena al Pontífice. La donación Constantina marcaba un camino que mostraba su valía, rendía frutos, direccionando la idea de sobreponer el poder religioso eclesiástico al poder temporal. Ahora bien, como dice Cadena, solo había un problema diminuto, “el documento era más falso que una moneda de cartón”⁵⁷ (2011, p. 4).

Sin importar que la donación Constantina fuese una total farsa sirvió para marcar un camino que se gestaba en la historia europea cristiana: la unión entre lo religioso y lo político. En la edad media y gran parte del renacimiento no habrá forma de diferenciar estos dos elementos claramente. Lo político es religioso y a la religión le incumbe lo político. Los reyes buscarán influir en la religión nacional, atribuyéndose la designaciones sacerdotales y episcopales⁵⁸, las reformas al interior de su iglesia o la exigencia de una parte de las rentas eclesiásticas; y la religión, por una parte, buscará imponerse a lo temporal y, por otra parte, usará la expansión territorial emprendida por los monarcas para propagar la religión universalmente o en algunos casos, como el del Cardenal

⁵⁷ Para una lectura pormenorizada de la falsedad de la donación Constantina ver: <http://misteriosaldescubierto.wordpress.com/2010/05/09/ladonacion-de-constantino/>

⁵⁸ “Juan II obtuvo de Martín V el reconocimiento de que las elecciones episcopales realizadas por los cabildos catedralicios deberían tener en cuenta las preferencias del monarca, considerando que esta práctica ya constituía una costumbre antigua que no debía ser modificada. Enrique IV consiguió de Calixto III la confirmación de este mismo privilegio, a la vez que el pontífice se comprometió a conferir la dignidad episcopal a todo pretendiente indicado por el rey, siendo esto ratificado más tarde por Pío II. Los Reyes Católicos obtendrían el derecho de nominación para las más elevadas dignidades de las iglesias y monasterios pertenecientes al patronato real, derecho que Inocencio VIII haría extensivo al reino de Granada y las Canarias, Julio II lo aplicaría también a América y Adriano VI, en 1523, a todo el territorio peninsular” (Nieto, 1991, p. 13).

Cisneros⁵⁹, para conducir un imperio provisionalmente. Hay una relación entre poderes que se encuentran.

Con este excursus, se puede entender por qué es el Papa quien dona las islas de occidente a los monarcas españoles; pero, no se resuelve la pregunta planteada supra, ¿la religión Católica en su institución, la iglesia, tenía el poder sobre la Corona Española para imponer y dar concesiones? La respuesta es no, no la tenía.

La Corona Castellana, tras trabajar por un poder que incluía la religión, había logrado incorporar-excluyendo el poder religioso cristiano, con su centro en Roma, al vincular para sí elementos y conceptos propiamente religiosos. El rey, al ser *Vicarius Cristhi*, había obtenido su poder directamente de Dios y no por alguna concesión Papal. La iglesia castellana no era ajena a la Corona, estaba supeditada a esta y gracias a ello había conseguido grandes beneficios. El biopoder que va a llegar a lo que se conocerá como las Indias Occidentales, ya estaba formado en la época en que Isabel y Fernando cruzan sus caminos.

La donación realizada por el Pontífice, Alejandro VI, a los Reyes Católicos no fue en todas sus dimensiones una concesión. El Papa, para finales del siglo XV, realmente no tenía el poder para conceder de facto casi nada. La bula *Inter Caetera* fue expedida a petición expresa de Isabel y Fernando, quienes al ver que se les avecinaba un problema con el Rey Portugués se adelantaron a hacer la petición para la donación de las tierras halladas. Sin dicho requerimiento, el Papa no hubiera concedido nada porque estas letras Papales se expedían a pedido expreso de príncipes o monarcas. Se debe tener en cuenta que los reyes Católicos habían ganado Granada para la cristiandad, expulsando a los Sarracenos, y no devolver un favor por parte del pontificado hubiera sido mal visto por la Corona Castellana, quien había obtenido lo que guerras, muertes y reyes antecesores no lograron.

En realidad, con o sin bula, los Reyes Católicos ya eran dueños de los territorios hallados por Colón. Ellos no veían la donación como un documento *sine qua non* para tomar posesión y eso por varias razones: el poder regio había logrado gran independencia del poder espiritual ejercido por

⁵⁹ Francisco Jiménez de Cisneros fue confesor de la reina Isabel la Católica, provincial de la orden franciscana en Castilla y arzobispo de Toledo. Gobernó la Corona de Castilla cuando Juana (hija de Isabel y Fernando) cayó en la locura y, en una segunda ocasión, tiempo después, cuando inesperadamente muere Felipe el Hermoso y se esperaba la llegada de Carlos V.

la iglesia católica tras siglos de incorporar los elementos de dicho poder al propio, pero, principalmente, porque para la época en cuestión, por derecho, descubrir y ocupar una tierra ya era, para un rey o príncipe cristiano, razón suficiente para tomarla como propia.

...era costumbre de la época que si un navegante al final de su travesía arribaba a unas islas o tierras continentales y tomaba posesión de ellas en nombre de quien lo envió a tales exploraciones, este hecho era considerado en este periodo de la historia como un verdadero título, de tal suerte que los demás debían respetarlo, más aún si tomaba posesión real de dichas tierras o islas (Ortega, 1945, p. 65. Como se citó en Bejarano, 2015, p. 235).

Entonces, si la bula⁶⁰ no era necesaria, ¿por qué la pidieron los reyes Católicos? ¿No era esto una muestra de inferioridad ante el poder espiritual eclesiástico? La bula se pidió porque siguiendo una tradición medieval que usaban Castellanos y Portugueses, aunque no creyeran en ella en la realidad, el Papa era quien concedía los territorios, lo cual era muy conveniente porque políticamente servía para anticiparse a los de Portugal, quienes harían lo mismo, al pretender acreditar para sí la posesión de las tierras encontradas. La bula era un documento que confirmaba la petición realizada por uno o varios monarcas, no una concesión expresa emanada del poder del Papa, pues en la realidad este mostraba sus últimos estertores frente a Castilla a finales del siglo

⁶⁰ “*Bulla* es una voz de origen latino que entre los antiguos romanos tenía como significado primario el de burbuja que flota en el agua, y por analogía pasó luego a significar todo objeto artificial redondeado e hinchado de tamaño relativamente pequeño... En la antigua Roma la *bullula* fue un objeto específico, un adorno con connotaciones mágicas que solían llevar los jóvenes nobles durante su infancia... En un principio el uso de la *bullula* estaba restringido a los jóvenes patricios, y en especial a aquellos cuyos padres hubieran desempeñado magistraturas curules, pero después de la segunda guerra púnica (218-201 a.C.), se concedió el derecho de usarla a todos los niños nacidos ingenuos (libres)... poco a poco se convirtió, no sólo en un símbolo externo de la niñez, sino también en un verdadero amuleto, con virtud especial contra los hechizos y otros males que pudieran causarles a sus portadores las maldiciones y las envidias ajenas” (De Francisco, 2012, pp. 171, 172, 173. En: https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-2012_separata%20francisco_FALTA%20DEPOSITO%20LEGAL.pdf. Consultado: 13/06/2022). A partir del siglo VI d.C., en Bizancio, los sellos de plomo con el que se marcaban los documentos pasaron a llamarse *bullula* y esta idea fue copiada por los jerarcas de la Iglesia Católica, quienes para mostrar la autenticidad de sus documentos, los marcaban con un sello propio. A partir del siglo XIII, en el papado, la *bullula* dejó de ser el sello y pasó a ser el archivo sobre el que se colocaba el sello del papa y desde el siglo XV fue el documento legal con el que el pontífice concedía una petición realizada con anterioridad por algún rey, realizaba una donación, dirimía algún problema político o económico entre estados cristianos, o explicaba alguna cuestión sobre la fe. Para un acercamiento a los diferentes tipos de bulas, en la Iglesia Católica, y sus fines, ver el Diccionario de Ciencias Eclesiásticas de Niceto Alonso y Juan Pérez (1885). <https://ia601803.us.archive.org/7/items/narraciones-d-ela-eternidad-pe.-niceto-alonso-perujo/Diccionario%20de%20Ciencias%20Eclesiasticas%20-%20Niceto%20Perujo%20-%20Juan%20Perez%20-%20Angulo%20-%205BTomo%20-%205D.pdf>

XV. En este caso, los reyes Castellanos se adelantaron a sus vecinos, quienes seguramente harían también la petición de concesión.

La bula *Inter Caetera* del 3 de mayo, sí quiere mostrar el poder espiritual⁶¹ de la Iglesia sobre los reyes cristianos y por eso afirma:

“y con la autoridad de Dios omnipotente que detentamos en la tierra y que fue concedida al bienaventurado Pedro y como Vicario de JesuCristo, a tenor de las presentes, **os donamos concedemos y asignamos perpetuamente**, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas...”

Ahora bien, una cosa es querer mostrar poder sobre los monarcas Castellanos y otra muy distinta que en realidad lo tuviera el papado. Días después de expedida la letra Papal en cuestión, el 28 de mayo de 1493, se despacharon los Títulos y privilegios acordados a Colón por los Reyes Católicos; en ellos no se hace mención ni al poder del Papa ni a la bula *Inter Caetera* y menos a la concesión del poder religioso sobre la Corona Española.

É a los santos dijeron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia, é dar a cada uno su derecho, é por ende le llamaron corazón é alma del pueblo é

⁶¹ La iglesia no había abandonado el deseo de someter lo terrenal político a lo espiritual. Cada vez que podía trataba de recordar que el poder dado por Dios pertenecía al Papa como vicario de Cristo en la tierra, pero realmente esto ya no hacía mayor efecto en los príncipes y reyes. Antes del periodo que ocupa esta investigación, Bonifacio VIII con la bula *Unam Sancta* había realizado el último gran intento de someter a sus órdenes lo terrenal. En esta Letra Papal, Bonifacio VIII afirmaba que el poder espiritual antecedía al de los monarcas y por eso era más digno y fuerte, razón por la que todos los cristianos, si realmente querían la salvación, debían someterse plenamente a la voluntad del Papa. “...Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal...Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: *El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado* [I Cor. 2,15]. Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al mismo Pedro: *Cuanto ligares etc.* [Mt. 16,19]. *Quienquiera*, pues, *resista* a este poder así ordenado por Dios, *a la ordenación de Dios resiste* [Rom. 13,2], a no ser que, como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que "en los principios", sin *en el principio creó Dios el cielo y la tierra* [Gn. 1,1]. **Ahora bien, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que someterse al Romano Pontífice es de toda necesidad para la salvación de toda humana criatura.»** (En: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Bonifacio_VIII-Unam_Sanctam.html).

asi como el alma está en el corazón del home, é por él vive el cuerpo y se mantiene, así en el rey esta la justicia que es vida é mantenimiento del pueblo de su señorío...É naturalmente dijeron los sabios que los reyes son cabeza del reyno, porque como de la cabeza nacen los sentidos, porque se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, que é señor y cabeza de todos los del reyno, se deben mandar é guiar é lo obedecer, etc.

...Don Fernando é Doña Isabel, por la gracia de Dios, rey e reina de Castilla, de Leon, de Aragon...: por quanto vos D. Cristobal Colón vades por nuestro mandado á descubrir é ganar con ciertas justas muestras, é con nuestras gentes, ciertas islas é tierra firme en la mar oceana, é se espera que con la ayuda de Dios se descubriran é ganarán algunas de las dichas é tierras firmes en la dicha mar oceana, por vuestra mano é industria, é asi es cosa justa é razonable que os poneis al dicho peligro por nuestro servicio, séades de ello remunerado (Como se citó en Calvo, 1869, pp.1492-1493).

En este convenio entre los Reyes Católicos y Colón, los monarcas se develan como Vicarios de Cristo en la tierra, dando por sentado que el poder deviene de ellos mismos por un otorgamiento divino; no existe intervención Papal alguna. Se ejerce el poder que ya tienen tras construir por siglos el derecho monárquico divino; el orden religioso ya está en las entrañas mismas del poder regio y no se cederá ante tal logro. Son los reyes Castellanos los que, en gran medida, mueven a conveniencia los hilos de la religión en Castilla (aunque obviamente con algunas resistencias) y no al revés, y esto porque la Corona Castellana asumió la religión como un componente propio y necesario.

Es más, la donación Papal se produjo tan a requerimiento, y poco influía como un documento arbitral, que para después de haber sido expedidas las bulas *Inter Caetera* del 3 y 4 de mayo, el conflicto entre Portugal y Castilla, por las tierras encontradas, no había sido zanjado. Esto devela que dichas letras Papales no pasaban más allá de un valor formal. Años atrás, Portugal había pactado con Castilla, en el Tratado de Alcaçobas, diversas capitulaciones en las que el primero cedía a Castilla las islas Canarias y, a cambio, se quedaba con la navegación exclusiva al sur, acordando que todo lo por descubrir en esa ruta pertenecía a Portugal.

Cuando Colón halla unas nuevas islas, la reina Isabel, quien había firmado el acuerdo referido en 1478, sabía el problema que vendría por la reclamación que haría el monarca Portugués ante tal

ocupación, pues, según lo convenido, le pertenecería el hallazgo a su primo Joao y no a ella. Por este motivo, su primera jugada política fue pedir la bula ante el Papa, en la cual se nombraba a los reyes Católicos dueños de lo conquistado y por conquistar. Ahora bien, por los acontecimientos recientes de la reconquista, y la afinidad entre Alejandro VI y Fernando V, tal pedido fue concedido inmediatamente. Con esta jugada estratégica, los portugueses no se les anticiparían, ya que estos también recurrían con frecuencia a esa vieja práctica con la cual habían obtenido muchos beneficios desde siglos atrás.

No obstante, la bula no mejoró la relación entre Portugal y Castilla, pues el rey Portugués quería en justicia parte de lo encontrado. Las dos Coronas tuvieron que buscar la salida al problema de manera directa para no ir a una guerra que los Castellanos estaban dispuestos a asumir en caso de no llegar a ningún acuerdo.

Sin intervención, mediación o concesión alguna del Papa, los monarcas en conflicto, en Tordesillas, convinieron trazar una línea de polo a polo a trescientas setenta leguas de las islas cabo verde, dividiendo las Indias en Occidentales y Orientales, las primeras para Castilla y las segundas para Portugal. Una vez que arribaron a un solución satisfactoria, ambas partes enviaron encargados para que el Papa corroborara, ratificara, sellara lo ya acordado sin mediación o imposición suya. Al fin y al cabo, el Papa con las bulas confirmaba lo que ya se había pactado con anterioridad o cedía ante una petición por conveniencia.

Siendo las bulas documentos de valor formal, según hemos visto, no podían ser una donación jurídica con plena validez, de suerte que los reyes de España vieran en ella la fuente indispensable de sus derechos sobre las Indias. Sin embargo, la segunda bula de donación se ajustó a los términos propios del acto jurídico de donar, incluso declarando, contra la verdad histórica, que nacía de la voluntad del Papa, sin gestión alguna de los reyes de Castilla, cláusula encaminada a satisfacer el requisito jurídico de liberta de voluntad del donante. Una vez emitida la bula, los autores españoles la usaron como uno de los títulos más importantes (Zavala, 1971, p. 40).

Ahora bien, es cierto que las bulas Papales fueron usadas a diestra y siniestra por los españoles como justo título en la conquista. Este proceder no era un hecho raro o algo poco usual; como había de esperarse, era común en los usos de la Corona Castellana utilizar a conveniencia la religión como estrategia para la manipulación política y social. Claro que mostrarían la donación

Papal como documento que les otorgaba ser dueños y señores de las tierras descubiertas y por descubrir, no obstante, con o sin ella el plan dominador emprendido era irrefrenable, así como comenta Jiménez:

Nuestra tesis es que las Bulas Alejandrinas fueron pedidas como mero expediente pragmático para oponerse, ante todo, a las pretensiones portuguesas fundadas en privilegios pontificiales... aunque posteriormente sirvieran de base a los historiadores para sus apologías, a de las Casas para su polémica, a Vitoria para su teoría internacionalista, y a /Juan de/ Ovando para su genial construcción jurídica, exagerada por Solorzano y lastimosamente desviada por su epígonos (Jiménez, 1944, pp. 14, como se citó en Szászdi, 2008, p. 339).

2.3 Biopoder en la conquista de las Indias Occidentales

Hasta aquí se han sentado las bases para comprender el surgimiento del biopoder que se está indagando. Se mostró cómo la Corona asumió para sí elementos, conceptos, ritos de la religión Católica a través de una inclusión que excluía. Además, se presentó el poder de la monarquía Castellana asumiendo un rol protagónico en relación a la religión Católica, lo que consolidó su poder frente a esta. Ahora, en lo que queda del capítulo, se afrontará el poder sobre la vida específico que llegó con la conquista española.

El biopoder se entiende en esta investigación como la inclusión de la vida en el poder⁶², el cual la constriñe, refuerza, crea y re-crea. En tanto vida incluida por el poder hay que aclarar que no es cualquier tipo o manifestación de esta. El biopoder es separación que crea un afuera y un adentro. El poder asume la vida; aquella que tiene la capacidad de pensar, razonar, conocer e ir más allá de lo solamente biológico: el humano. Ya hay un adentro, los humanos (los que cumplen con tal carácter) son los que se incluyen en la trama del biopoder. Esta vida razonada, social, política sobre la que recae el poder saca, expulsa, demarca lo que no lo es, crea el afuera: la *zoé*.

Aquí hay que retomar lo que se dijo en el primer capítulo en lo expuesto sobre Aristóteles y hacer una aclaración. No se afirma que los griegos hicieran la división clara y tajante entre “*bíos*” y

⁶² Tener en cuenta lo dicho en las páginas 11 y 12 de este texto, en relación a la comprensión del “biopoder” y lo que se busca en este trabajo.

“zoé”⁶³, ubicando en la primera exclusivamente a los humanos por llegar al más alto grado de política (la contemplación según Aristóteles), y al otro lado todo aquello que al no ser humano, y tener vida, vivía solo bajo los parámetros de la animalidad. Aunque en Aristóteles se puede interpretar dicha discriminación, esta no siempre es diáfana⁶⁴.

Explicado lo anterior, se afirma que la diferencia entre “bíos” y “zoé” sí fue usada por pensadores desde la antigüedad como distinción y quedó como un constructo diferenciador entre lo humano y lo no humano con vida. Zoé es un invento, una artificialidad con la que se ha creado una línea imaginaria en la que unos se han puesto por encima ubicándose en lo humano, trasladando a otros por debajo de la misma en lo no humano (esclavos, siervos, bárbaros, salvajes, indios etc.).

La vida (bíos) se distingue de la vida (zoé). La vida (bíos) se asigna a los animales que poseen lógos, esto es, solo a los hombres. La vida (zoé) a los hombres y a los animales que carecen de lógos. De allí que Aristóteles definió la vida (bíos) de este modo: la vida (bíos) es la vida (zoé) con lógos. Por ello asignar la vida (bíos) a las bestias es hablar sin sentido. (Ammonius, 1966. Como se citó en Castro, 2011, p.18)

Ahora bien, como se ha mencionado, el concepto “bíos” es usado desde la antigüedad griega, haciendo referencia a la vida. En este trabajo en cuanto “bíos” se une al poder, sí se demarca una delimitación comprensiva. Biopoder no es el poder sobre todo lo viviente, es el que recae en los humanos, por lo que el concepto en cuestión, que se propone como hipótesis en este trabajo, puede ser usado para la comprensión de elementos atingentes a la vida humana que han sido conducidos por el poder. En consecuencia, delimitar una fecha de nacimiento a la comprensión del poder sobre la vida es muy relativo y magro, surgiendo preguntas como, ¿cuándo el poder toma a cargo la vida?, ¿hay una data exacta en la que se pueda puntualizar dicho suceso? O ¿existen múltiples forma de biopoder que se han gestado en el mundo en tiempos y contextos diferentes?

⁶³ Remito a los pies de página 22 y 27 de este trabajo, en donde presento, someramente, la no diferenciación taxativa entre bíos y zoé en el pensamiento de Aristóteles.

⁶⁴ En la metafísica libro Δ, 1072 β, 28, Aristóteles afirma: Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίον ἄριστον... (Decimos ahora que Dios es vida -viviente- eterna y excelente...). En este fragmento se puede ver que el estagirita para hablar de la vida del Dios usa zoé y no bíos, lo que lleva a que se pueda pensar que la diferencia entre estos dos conceptos no es tan garantizada como afirma Derrida (2010, p.369). Ahora bien, Agamben (2006) sale al paso de esta cita para afirmar que en el fondo lo que el discípulo de Platón muestra es el hecho nada banal de que Dios vive, es un viviente, por lo que el uso de zoé se hace necesario. Ahora bien, el Dios aristotélico más allá de ser un ser viviente, es la causa primera, ser pensante (pensamiento del pensamiento), causa primero de todo.

Como ya se presentó supra, cuando Foucault (2008) afirma que el biopoder surge en el siglo XVII, presenta una comprensión de la manifestación del biopoder, en lo que este autor denominó la época clásica. Ahora bien, esta no ha sido la única línea de interpretación en cuanto al biopoder, pues otros autores, desde un enfoque diferente, lo sitúan en otras épocas. Y a esta última idea se inscribe el autor de esta tesis, para quien el biopoder, va más allá del periodo propuesto por el filósofo francés en cuestión.

Lo que el autor de esta tesis quiere mostrar, y arriesga como propuesta, es que el concepto biopoder es muy amplio al circunscribirse a la toma del poder sobre la vida, pues no hay poder que deje de lado la vida, siempre la incluye en el deseo de someterla, crearla, recrearla, constreñirla o potenciarla. Ahora bien, como se dijo antes⁶⁵, entender así el biopoder no es decir mucho, por lo que lo importante es buscar las formas cómo este se ha desplegado en momentos históricos concretos, para mostrar su comportamiento y consecuencias. Esto conlleva a que se puede estudiar, y es a lo que me arriesgo en esta tesis, la existencia de un poder sobre la vida devenido con los españoles a las Indias Occidentales, el cual luchaba por asentarse, imponerse, conservarse y aumentarse. Este biopoder buscó, en la Conquista, incluir en sus esquemas, tácticas y métodos, la vida de las personas “bautizadas” como “indios”.

Pero, ¿cuál es ese biopoder que llega con los españoles en la conquista de las Indias occidentales? Tal biopoder es la *Anakokrateia*. Este concepto, tomando a Deleuze (1997), surge a partir de un problema específico (comprender cuál es el tipo de biopoder impuesto en la conquista Castellana), y permitirá entender la manera como tomó el poder la vida aquende.

La primera pregunta a responder es, ¿de dónde viene el concepto *Anakokrateia*? Para contestar a dicha interrogante es necesario abordar el concepto “rey” con mayor puntualización, pues devela una manera de entender el poder en la conquista española (periodo histórico en el que se inscribe esta investigación).

En latín se designaba al rey con la palabra *rex*. Para Benveniste (1983) es muy curioso que tal vocablo se usara a los extremos del mundo indoeuropeo⁶⁶, estando ausente en la parte central, lo

⁶⁵ Ver páginas 11 y 12 de este texto.

⁶⁶ Siguiendo a Benveniste (1989), la palabra *rex* se encuentra en latín, sanscrito y celta, pero no hay tal vocablo o su concepto en griego o germánico. Es más, en griego no hay una palabra con la que se pueda comprender lo que el concepto *rex* implica.

cual tiene una explicación para el autor en cuestión. El centro no se apropió de esta palabra porque evolucionó a nuevas formas de comprender el poder, la religión y el derecho, las cuales no eran compatibles con lo que el concepto *rex* encerraba. Por otro lado, los extremos indoeuropeos sí usaron tal concepto en razón a la visión fuerte y conservadora de la tradición formada en tales lugares, manteniendo una estructura social que no variaba mucho como sí lo hacía el centro indoeuropeo. Esto se evidencia porque los extremos indoeuropeos siguieron con familias tradicionales, las cuales constituían poderosos colectivos religiosos sacerdotales, destinados a retener las tradiciones religiosas y sagradas con mucho rigor.

Desde lo visto, el *rex* indoeuropeo no es un rey al estilo de los monarcas españoles, no en su manera de ser ni, mucho menos, en sus ambiciones. *Rex* no es un soberano con un territorio demarcado, pretendiendo obtener mayores terrenos para su legado. Es decir, el *rex* no se apuntala con el ejercicio de un poder político-territorial, no quiere ejercitar el mando político; lo suyo es erigir, mostrar, demarcar las reglas que son necesarias para vivir en lo sagrado conforme a la religión. La finalidad del *rex* tiene una vertiente religiosa muy fuerte, pues su deseo es la observancia de lo sagrado en sus ritos, para que las personas no caigan en lo profano.

En *rex* hay que ver menos al soberano que a aquel que traza la línea, la vía a seguir, que encarna al mismo tiempo lo que es recto...El *rex* indoeuropeo es mucho más religioso que político. Su misión no es mandar, ejercer un poder, sino fijar unas reglas, determinar lo que es “recto” en sentido propio. De suerte que el *rex*, así definido se emparenta más con un sacerdote que con un soberano...Esta noción estaba unida a la existencia de los grandes colegios de sacerdotes que tenían por función perpetuar la observancia de los ritos (Benveniste, 1983, p. 246).

Los monarcas españoles, para cuando se emprende la conquista Castellana, no funcionaban bajo la idea de pertenecer a un colectivo sacerdotal; no querían demarcar solamente el horizonte sagrado religioso, su deseo se cifraba, por sobre todo, en el ejercicio del poder, guiando a los habitantes en sus territorios y expandiéndolos más allá sus fronteras. Aunque la religión es muy importante para los Reyes Católicos y sus descendientes, esta se conjuga con el poder y dominio político, el cual les abocaba a expulsar a los infieles (la toma de Granada), pero con fines político-económicos. El rey castellano, por consiguiente, no es un *rex*. La comprensión que se deriva del actuar y pensar

del monarca español no se ajusta a lo esencial en un *rex*. Por lo tanto, se debe pasar a otra acepción, la de “*Basileo*”.

Benveniste (1989) devela que en la antigua Grecia podían existir varios *Basilei* en un mismo lugar, lo cual no era nada extraño para la época Homérica como se puede corroborar en la Odisea en donde Alcino afirma: - “Escuchen comandante y jefes de los Feacios: me parece que el huésped es un hombre muy sensato. Hagámosle hospitalarias atenciones tal y como debe ser. Son doce los ilustres reyes que gobiernan este pueblo y yo soy el décimo tercero” (Iliada 8, 390).

Entonces, ¿si hay trece reyes entre los Feacios eso quiere decir que el poder se lo comparten entre todos, existiendo una especie de monarquía rotativa? No, no es así. Un *Basileo* no es un monarca, un soberano, alguien en quien recae todo el poder. Muchos hombres en la Grecia Homérica recibían la categoría de βασιλεύς (*Basileús*), pues tal honor era un título tradicional ostentado por personas que dirigían algunos γένος (genos) (hombres con una filiación por parentesco).

βασιλεύς (*Basileús*) no correspondía a la comprensión de un soberano, monarca absoluto, dueño de un territorio con total exclusividad. Sí es una persona importante porque ejercía un cierto poder religioso y político en su comunidad local, con la cual estaba unido por vínculos familiares. “*Basileo*” era una persona que cumplía, por lo general, con el calendario religioso; estaba al frente de los sacrificios y las guerras. En el ágora ostentaba el “*Skeptrón*” y lo cedía a sus iguales para escuchar las diferentes ideas sobre alguna causa en común. Siguiendo a Benveniste, “parece que el basileús es solamente un jefe local, un notable, en modo alguno un rey. No parece investido de ninguna autoridad política” (1989, p. 253).

Si se encuentran mencionados en los poemas homéricos una gran cantidad de *Basileús*, ejerciendo funciones de jefes religiosos y políticos en comunidades locales autónomas pero unidas a través del vínculo cultural. Es en forma indiscutible el ministro del culto dotado de prerrogativas religiosas debiendo hacer respetar por sobre todas las cosas el calendario religioso teniendo en sus manos la enorme responsabilidad de decidir para aplacar la ira de un dios la realización de un sacrificio. Ejerce la justicia, este derecho lo tiene por el mero hecho de portar el cetro; guía al ejército en el campo de batalla, siendo el la máxima autoridad en este ámbito ostentando el poder decisorio de la vida o la muerte de quien desobedezca sus órdenes. Y relacionado con la religiosidad tiene en sus manos aplicar la

hospitalidad, esto es, proteger al extranjero que se encuentra de paso dentro de su comunidad, considerándoselo “bajo la protección de Zeus” (Gallo, 2013, pp. 16-17).

El concepto βασιλεύς (*Basileús*) no es atingente a la visión que circulaba en Castilla sobre el poder. En España, el rey no se circunscribía a dar órdenes en lo concerniente a lo religioso y político en el seno de la propia parentela, mucho menos era quien encabezaba la guerra por ser quien dirigía un genos. La forma de poder que encierra Castilla a finales del siglo XV no es el de un *Basileús* entre otros *Basileis*.

Hasta aquí se mostraron los conceptos *Rex* y *Basileús* como no relacionados al poder existente en la Corona Castellana. En consecuencia, queda por analizar el sentido de poder que encierra el concepto ἀνάξ (*Ánax*).

En griego no se asignaba a ningún dios el título βασιλεύς (*Basileús*), pero sí el de ἀνάξ (*Ánax*). Ahora bien, ¿por qué tal distinción? La respuesta se encuentra en la esencia de lo que era un “*Ánax*”. Esta palabra denota un mando absoluto, una manera de regir y gobernar propia de los dioses griegos más importantes⁶⁷ y algunos pocos hombres investidos por los seres supremos. Cuando se usa el verbo investir, se quiere mostrar que alguien con una autoridad mayor viste a otro, quien adquiere una potestad por tal investidura. El hombre a quien se le otorgaba el título de “*Ánax*” era un elegido por la divinidad para mandar y dirigir vidas y territorios; por lo tanto, tal persona era un investido, un ungido, un elegido.

En muchas inscripciones antiguas ese título se da, bien a divinidades como Poseidón o los Dioscuros, bien a hombres investidos de un poder supremo... y es que solo Wánaks designa la realidad del poder real; basileús no es más que un título tradicional que ostenta el jefe del génos, pero que no corresponde a una soberanía territorial... el ejercicio del poder le corresponde al Wánaks que lo ejerce solo y es lo que también indica el verbo wanáссо (Benveniste, 1989, pp.253-254).

⁶⁷ “Solo hay que notar que *wanaks* es, además, una calificación divina reservada a los dioses más altos. Apolo, dios de los troyanos, es el *wanaks* por excelencia. Zeus también, pero con menos frecuencia. Se denomina así específicamente a los Dioscuros como *wanake*...” (Benveniste, 1983, p.253).

El “*Ánax*” no es un “*rex*” o un “*basileús*”, en estos no se concentra un poder total de carácter real, algo que sí sucede en aquel. Aunque en un espacio determinado podían convivir diferentes *Basileús*, un *Ánax* no compartía ni su territorio, ni su poder con nadie⁶⁸.

Desde esta visión del ejercicio del poder surge el concepto *Anakokrateia*, idea correspondiente al biopoder implantado en las Indias Occidentales con la conquista española. Antes de continuar es bueno aclarar que no afirmo que históricamente el concepto “*Ánax*” haya sido usado dentro de la tradición histórico política para designar a los reyes en la edad media europea cristiana o posteriores etapas históricas. “*Ánax*” fue utilizado en el periodo micénico griego y como Beneviste muestra (1989) aparece en los textos Homéricos, pero cayó en desuso luego. Lo que estoy proponiendo es extrapolar ese concepto para comprender el biopoder de la Conquista de las Indias Occidentales, desde la construcción de un término que propongo para expresar el deseo de la Corona Castellana por dominar desde el poder religioso⁶⁹ y político: *Anakokrateia*.

La palabra *Anakokrateia* está compuesta por el sustantivo “*Ánax*” (en su declinación al acusativo) y el verbo “*krateo*”. La primera parte de la palabra diseñada para expresar el biopoder en la Conquista española se refiere, entonces, al concepto “*Ánax*”. Es el poder dado por una autoridad superior y divina que comporta tanto lo religioso como lo político. Por lo dicho hasta aquí, en la presente tesis, no se habla ni de basileopoder o regiopoder, pero sí se propone la *Anakokrateia*: poder obtenido por la gracia divina, el cual se circunscribe a lo religioso y lo político. Por otro lado, la palabra *kratos*, como ya se dijo, es un verbo que significa entre otras cosas tener fuerza y poder para reinar. Por lo tanto, el significado etimológico del vocablo *Anakokrateia* es el poder de quien está para reinar y proteger un territorio y sus habitantes, reteniendo en sí lo político y lo religioso.

Los reyes castellanos antecesores al “descubrimiento” de las Indias, a partir de una serie de trasposiciones, asociaciones, incorporaciones rituales, conceptos, representaciones e imágenes,

⁶⁸ “En la cima de la organización social el rey lleva el título de wa-na-ka, *ánax*. Su autoridad parece ejercerse en todos los niveles de la vida militar...Pero la competencia del rey no queda limitada al dominio de la guerra ni al de la economía. El *ánax* gobierna también la vida religiosa...” (Vernant, 2021, p.41).

⁶⁹ Como se verá más adelante no se trata de que en la *Anakokrateia* el rey pase a ser un sacerdote o un nuevo jerarca religioso como lo era el *Ánax*. Lo que se busca no es un puesto dentro de la religión, sino aprovechar el poder religioso para su propia conveniencia. Es en este sentido que los reyes Castellanos buscarán, entre otras cosas, mostrarse como ungidos directamente por Dios, elegidos por el Altísimo para gobernar y de esa manera no depender o subordinarse al papa (a quien seguirán reconociendo como el líder de la iglesia Católica).

lograron adquirir gran independencia del poder religioso ejercido por la Iglesia Católica desde el Papado. Ahora bien, como se vio antes, tal separación no ocurrió por una ruptura, un cisma o una negación religiosa, sino por una estrategia, poco a poco bien diseñada, que vinculaba un adentro y un afuera. Se alejaban del poder religioso incluyéndolo al ejercicio mismo del poder real. El afuera es el dominio de la religión y el adentro la inclusión-exclusiva de tal poder para el beneficio de la Corona Castellana.

En consecuencia, se conformó, pausada e inteligentemente, un poder monárquico con pretensiones⁷⁰ absolutistas (el cual tendrá su punto más alto con la llegada del emperador Carlos V). Los reyes Castellanos (desde Alfonso X) fueron forjando la *Anakokrateia*, la cual está afianzada cuando se genera la unión de los Reyes Católicos. El poder en Castilla es en menor grado otorgado por la Iglesia o el Papa, y en mayor medida, directamente, por aquel que es fuente y fundamento del Catolicismo: Dios mismo. La investidura real es obtenida por “la gracia de Dios” sin intermediario alguno y solo a él rinden cuentas los monarcas, idea que recalcan en casi todos los textos de orden jurídico que emitían, como las Reales provisiones. En la Real provisión del 10 de abril de 1495 está escrito:

Don Fernando é Doña Isabel, **por la gracia de Dios**⁷¹, Rey é Reyna de Castilla &c.: Por quanto á Nos es fecha relación que algunas personas, vecinos é moradores en algunas Ciudades, Villas é Lugares é Puertos de nuestros Reynos é Señoríos, nuestros súbditos é naturales, querrian ir a descubrir otras islas é tierra-firme á la parte de las Indias en el Mar Océano, demás de las islas é tierra-firme que de nuestro mandado se han descubierto en la dicha parte del Mar Océano, é a resgatar en ellas é a buscar oro é metales é otras mercaderías.

Líneas arriba se mostró que los reyes Castellanos mandaban un mensaje muy claro al Papado y a su pueblo cuando no celebraban el rito de la unción real, al cual otros reyes sí accedían. Además, al momento de tomar la investidura de caballeros, no permitían que obispo alguno los vistiera o les ciñera la espada⁷². Esta ceremonia, cada rey Castellano la efectuaba solo, aunque al acto asistían

⁷⁰ No estoy afirmando que en Castilla se llegará a la monarquía absolutista como sucede en el caso de Inglaterra con Enrique VII o de Francia con Luis XIV; lo que quiero mostrar es el deseo de los monarcas Castellanos por dirigir lo político, económico, militar, incluyendo lo religioso.

⁷¹ Las negrillas son del autor de esta investigación.

⁷² Tal investidura se realizaba como una forma de control del rey hacia los caballeros y sus hermandades. El rey al investirse como caballero adoptaba la normativa, moral y concepciones de los caballeros, pero no era uno igual que

como invitados importantes religiosos católicos. Al final de cuentas, no era necesario que otro los invistiera o les ajustara la espada, pues, como se ha dicho, el poder lo obtenían los reyes directamente del Altísimo.

En los reyes castellanos, por lo tanto, estaba el poder monárquico supremo el cual vinculaba los dos elementos más importantes que van a componer la *Anakokrateia*: el político y el religioso.

Las decisiones políticas no pasaban por un ágora, un consejo, un senado o una comunidad sacerdotal. Todas las leyes emanaban de la autoridad real y por su autoridad, ya que al ser personas sagradas estaban en sintonía con el parecer divino (los reyes convocaban juntas de eruditos para solucionar algún inconveniente o proponer nuevas normativas; verbi gratia, las leyes de Burgos en 1512 o la controversia de Valladolid en 1520).

Con anterioridad, para develar la *Anakokrateia*, se abordaron las bulas Papales de Alejandro VI, referidas a la concesión de las tierras e islas encontradas al occidente por Cristobal Colón. El reparto Indiano se logró por un acuerdo entre poderes políticos independientes a la Iglesia. Los Reyes Católicos, quienes estaban dispuestos a emprender una guerra si no se arribaba a una resolución del conflicto con Portugal, con la autonomía y ejercicio del poder que contaban, lograron un pacto con sus primos portugueses, sin mediar algún otro poder superior al propio. Las bulas sirvieron como estrategias políticas para presentar los primeros justos títulos de las conquista, siguiendo una tradición medieval, que hasta los mismo reyes portugueses habían aprovechado en demasía, a las cuales no tenían reparo alguno en abandonar si así lo consideraban pertinente los Reyes Católicos.

2.4 El deseo del “poder absoluto”

La idea de incluir dentro del poder de la Corona elementos de la religión cristiana va a ser la estrategia que permitirá a la *Anakokrateia* dirigir las riendas no solo políticas y económicas en las Indias Occidentales, sino las religiosas. No hubo necesidad de separarse de la silla romana, como lo hicieron los ingleses, para que los reyes Castellanos consiguieran lo que querían en el orden de lo espiritual en las islas descubiertas al occidente. El 16 de noviembre de 1501 por medio de la bula *Eximiae Devotionis*, el Papa Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos la potestad a

ellos, se hacía el primero entre todos. Al ubicarse a la cabeza de las hermandades caballerescas, el monarca lograba control en el orden político y económico, sometiéndolos a la voluntad de la Corona para que no ocurriera lo inverso.

perpetuidad sobre los diezmos recaudados en las islas y territorios ocupados y por ocupar en la conquista. Aunque este privilegio conllevaba la obligación de mantener a los sacerdotes y obispos que se encontraban en lo que luego se conocerá como el nuevo mundo, no solo representaba una buena entrada de dinero para los monarcas, además era la oportunidad de dirigir las riendas cristianas sin la intervención directa del Papado.

Alejandro, Obispo, siervo de los siervos de Dios. Á nuestro hijo muy amado en Cristo Fernando, Rey, y á nuestra hija muy amada en Cristo Isabel, Reina de las Españas, salud y bendición apostólica...Nós, pues, que con sumo afecto deseamos la exaltación y aumento de la fe, alabando y estimando mucho en el Señor vuestro piadoso y loable propósito, y, accediendo a vuestra súplica; por las presentes, como gracia especial, con autoridad apostólica, os concedemos a vosotros y a vuestros sucesores que podais percibir y llevar lícita y libremente los dichos diezmos, en todas las islas y provincias de todos sus vecinos, moradores y habitantes que en ellas están o por tiempo estuvieren... (Bula *Eximiae Devotionis* de 1501, como aparece en Gómez, 1897, pp. 299-230).

Con la bula *Eximiae Devotionis* de 1501 los diezmos recaudados en las Indias Occidentales estaban en manos de los Reyes para su distribución y propagación de la santa fe Católica. No obstante de haber obtenido dicho privilegio, los reyes Católicos apuntaron más alto y consiguieron con la bula *Eximiae Devotionis* de 1510 que los productos más valiosos de los diezmos se quedaran en manos de la Corona sin tener que ser invertidos en la propagación de la fe, en la construcción de iglesias o la manutención de los sacerdotes.

Ahora bien, el logro mayor que marcó una diferencia y un salto geométrico de la *Anokokrateia* fue conseguir “el Patronato Real” en 1508. Tras una presión constante de los reyes Católicos y movimientos políticos muy bien armados, consiguieron del Papa Julio III, mediante la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* de 1508, la más grande concesión nunca antes lograda por monarca alguno ante la iglesia, tomar gran parte de la dirección de la misma religión. Como afirma Salinas “se trataba de una concesión que no había existido nunca hasta entonces en el derecho canónico y comprendía todas las diócesis y dignidades eclesiásticas de ellas” (2011, p. 237).

Con el Patronato Universal o Regio Patronato Universal, la Corona de Castilla podía intervenir en la dirección, gobierno y administración de la Iglesia en las Indias Occidentales. El rey decidía sin consulta alguna a Roma, los lugares para la creación de las diócesis y la construcción de Iglesias;

además, hacía parte de su competencia proponer los candidatos a ocupar los diferentes obispados, dejando el nombramiento al Papa. En la realidad era el rey quien proponía y “nombraba” los obispos, pues aquellos que eran del visto bueno del monarca, el Pontífice cumplía con el papel de ratificarlos. La *Anakokrateia*, como biopoder de la Corona Castellana, dirigía la política y la religión en el mundo recién conquistado, gran logro únicamente de la Corona Castellana.

Julio, Obispo, siervo de los siervos de Dios. Gobernando, aunque sin méritos, por disposición divina la Iglesia Universal, concedemos gustoso á los Reyes Católicos principalmente aquellas cosas, por las cuales se aumente su decoro y, honor, y se atienda oportunamente al estado y seguridad de sus dominios... concedemos al Rey Fernando y á la Reina Juana, y al rey de Castilla y de León, que por tiempo fuere, que nadie, sin su expreso consentimiento pueda construir, edificar, ni erigir iglesias grandes en dichas islas y tierras adquiridas o que en adelante adquirieren; y concedemos el derecho de Patronato y de presentar personas idóneas para cualesquiera iglesias o catedrales, monasterios, dignidades, colegiadas y otros cualesquiera beneficios eclesiásticos y lugares píos... (Concesión del Patronato Universal a los Reyes Católicos en Indias, como aparece en Gómez, 1897, pp. 302-303).

El Patronato Universal fue usado sagazmente para lograr un cierre ante cualquier intromisión del Papado en los asuntos Indianos. Debido a las falsificaciones de los documentos eclesiásticos, algo que sucedía realmente, la Corona implementó el Pase Regio. Con este quedaba establecido que no podía ejecutarse, bajo ningún punto de vista, alguna disposición eclesiástica sin previa revisión de la autenticidad del documento. Obviamente, la revisión y autenticación la hacía la Corona⁷³ por medio de su Consejo Real, el cual leía con mucho cuidado el contenido de todo lo que venía de Roma y daba o negaba el pase a las Indias Occidentales, dependiendo de si lo que decía se ajustaba a los intereses reales. Es decir, aunque un documento fuera auténtico de Roma, si iba en contra de la conveniencia de la monarquía no llegaba a suelo Indiano. Con esto, la comunicación entre Roma y los territorios conquistados quedaba cortada en gran medida. Además, como afirma Salinas (2011), los reyes lograron que la información que obtenían los religiosos en las misiones de las

⁷³ Según Guerrero a partir del Patronato fueron surgiendo organismos ejecutivos que devinieron en la aparición del Supremo Consejo de Indias, “que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros” (1982, p. 84).

Indias llegara a ellos por medio del embajador de España ante la Santa Sede y no por el nuncio apostólico en Madrid, a quien tenían fuera de los asuntos religiosos de las Indias.

Para 1522 eran los Reyes Castellanos los que organizaban totalmente las misiones religiosas que vendrían a los territorios ya ocupados y los religiosos que querían incorporarse en ellas no debían pedir permiso a sus superiores; si lo Reyes los aceptaban no precisaban de otra autoridad a quien obedecer. El patronato era tan importante a los intereses de la Corona que pasó a formar parte de sus leyes, con miras a asegurarse a futuro el poder que ya se tenía.

Por cuanto el derecho del patronazgo eclesiastico nos pertenece en todo el estado de las Indias, asi por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en el las iglesias y monasterios a nuestra costa, y de ios senores reyes catolicos, nuestros antecesores, como por habersenos concedido por bulas de los sumos Pontifices de su proprio motu, para su conservacion y de la justicia que a el tenemos. Ordenamos y mandamos que este derecho de patronazgo de las Indias, unico e *in solidum*, siempre sea reservado a Nos y a nuestra real corona, y no pueda salir de ella en todo ni en parte, y por gracia, merced; privilegio, o cualquiera otra disposicion que Nos o los reyes nuestros sucesores lucieremos o concedieremos, no sea visto que concedemos derecho de patronazgo a persona alguna, iglesia ni monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho de patronazgo. (Título VI Ley I Del patronazgo real de las Indias. Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias. Tomo I. Madrid, 1841).

Entonces, el biopoder que llegó con la conquista Castellana a las Indias Occidentales fue la *Anakokrateia*, poder otorgado por la gracia de Dios a los reyes Castellanos y que en las tierras dominadas por estos se movió bajo los propios lineamientos de su poder tanto en el orden político como religioso. Será la *Anakokrateia* la que delinearé las relaciones entre los conquistadores y los indios, desplegando formas de someter la vida para la conservación y aumento de dicho biopoder.

CAPÍTULO III

LA ANAKOKRATEIA Y SUS MECANISMOS DE PODER

La *Anakokrateia* como biopoder en la conquista de las Indias Occidentales se despliega con estrategias de sometimiento sobre la vida de los naturales de las regiones conquistadas, buscando conservar y aumentar su poder a partir de mecanismos de inclusión y exclusión. Será la *Anakokrateia* la que delinee la relación entre conquistador e indio, generando en sus relaciones de fuerza una diferenciación en la vida misma: una que somete y otra que es subyugada.

Con la llegada de los españoles a las Indias se reavivaron controversias ya existentes en Europa en relación a lo que se debía entender por “guerra justa” y surgieron otras atinentes a la conquista de los habitantes de estas tierras⁷⁴. En este apartado se mostrará cómo las posturas de los grandes juristas y teólogos de la Conquista, aunque divergían en algunos aspectos, en el fondo eran mecanismos, estrategias de sometimiento, usados por la *Anakokrateia* para aumentar su poder y someter la vida.

3.1 La gran separación: bárbaro y cristiano

Desde el parecer de Beuchot (1992), el primero en abordar la legitimidad de la conquista de las Indias fue John Mair, filósofo y teólogo del siglo XIV. Este pensador afirmaba que el derecho natural no estaba por encima de las leyes positivas, por lo tanto, el poder le pertenecía al pueblo y no a los príncipes (aquellos lo conferían a estos) y ni siquiera el Papa lo tenía de manera absoluta sobre la iglesia, era el concilio quien debía definir las políticas y líneas dogmáticas a seguir. En consecuencia, el sumo pontífice no era señor del orbe y menos emperador del mundo. Estas ideas traían consecuencias en relación a la conquista de las Indias. Si el poder no se centraba ni en el príncipe ni en el Papa, no había razón para quitar el dominio legítimo a los señores naturales de las nuevas tierras descubiertas.

Aunque Mair afirma que los monarcas de los lugares conquistados tienen derecho a seguir gobernando, suscribe dos condiciones: la primera, si ellos se oponen a la predicación del evangelio

⁷⁴ Es el caso del problema sobre el señor natural. Para un acercamiento a esta disquisición ver Gonzalo Lamana. Definir y dominar: los lugares grises en el Cusco hacia 1540.

y no se convierten al cristianismo, no tendrían derecho al dominio sobre sus tierras -un infiel es un peligro porque impide la conversión de las almas -. El segundo motivo era la barbarie. Si un rey daba muestras de no tener capacidad de gobierno, ser un bárbaro, en esencia no podía dirigir las vidas de sus súbditos, teniendo los cristianos la obligación de orientarlos racionalmente al camino del verdadero Dios. En este último punto, Mair exigía demostrar con pruebas la barbarie de los monarcas; en otras palabras, demandaba actuar conforme a ley. Aquí se adentra a un terreno muy fértil con miras a la conquista: “la barbarie” como base de la dominación.

Resumiendo, Mair negaba el poder absoluto del obispo de Roma para conceder territorios a los reyes, vetando el título de “Señor del Mundo”. Si se conquistaba era por Dios, con miras a salvar las almas, convirtiéndolas al cristianismo. El amor al Altísimo y el empeño en propagar la fe en Cristo debían ser la fuente y el motor del asentamiento en “las islas océano” y no así el solo deseo de conquista.

Mair⁷⁵ sentará las bases de lo que Juan de Vitoria, su discípulo más notable, dirá en relación a la conquista de los Castellanos aquende: ni el Papa, ni los reyes, eran dueños del orbe, sí de aquello en donde recaía su jurisprudencia, razón por la cual no era válida la conquista basada en un poder no existente (no había en ninguna parte del derecho divino la concesión de una potestad universal). En esta medida, atacar a los indios amparados en un otorgamiento divino no era lícito. Ahora bien, este teólogo parece ser condescendiente con los indios y defenderlos ante ciertas circunstancias, pero no se debe equivocar el sentido de su apología porque en el fondo, como se mostrará más adelante, solo usa mecanismos para imponer la *Anakokrateia*.

De Vitoria sale en socorro de “los indios” o “bárbaros” al demandar no atacarlos bajo el cargo de infidelidad porque antes de la llegada de los conquistadores no conocían a Cristo, ignorando la

⁷⁵ Mair responde a un pilar de la conquista, el cual tomó como base apartados teológicos de los escritos de Santo Tomás de Aquino e Inocencio IV. La otra perspectiva, opuesta en gran parte a la de Mair, se fundamentó en el Ostiense. Enrique De Susa, Cardenal-obispo de Ostia (de ahí el apelativo de Ostiense), propuso que con la llegada de Cristo todos los imperios quedaban sometidos a su poder. El Papa como su vicario (quien está en lugar de) recibió en delegación el poder terrenal y espiritual de Cristo. En razón de tal concesión, el sumo pontífice dominaba sobre todos las partes del mundo sin importar que fueran de fieles o infieles. El sucesor de Pedro podía, en consecuencia, reclamar territorios y adjudicarlos a quien quisiera. Cualquier persona o población en desacato era proclive a ser expropiada, desterrada o atacada por las armas. Se trae a colación la afirmación que fundamenta lo dicho con anterioridad: “Los infieles, a la venida de Cristo, fueron despojados de todo dominio y jurisdicción, y trasladado a los fieles. Los infieles, de derecho, están sometidos a los cristianos, y si ellos poseen cosas o jurisdicción es por pura tolerancia de la Iglesia; de modo, que si no lo reconocen es lícito someterlos por la fuerza y privarles de sus bienes” (Super tercio decretalium, Paris, 1512, De voto, cap., quod super his. Como se citó en Castañeda, 1985).

vida pecaminosa en la que se encontraban⁷⁶. Por otro lado, a los propios de estos lugares se les debía considerar señores legítimos de sus tierras. Si las cosas son de quienes las ocupan, por sentido común, los originarios de los territorios descubiertos estaban antes de la llegada de los cristianos. Además, no existía una ley por medio de la cual afirmara al rey de España “señor del orbe” o con fuerza suficiente para ser ejercida⁷⁷; toda ley presupone jurisdicción y nadie la tiene en todo el universo. En definitiva, no se les debía expropiar sus pertenencias so pretexto de no aceptar la religión cristiana. Al ser la salvación del alma una elección personal, el seguimiento del evangelio era necesario: “el que creyere y fuere bautizado se salvará; pero el que no creyere se condenará” (Marcos 16, 16).

Además, por la razón dada por santo Tomás, quien dice que la infidelidad no priva del derecho natural ni del humano, y como los dominios pertenecen al derecho natural y al humano, no se pierden por la carencia de fe...De lo cual se deduce que no es lícito despojar de sus cosas a sarracenos o judíos ni a cualquier otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles, y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos (De Vitoria, 1975, p.44).

Desde este punto de vista, para De Vitoria, los indios debían ser tratados bajo las leyes vigentes: la ley natural, la ley humana (positiva) y la ley divina, siendo la última la de mayor fuerza (las otras, de alguna u otra manera, se sujetaban a la voluntad de Dios). Este deseo de cuidado por parte del teólogo en cuestión, ¿era un acto de amor desinteresado hacia el otro extraño y desconocido? No del todo; algo se ocultaba en la trastienda. Se les debía tratar con arreglo a las leyes no por

⁷⁶ A esto se le denominaba ignorancia invencible.

⁷⁷ De Vitoria en las lecciones dadas en la universidad de Salamanca, luego publicadas en los textos que se conocen como *Reelecciones*, pone en tela de juicio la autoridad del rey sobre las nuevas tierras ocupadas. El teólogo afirma que el monarca no puede ser señor del orbe. Si tal título fue concedido por el Papa, eso también estaba mal porque el pontífice no podía otorgar algo de lo cual no era dueño. Con esto, De Vitoria ataca los justos títulos por los cuales la Corona Castellana tenía derechos amplios sobre las tierras conquistadas. En vista de esto, el emperador Carlos V levantó su voz de protesta y exigió al prior del convento de San Esteban que llamara a la cordura a cuantos frailes estaban pronunciando palabras inconvenientes en torno a los títulos otorgados por el vicario de Cristo. “Yo he sido informado de que algunos maestros de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas y tierra firme del mar océano y también de la fuerza y valor de las concesiones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen de estos reynos y porque tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin permiso nos avisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podía traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e vicario de christo e daño de nuestra coronal Real de estos Reynos” (Como está en: Muñoz, 2012, p,386). Siguiendo a Muñoz (2012), De Vitoria sabe que la conquista es irreversible y que los intereses creados no daban marcha atrás, por lo tanto, después de atacar los títulos vigentes para validar la ocupación, crea otros títulos con los que refuerza la ocupación.

considerarlos sus iguales, personas del todo racionales, sino porque los venidos de la Hispania no debían caer en lo que no eran: bárbaros. Esta es la lógica de un biopoder, entretejiendo sus líneas de fuerza.

Aquí se entra en la división entre “zoē” y “bíos” demarcada, a manera de hipótesis, en capítulos anteriores. Los cristianos ya viven una vida política cualificada, basada principalmente en los parámetros de la ley (divina, natural, positiva), por lo tanto, en el uso pleno de la razón no pueden dar un salto hacia atrás y actuar fuera de lo que un “zoón politikón” ha logrado. En realidad el sentido primigenio de la defensa de De Vitoria no es hacia los indios, es a los cristianos (a quienes instala en el “bíos”). Antes de continuar se debe aclarar lo siguiente: cuando se habla de “zoē” no se hace referencia únicamente a la vida animal en cuanto a la alimentación y reproducción; también entran en ella todos aquellos que no están en lo propiamente humano.

En las Relecciones de De Vitoria, relacionadas a la conquista, se evidencia una mirada sobre los indios ajustada a una línea divisoria: los indios son en cierta medida bárbaros. Se encuentran en casi todas los párrafos de sus Relecciones el calificativo de “bárbaros”, por ejemplo: “que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados impiden que los **bárbaros** sean verdaderos dueños” (1975, p. 47); “los **bárbaros** antes de tener noticia de la fe de Cristo no cometían pecado...” (1975, p.71); “...estos **bárbaros** son por naturaleza medrosos y muchas veces estúpidos...” (1975, 94).

Entonces, ¿qué es ser bárbaro? Para responder a esta pregunta, por el momento, se dirá que en la escolástica, de donde bebió su conocimiento De Vitoria, definir un vocablo era diferenciar entre *simpliciter* y *secundum quid*⁷⁸. Las palabras al referirse a cosas adquieren significado en tanto presentan las características de lo aludido. Cuando una definición expresa la esencia propia de algo se está dirigiendo a lo *simpliciter*; en cambio, cuando devela algunas características ubicadas en la cosa, pero no esenciales, se apunta a *secundum quid*. La definición de la palabra “bárbaro” no escapa a esta diferenciación; por tal motivo, no es lo mismo ser *simpliciter* que *secundum quid*. Un bárbaro *secundum quid*⁷⁹ es aquel cuya esencia no coincide con algo estrictamente bárbaro,

⁷⁸ “...quod sub conditione est tale, *secundum quid* est tale; quod autem absque conditione est tale, *simpliciter* est tale; sicut est necessarium ex conditione, est necessarium *secundum quid*; quod autem est necessarium absolute, est necessarium *simpliciter*” (Lo que es de un modo determinado bajo condición, es tal relativamente; mientras lo que es de un modo determinado sin condición alguna, es absolutamente tal; lo que es necesario por alguna condición es necesario relativamente, mientras que lo que es necesario de un modo absoluto, es absolutamente necesario) (De Aquino. Suma teológica, I-II, q6, a6, ob.3.).

⁷⁹ Aquí sigo el razonamiento de Felipe Castañeda (2002) en su libro “El Indio: entre el bárbaro y el cristiano”.

“su determinación no corresponde completamente a la definición estricta de la palabra” (Castañeda, 2002, p.14), un bárbaro en total sentido: *simpliciter*. “En consecuencia, que identificarla como algo bárbaro solamente es adecuado de una manera parcial y condicionada, es decir, que desde un punto de vista práctico no resulta conveniente tratarla como si fuese bárbara en general o de forma absoluta” (Castañeda, 2002, p.15).

Cuando se habla de un bárbaro *simpliciter* se alude a alguien cuya esencia es estrictamente bárbara, está determinado en su esencia y querer cambiarlo sería destruir lo básico de su ser. Lo anterior no ocurre con el bárbaro *secundum quid*, quien no está determinado en su esencia a ser bárbaro, tiene algunas características secundarias, pero la esencia no coincide de manera completa con la definición de bárbaro.

De ahí que pretender (en el *simpliciter*), por ejemplo, cambiar su condición de bárbara a la vez tenga que implicar alterar completamente lo básico de su forma de ser, o destruirla, o plantear algo así como un imposible práctico. Mientras que por el contrario, si un pueblo resulta ser tan sólo bárbaro *secundum quid*, entonces resulta viable pensar que puede dejar de ser bárbaro sin perder necesariamente su identidad, o rasgos esenciales, o sin sufrir cambios particularmente profundos (Castañeda, 2002, p.15).

Francisco de Vitoria ubica a los indios dentro de los bárbaros en calidad de *secundum quid*; él ve un uso de la razón por parte de ellos, lo cual evidenciaba en sus formas de vida⁸⁰. Ahora bien, si la tenían y la podían usar, era obligación de los mismos originarios demostrarlo.

Se prueba considerando que en la verdad de los hechos, no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es manifiesto que tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón (De Vitoria, 1975, p.50).

El teólogo desarrolla una serie de títulos con los cuales a los conquistadores se les permitía, bajo el amparo de la ley, dominar, expropiar y quitar del gobierno a los indios. De Vitoria planteaba, de base, dos derechos inalienables en todo humano: el de la sociedad natural y la comunicación.

⁸⁰ Al igual que Sepúlveda, De Vitoria se guiaba por los escritos y crónicas que circulaban en su época sobre la vida y actuar de los indios. El teólogo dominico no conoció de primera mano a los habitantes de las Indias porque nunca pisó estas tierras, como sí lo hizo Fray Bartolomé de las Casas.

Los cristianos estaban en la absoluta libertad de llegar a las provincias descubiertas en las Indias y vivir entre los bárbaros, y estos no debían echarlos, mientras aquellos no causaran daño alguno. Una vez asentados en las Indias, los españoles podían comunicarse con los naturales de las nuevas tierras, entablar relaciones de amistad y negocios, o exponer algunas ideas sobre las verdades desarrolladas en relación al conocimiento. Por otro lado, una vez establecidos, participaban del usufructo de aquello común de la sociedad en la que vivían, disponiendo de lo que no tenía dueño. Si había oro en un lugar y ahí se asentaban los españoles, desde el derecho natural, y al ser las cosas de su ocupante, explotarían todo el elemento áureo encontrado sin lugar a reclamo por parte de los propios del lugar.

En segundo lugar, al comenzar el mundo (cuando todas las cosas eran comunes) era lícito a cualquiera dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. No parece que esto haya sido abolido por la división de las cosas, porque jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre hombres (De Vitoria, 1975, p.89).

Si los indios no aceptaban la instalación y comunicación de los españoles, estarían faltando a lo establecido en la biblia: “fui huésped y no me diste hospitalidad” (Mateo 25), (algo contrario al derecho natural). En este punto se deben hilar varios aspectos de lo dicho hasta aquí.

Supra se afirmó que para de Vitoria “los indios” son bárbaros *secundum quid* porque tienen “a su modo uso de razón”. Entonces, si la tienen a su manera y están en capacidad de actuar según su dictamen, pueden entender, aunque de manera incipiente, el derecho de gentes y divino. Los derechos permiten a los cristianos asentarse junto a ellos y comunicarse (además de aperturar la explotación de las riquezas). Lo contrario, lo cual era ya una injuria, sería un justificativo desencadenador del manejo de la fuerza y la guerra. Una vez declarado el enfrentamiento era lícito hacer todo lo necesario en pro de darle fin.

Más aún, si después que los españoles hubiesen mostrado con toda diligencia, por palabras y obras, que ellos no constituyen obstáculo para que los bárbaros vivan pacíficamente, estos perseveraran en su malicia y maquinasen la perdición de los españoles, éstos podrían obrar ya no como si se tratara de inocentes, sino de adversarios perversos, haciéndoles sentir todo el rigor de los derechos de la guerra, despojándolos de sus bienes, reduciéndolos a cautiverio y destituyendo a los antiguos señores y estableciendo a otros en su lugar (De Vitoria, 1975, p. 95).

Todo se da en este teólogo de manera secuencial, un argumento lleva a otro hasta culminar en una teoría sólida. Se dijo que por derecho los españoles podían vivir y comunicarse con los indios, pero a la larga esto solo es la base del título legítimo más importante y a donde apunta la artillería del biopoder en cuanto estrategia en de Vitoria: “los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros” (De Vitoria, 1975, p. 96).

Los indios deben aceptar la comunicación, anuncio y explicación de la fe cristiana. Quien quiera convertirse y salvar su alma lo puede hacer. Este es un mandato divino establecido en la biblia: “Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea se condenará” (Marcos 16, 15-16). Sutilmente todo se encamina, la interrogante es, ¿cómo?

Urgía, en de Vitoria, el asentamiento de los cristianos en los territorios de “los bárbaros” con el fin de poder comunicarse con ellos, pero en realidad lo importante no tenía su fundamento en los negocios o los vínculos afectivos, era llevar, por sobre todas las cosas, la palabra de Dios y convertir a los indios. El deseo principal es instalar la *vox dei* en medio de “los bárbaros”. El mecanismo de la *Anakokrateia* es usar la religión a conveniencia para sacar réditos mayores tanto en lo político y económico.

El autor de estas líneas realiza otra inferencia en relación a la secuencia llevada hasta ahora. Si de Vitoria afirma en los indios una barbarie *secundum quid*, lo hace porque le permite abrir la gran puerta al encuentro con la verdad del evangelio. Tales seres pueden comprender lo que Dios quiere de ellos y someterse a la voluntad divina. Afirmar a los indios en el status de bárbaros *simpliciter* sería condenarlos a no convertirse al cristianismo por una total incapacidad en el empleo de la razón y la voluntad. Por lo tanto, aunque los indios estaban en la “zoé”, tenían la oportunidad de pasar al “bíos” en cuanto aceptaran la ley divina y natural, posibilidad única para llegar al Dios verdadero. El cristianismo es el salto de la “zoé” al “bíos”. La aceptación del Dios cristiano y sus mandatos, los cualifica en otra manera de ser.

Ahora bien, la negación a la predica del evangelio sería la prueba patente de no querer aceptar a dios y, como consecuencia, se justificaría desde todo punto de vista la guerra. Pero, ¿por qué? Porque en el fondo no están aceptando vivir bajo las condiciones de coexistencia humana en cuanto tal, su vida en tanto despojada del “bíos” deberá ser sometida a través de la fuerza o la guerra. El biopoder no quiere a su lado obstrucción alguna. Nada debe imposibilitar el paso de la “zoé” al

“*bíos*”, es decir, la transformación a partir de la palabra de Dios. Por eso, si un gobernante o algunos habitantes de un pueblo no permitían la conversión, o, peor aún, mataban o perseguían a los integrantes del cuerpo de Cristo, se debía instalar la guerra; no se podía aceptar el maltrato o asesinato de quien se encuentra en la vida cualificada: el cristianismo.

Si los bárbaros, ya sean los señores ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, los españoles, después de razonarlos, para evitar el escándalo, pueden predicarles aún contra su voluntad, y entregarse a la conversión de dicha gente, y, si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrán hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el evangelio. Y hay que decir lo mismo si, permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los convertidos a Cristo, o haciendo desistir a los demás con amenazas (De Vitoria, 1975, p. 98).

La *Anakokrateia* crea una división, un adentro y un afuera. El “*bíos*” es la vida cualificada y política de los cristianos (el adentro); el afuera son los bárbaros, aunque *secundum quid*, quienes pertenecen a la “*zoé*” con la posibilidad de pasar al “*bíos*”, si se incorporan a la mecánica del biopoder: haciendo parte de la religión cristiana. Esta es la que se acomoda a los propósitos políticos y económicos de la Corona Castellana en las Indias Occidentales.

El biopoder en la conquista se presenta, en tanto *Anakokrateia*, desplegado a partir de su fundamentación en el derecho divino y natural. Se genera un poder sobre la vida en la conquista de los españoles a las Indias occidentales, el cual tiene como eje lo religioso. “El indio” es un bárbaro *secundum quid*, en consecuencia, alguien con una vida alejada de Dios. Pero el bárbaro *secundum quid*, en el fondo, puede dejar esa vida, aceptando escuchar la palabra divina y convirtiéndose al cristianismo. Desde esta perspectiva un cristiano, atendiendo a la lógica planteada desde la mirada cristiana, era un ser político bajo parámetros de humanidad. La conversión al cristianismo se ubicaba como el paso impuesto por el biopoder, en la conquista, en dirección a mudar de la “*zoé*” al “*bíos*”. *Bíos* en la Conquista de las Indias occidentales es ser cristiano (y la religión cristiana estaba dirigida en el “nuevo mundo” por la Corona de Castilla).

3.2 Fray Bartolomé de las Casas y el *bíos* cristiano

Lo dicho hasta aquí se puede seguir también desde las ideas desarrolladas por Fray Bartolomé de las Casas en la exposición sobre las diferencias entre el humano y el bárbaro. En primera instancia, se abordará la concepción que el obispo de Chiapas presentó acerca del “bárbaro” y con el fin de llegar a tal punto se debe recordar la distinción realizada supra en relación a la definición *simpliciter* y *secundum quid*.

Como el vocablo “bárbaro” era usado en la conquista aludiendo a los indios, urgía al fraile dominico ubicar a los habitantes de las tierras descubiertas dentro de una clasificación (develar si eran bestias o no), y en dicho ordenamiento, tal y se mostrará más adelante, se seguirá desplegando la *Anakokrateia* de la conquista.

A partir de lo anotado líneas arriba, un bárbaro *simpliciter* (en sentido estricto) es alguien con figura de humano, aunque sus características esenciales llevan a la conclusión de que no piensa y actúa como tal; su esencia lo determina a la bestialidad y no a la conducta compartida por los seres humanos. Según palabras del obispo en cuestión, este tipo de personas en sentido estricto son:

los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estópidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son *jure gentium*, de los cuales tratan las leyes en el *Digesto* y en la *Instituta* y en los doctores, y por la mayor parte viven desparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana, contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres como hacen los animales, y así son las monas y gatos paulos y los otros que no son gregales (De las Casas. 2006, p. 3537).

Para de las Casas, el bárbaro *simpliciter* debe tener en esencia una serie de características diferenciadoras del bárbaro *secundum quid*. Son gente con malas costumbres (feroces y crueles)

porque no hacen uso de la razón. Esta, al no estar conduciendo la voluntad, los aboca a no cumplir con las leyes y ellas son el marcador de la convivencia en una sociedad. Al ser la legislación contratos por cumplir, en tanto se vive en comunidad, de suyo, los bárbaros en sentido estricto estaban incapacitados para su observancia. Al no someterse a los designios de la razón cada quien querría hacer su propio deseo, lo cual abocaba a la incapacidad de llevar una vida en grupo. Su *modus vivendi* solitario, descrito por el Obispo, los hace feroces, fantoches y estóolidos. Es más, de las Casas aclara que solo se relacionan con mujeres a la manera de los animales no gregarios⁸¹.

Estos tales se llaman y son *simpliciter*, estrecha y propiamente bárbaros, cuales debían ser los de la provincia dicha barbaria, extraños de aquello que es ser hombre en cuanto hombre, conviene a saber, de la razón de hombre y de lo que por la mayor parte siguen y usan y es común y natural a todos los hombres, y éstos son de los que particularmente habla en el 1° de la *Política*, capítulos 2° y 5° y dice ser siervos por natura y dignos de siempre servir e a otros estar sujetos, porque entre los tales no hay principado natural, porque ni tienen orden de república, ni de señorío, ni subjeción... (de las Casas. 2006, p. 3546).

El bárbaro *simpliciter*, al ser un extraño debe ser sometido, tratado como siervo con miras a explotar su fuerza en beneficio de quienes sí usan la razón y viven bajo la justicia en comunidad. Esta propuesta de las Casas continua la línea de lo dicho por Aristóteles en el libro la *Política* (1253 a), a saber: todo aquel que no viviera en sociedad era un ser inferior o un dios. Si era lo primero, por naturaleza, estaba permitido reducirlo al servicio y explotación de cuantos en la polis se conducían por el logos. La base fundamental en la armazón de tal idea se sustentaba en no ver, en dichos seres imperfectos, capacidad alguna de gobernarse a sí mismos o dirigir a otros⁸². En otras palabras, no tenían voluntad con la cual seguir los dictámenes de la razón.

Ahora bien, al parecer, y en esto sigo a Castañeda (2002, p.6), en la visión del obispo dominico no se es bárbaro *simpliciter* por tener alguna de las características antes descritas; se deben cumplir

⁸¹ En la visión del Padre de las Casas, los bárbaros *simpliciter* eran de tal naturaleza por aspectos concernientes al lugar en donde vivían o por las depravadas costumbres convertidas en hábitos, las cuales se mantenían en algunas tierras. “Estas inclinaciones provienen a éstos, o por razón de la región en que viven y aspecto del cielo que les es desfavorable y destemplada, por lo cual los hombres que en ella nascen y viven salen bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas para los susodichos males, o por la mala y envejecida y depravada costumbre en algunas tierras, de donde proviene que usando mucho tiempo malas obras, no yéndoles a la mano, hacen hábito, y así van a parar a ser cuasi irracionales y brutales, que no sean ya regibles por ley, o que si alguna tuvieran les sea insufrible” (p. 3549).

⁸² Aristóteles, 1254 b.

con todas para ser considerado uno en sentido estricto. Por lo tanto, tales seres, si existían, debían ser pocos. Mantener la vida de manera solitaria, sin uso de la razón y luchando contra el medio, era casi imposible. Los bárbaros *simpliciter* eran algo difícil de encontrar. Es bueno aclarar esto porque Fray Bartolomé piensa a los indios fuera de este tipo de bestias, ni siquiera incluía en tal categoría a los hombres y mujeres alejados de los grupos grandes; el originario de estas tierras o era bárbaro *secundum quid*. “Por manera que no se sigue de necesidad que porque se hallen gentes solas o acompañadas, juntas desparcidas en montes o valles, pocas o muchas, en tierras malas o buenas, por eso sean privados de razón y por bestias estimadas” (de las Casas. 2006, p.634).

Como el mismo de las Casas pudo constatar de primera mano (contrario al caso de Francisco de Vitoria), los indios vivían una vida política en sociedades constituidas antes de la llegada de los cristianos. Aquellos se relacionaban ayudándose mutuamente en cumplimiento de las leyes establecidas y teniendo prudencia política. Sumado a esto, el clima de las tierras habitadas por los indios era el más óptimo para el buen desarrollo de la razón y el entendimiento. Al mismo tiempo, la compostura de sus cuerpos y belleza de sus miembros mostraban no ser barbaros *simpliciter*.

Así que, visto cómo estas naciones destas Indias son bien intellectivas y racionales por razón de saber bien regir y gobernar sus casas, que son los primeros elementos y principios, o quizá segundos de los avuntemientos y poblaciones grandes de hombres que llamamos ciudades, inquiramos de aquí adelante si lo son por razón de ser sociales y naturalmente inclinados como todos los hombres a vivir en compañía, y en los ayuntamientos grandes si saben o sabían, antes que a ellos viniésemos, regirse o gobernarse (de las Casas. 2006, p.603).

Una vez eliminado el indio de la categoría “bárbaro *simpliciter*”, de las Casas está en la obligación de mostrar que los habitantes propios de las Indias son *secundum quid*. Con tal idea en mente, diferencia los tipos de bárbaros en sentido extenso existentes según su perspectiva. El obispo de Chiapas distingue tres clases de bárbaros por accidente.

El primero es aquella persona (o grupo de personas) con un desorden intermitente en el tiempo (no constante), sufrido por alguna clase de trastorno de la razón. Esta gente no puede diferenciar normalmente lo que otra persona con un juicio sano lograría sin problema; por ejemplo, distinguir con rectitud lo bueno y lo justo. ¿Por qué se daría esta anormalidad? Según de las Casas porque

las costumbres malas o el clima dañino llevaron a deficiencias marcadas en el intelecto de este tipo de individuos.

...la primera, tomando el término, larga e impropriamente, por cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón, así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parecen haberse desnudado de toda naturaleza de hombres, porque bárbaro significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres... (De las Casas. 2006, p. 3538).

A partir de la cita anterior se puede determinar que el primer tipo de bárbaro *secundum quid*, develado por Fray Bartolomé, no se da solo en la degeneración de la razón, también, se expresa en aquellos con opiniones confusas. Estos se precipitan a cometer obras inhumanas cegados por la pasión, lo cual les conduce a ser feroces, impidiéndoles obrar de manera justa. Como la pasión los gobierna, en ocasiones la razón se nubla, gatillando la ejecución de acciones que ni las mismas bestias del monte harían. El bárbaro accidental tiene uso de la racionalidad, no obstante, sus impulsos y arrebatos son más fuertes. En palabras de Las Casas, quieren siempre imponer su parecer y la emprenden contra todo quien no secunde su manera de pensar.

Hay otros que de tal manera se encienden y clavan con sus temosas opiniones contra los que el contrario tienen, así como cuando un pueblo se divide en diversas parcialidades siguiendo con furor y clamores sus pareceres no racionales, que parecen haber perdido todo el seso... (De las Casas. 2006, p. 3538).

La segunda acepción usada por Fray Bartolomé de las Casas, en referencia a los bárbaros *secundum quid*, está basada en la incapacidad de hablar otra lengua y la carencia de letras⁸³. Se es parte de

⁸³ Para los españoles los indios no solo no sabían escribir, además no hablaban correctamente su propia lengua. Cuando el Almirante Colón llegó a estas tierras estaba seguro de haber arribado a los dominios del gran Kan. Desde este orden de ideas intentó encajar todo lo que veía con lo que se conocía de la India. Cuenta Miguel de Cuneo (Pastor, 2008) que habiendo prometido Cristobal Colón llevarlos a Saba, la tierra de donde partieron los tres reyes magos,

este tipo de personas cuando no estudian y entrenan la lengua. Hay una pista en Castañeda (2002) que conduce a entender la razón de esta aseveración en el obispo dominico. El cristianismo tiene en su fundamento un texto revelado en donde se encuentran la palabra de Dios y las leyes a cumplir por los hombres y las mujeres. Una sociedad sin cultivo y práctica de la grafía no solo no podrá acceder a sus contenidos, además corre el riesgo de perder en el tiempo la memoria religiosa. Así pues, no saber leer ni escribir no convierten a un individuo en un bárbaro *simpliciter*, sin embargo lo distancia un poco de una característica importante fundamental en el ser humano: las letras.

La segunda manera o especie de bárbaros es algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros *secundum quid*, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros... (De las Casas. 2006, p.3540).

Además de lo ya dicho, de las Casas no pasa por alto la comprensión de bárbaro como quien no habla bien la lengua de otra persona. Recuerda el sacerdote cómo la mala pronunciación del idioma griego fue la primera razón por la que los Helenos⁸⁴ adjudicaron este calificativo a otros. “Lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro, y también cuanto a la conversación, que no se conciertan en el tractar y conversar uno con otro...” (De las Casas. 2006, p.3541). Fray Bartolomé reconoce, en este sentido, la comprensión de bárbaro abierta a todo quien no pueda hablar o articule mal la lengua de otro. En consecuencia, un español cabría dentro de esta denominación ante los ojos de los indios.

En la tercera extensión, de las Casas comprende por bárbaro *secundum quid* “todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean” (2006, p.3555). Aquí se entroniza el epicentro del asunto: lo humano es directamente proporcional a tener la verdadera religión, y esta, sin lugar a duda alguna, es la expresada en la fe cristiana. Todo aquel devoto a otra creencia no es un humano en

desembarcando en tierra firme preguntó a los pobladores cuál lugar era ese, a lo que respondieron: Sobo. El Almirante afirmó que el lugar era el mismo que buscaban, solo que los indígenas no sabían pronunciar en su propia lengua.

⁸⁴ Al respecto de las Casas afirma: “... y ésta fue la primera ocasión, según Estrabón, en el libro 14, que se tuvo para llamar los griegos a otras gentes bárbaras, conviene a saber, porque no pronunciaban bien, sino rudamente y con defecto, la lengua griega; y desta manera no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro” (2006, p.3541).

sentido estricto. La idea esgrimida por Fray Bartolomé es contundente, los grandes sabios, aunque fueran -o hubieran sido- filósofos muy prominentes, si no adoptaban el cristianismo no tenían plena humanidad. “Ante todo los que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y pueden llamarse...” (De las Casas. 2006, p.3560).

A este punto quería llegar Bartolomé de las Casas, base del biopoder de la conquista. Es la fe cristiana la dadora de humanidad; su ausencia se convierte en fundamento de la barbarie. En esta instancia se debe ir despacio a fin de develar el entramado tras las palabras del fraile dominico.

Un filósofo como Aristóteles usaba la razón en la fundamentación de sus teorías y su vida política, lo cual le daba la cualidad de ser humano. Ya no es tan así en el obispo de las Casas. Quien utiliza la razón sin ser cristiano no es un humano. Lo dicho lleva a inferir que la primera acepción *secundum quid*, trabajada líneas arriba, solo tiene sentido real desde la última expuesta.

En el primer caso, cuando una persona no disponía de su razón y se dejaba llevar por las pasiones era un bárbaro *secundum quid*. Desde lo propuesto por Fray Bartolomé, el uso de ella, aunque de manera constante, no conlleva a ser un humano; existe una condición *sine qua non* para tener humanidad en sentido estricto: emplearla bien. Esto es, se puede manejar constantemente la razón, sin embargo, saberla utilizar es dirigirse a la fe cristiana. En consecuencia, no es suficiente con ser un “animal racional”, permítanme la siguiente expresión, se debe ser un “animal racional Cristiano”. El “*bíos*” en la conquista de las Indias tiene un talante diferente a lo inferido desde Aristóteles. No es el uso del lógos lo que distingue a los animales (*zoé*) de lo humanos (*bíos*); ahora, es el “lógos Cristiano” la línea divisoria entre ser y no ser –humano-.

Lo planteado por el fraile dominico aboca a entender toda sociedad, en su justicia y leyes, sucia y mancillada al carecer de la fe en Cristo. Bestia es quien no llega a las verdades de Dios dadas en la fe católica, no importa si es griego o romano, debido a que el producto de la actuación de la razón fuera del cristianismo deviene ineluctablemente en errores.

...todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando las de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en

la iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mancilla que convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden (De las Casas. 2006, p.3555).

Resumiendo lo dicho hasta aquí, ser un bárbaro *sequndum quid* permite la posibilidad de llegar a ser humano, si abraza la fe cristiana, no así un bárbaro *simpliciter* y en esta última “categoría” no estaban incluidos “los indios”. Un bárbaro *sequndum quid* puede dejar de serlo; el cómo ya está dado por de las Casas: convirtiéndose al cristianismo.

Ahora bien, así como en Fray Bartolomé el primer sentido de bárbaro *sequndum quid* se comprendía desde el tercer sentido, lo mismo va a suceder con el segundo. Si se une la comprensión del no ejercitado en las letras, quien no habla la lengua de otro o lo hace mal, con la tercera extensión, se verá una línea bien marcada de la *Anakokrateia* en la conquista de las Indias Occidentales.

En primer lugar, en su deseo de propagación, el cristianismo necesitaba de personas accediendo a la palabra de Dios, con miras a entenderla y cumplirla. Un español sin saber leer ni escribir no era de gran ayuda en esa empresa; no podría enseñar a los indios el arte de las letras, pasando a ser tan bárbaro por accidente como ellos. En segunda instancia, no saber la lengua del otro imposibilitaba, en el caso de los cristianos, llegar de buena forma, en cuanto a la palabra de Dios se refiere, a los originarios de las “nuevas tierras descubiertas”. Si los habitantes de los territorios conquistados no conocían de “escritura y lectura alguna”, y además balbuceaban el castellano, a la postre, urgía la necesidad de aprender la lengua del indio, en el entendido de enseñarle lo que Dios determinaba en su texto sagrado. Un español conocedor de dicho idioma llegaría con facilidad a los propios del lugar, llevándoles la doctrina de Dios.

parece no haber naciones en el mundo, por rudas o incultas, silvestres y bárbaras, groseras, fieras o bravas y cuasi brutales que sean, que no puedan ser persuadidas, traídas y reducidas a toda buena orden y policía y hacerse domésticas, mansas y tratables, si se usare de industria y de arte y se llevare aquel camino que es propio y natural a los hombres, mayormente conviene a saber, por amor y mansedumbre, suavidad y alegría y se pretende sólo aqueste fin...De lo cual se sigue necesariamente ser imposible de toda imposibilidad que una nación toda sea inhábil o tan de poco y barbarísimo juicio y de baja y apocada

razón que no se sepa gobernar y no pueda ser inducida y atraída y doctrinada en cualquiera buena doctrina moral, y mayormente instruida en las cosas de la fe imbuida en la religión cristiana, y esto es de fe tenerlo así, como en otra parte habernos probado (De las Casas. 2006, pp.658, 665).

La *Anakokrateia* en la conquista del Tawantinsuyo (y de las Indias occidentales en general) está dirigida a “la humanización” de los bárbaros, como ya se dijo vistos como *secundum quid*, por medio de la implantación de la fe cristiana, desde la cual llegaría la república cristiana “cuyo instituidor, retor y gobernador el hijo de Dios es” (p.3558), y se debe tener en cuenta que el rey de Castilla es su Vicario. Hay una demarcación clara en dicho biopoder, un adentro y un afuera: humano y bárbaro *secundum quid*. Una línea divisoria que presenta la diferencia entre “*zoē*” y “*bíos*”, siendo el primero aquel que no ha alcanzado un nivel de vida política superior y el segundo quien está instalado en ella.

Ahora bien, el biopoder en cuestión lucha por instaurarse aquende, no ha echado raíces sólidas. Se está en una etapa de la historia en donde los conquistadores han “descubierto un nuevo mundo” (sin ser todavía conscientes de ello) y quieren imponerse desde un biopoder desconocido para los habitantes de estas regiones, a saber: se está en la “*zoē*” cuando se vive alejado de las verdades del cristianismo. No es humano quien no ha escuchado o ha rechazado la fe cristiana, por razón de no comprender el “*bíos*” auténtico y puro, el cual no está en otro lugar más que en la vivencia y contemplación del Dios cristiano en sus leyes.

Se mostró en el primer capítulo de esta investigación, a partir de Aristóteles, la existencia de diversos tipos de *bíos*: uno dirigido a la riqueza, otro a la fama por medio del ejercicio de la virtud y, el más elevado, el de la contemplación. En este último punto, de las Casas coincide con el estagirita, pero se diferencia de él desde su posicionamiento cristiano⁸⁵. El “*bíos superior*” no es la contemplación, a la manera planteada por el discípulo de Platón, es la producida en la fe cristiana, “porque sin fe y sin cristiana doctrina en ninguna comunidad de hombres puede haber cosa perfecta, sino llena o mezclada de mucha imperfección” (2006, p.608). ¿A qué apunta de las Casas con todo esto? Se pueden interpretar las palabras del obispo en el deseo de instaurar una república cristiana, cuyos habitantes son humanos y permite, además, la humanización de aquellos

⁸⁵ Siguiendo la línea del pensamiento de Fray Bartolomé de las Casas, Aristóteles entra en el grupo de los bárbaros *secundum quid*.

que son bárbaros accidentalmente. El orden de la *Anakokrateia* desea la salvación de las almas, a partir de un *modus vivendi* concreto en este mundo: los lineamientos de la fe cristiana.

...fuera de esta república ningún bien se puede decir que hay, pues no puede haber salvación por la carencia de la sancta fe cathólica como principio y fundamento della, con la cual se juzgan y limpian las horrruras e imperfecciones barbáricas de los pueblos y de las chicas y grandes comunidades por más polidas y regidas y acenderadamente gobernadas que sean en la infidelidad, y por eso no nos hemos de maravillar de los defectos que los infieles en sus repúblicas padezcan, sino maravillamos de lo no muy malo, y más si algo bueno viéremos que tienen, porque sin fe y sin cristiana doctrina en ninguna comunidad de hombres puede haber cosa perfecta, sino llena o mezclada de muchas imperfecciones (de las Casas. 2006, p.3582).

Todo infiel es bárbaro en sentido amplio. Los indios están dentro de esta clasificación, bárbaros por accidente, porque no tiene al Dios cristiano con ellos. Ahora bien, de las Casas realiza una nueva distinción en relación a los infieles, proponiendo dos clases dentro de este grupo de bárbaros. Los primeros son aquellos quienes por no haber recibido noticias de Dios son infieles de forma negativa o por ignorancia. A los ignorantes, en donde se encuentran ubicados los indios, no se les puede exigir lo imposible. Si no han escuchado de JesuCristo es absurdo demandar conocimiento alguno del cristianismo. En este caso hay un *modus operandi* a seguir según de las Casas: “inducirlos al cognoscimiento de la religión y cognoscimiento de Dios y ejercicio de la religión y a vivir debajo de leyes y guardar la justicia y obediencia, entendiendo el bien que por esta via se alcanza...” (De las Casas. 2006, p.637).

El fraile Dominico presenta, en línea doctrinal, su deseo manifestado en las suplicasiones de todos los viernes santos, la cual se resume en dejar de lado la ceguera y convertirse al Dios vivo.

Las quejas dirigidas por Fray Bartolomé a Don Felipe Rey de España, a cuarenta y dos años del descubrimiento, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, se enfocan en las guerras sin sentido realizadas por los españoles contra los indios, y los abusos cometidos hasta llevarlos a la servidumbre, mostrando cómo los conquistadores han sido obstáculos para la asimilación de la palabra de Dios. Al infringir castigos tan espantosos⁸⁶, los llegados de la península Ibérica hacían

⁸⁶ Como muestra de los horrores cometidos por los españoles, Fray Bartolomé presenta, ante el Rey, cómo un fraile de nombre Marcos de Niza presencié y escribió sobre las atrocidades cometidas en el Tawantinsuyo por parte de los

a los habitantes de estas regiones reacios y temerosos. Aunque desde la mirada del obispo de Chiapas seguían siendo los originarios de estas tierras “muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres...” (De las Casas, 2008, p.15). Fray Bartolomé entiende que los abusos cometidos a los indios dificultaban en gran medida llevarlos a la fe cristiana y la conversión de sus almas. Esa es su misión, su razón de vivir en el nuevo mundo, el sentido de viajar hasta la corte de Castilla “procurando echar el infierno de las Indias y que aquellas infinitas muchedumbres de animas redimidas por la sangre de JesuCristo no perezcan sin remedio por siempre sino que conozca a su criador y se salven...” (de las Casas, 2008, p.147). Hasta aquí el primer grupo de infieles referidos por de las Casas.

En el segundo tipo de infieles⁸⁷ se inscriben quienes no contentos con no escuchar la palabra de Dios, cuando los cristianos la quieren administrar, rechazan y persiguen a la iglesia buscando destruirla. Desde el pensamiento del Obispo de Chiapas, no es lo mismo este tipo de infidelidad al anterior y no puede ser evaluado con la misma regla. Quien no ha escuchado de Cristo no tiene por qué ser cristiano, ni exigirle serlo sin un llamado cariñoso a integrar el “*bíos*” cristiano. En cambio, sobre quien ha prestado oídos a la palabra de Dios y la ha despreciado, y perseguido, debe recaer el peso del sometimiento. Dichos bárbaros deben ser aherrojados porque se rehúsan a la vida en Dios, no quieren dar el paso al “*bíos*”. Su empecinamiento les lleva a seguir siendo lo que son: bárbaros.

Otros infieles y bárbaros hay cuya infidelidad es diferente de la de los precedentes, y ésta es y se llama contraria, según la contrariedad que tienen a la fe, conviene a saber: que oídas las nuevas del Evangelio, rehúsan de recibillo y resisten a la predicación dél, sabiéndolo

conquistadores: “Item, yo afirmo que yo mismo vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices y orejas a indios e Indias sin propósito, sino porque se les antojaba hacerlo, y en tantos lugares y partes que sería largo de contar. E yo vi que los españoles les echaban perros a los indios para que los hiciesen pedasos y los ve aperrear a muy muchos. Asimesmo vi yo quemar tantas casas y pueblos que no sabría decir el número según eran muchos. Asimesmo es verdad que tomaban niños de teta por los brazos y los echaban arrojadizos cuantos podían y otros desafueros y crueldades sin propósito que me ponían espanto...” (De las Casas, 2008, p.129)

⁸⁷ Esta diferencia, entre infieles por ignorancia e infieles culposos, la toma Fray Bartolomé de Santo Tomás de Aquino, para quien los primeros no pueden incurrir en pecado, contrario a los segundos quienes teniendo la posibilidad de recapacitar y convertirse al cristianismo no lo hacen. “La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia a tenor del testimonio de Isaías: ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? En esto propiamente consiste la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado” (Tomás, San. Suma teológica. II-II, q. 10, a. 1).

que resisten, por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Cristo, y no sólo rehúsan de recibilla y de oílla, pero impugnan y persíguenla, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían; en los cuales se perficiona propriamente la razón de la verdadera infidelidad y el pecado della (de las Casas, 2006, p.3567).

Se ha abierto la puerta al paso “zoé-bíos”. Tal apertura sienta las bases para la naturalización de la existencia real de seres inferiores a lo humano. Es el biopoder “la cura” a “la enfermedad”, e irónicamente, al mismo tiempo el creador de ella. La justificación de su razón de ser se encuentra en la mecánica del poder sobre la vida instalada en la conquista: crear división para sustentarse a sí mismo. Se sale de lo bárbaro siendo cristiano, instalación de una ontología para regir y dirigir la vida. Ahora bien, ella no es creadora de la Anakokrateia, no es un antes, un *a priori*, es su mismo despliegue. Ser o no ser. El cristiano es humano instalado en un extremo, el indio no cristiano es un bárbaro⁸⁸, el afuera, lo otro, la exterioridad a ser incluida. Se debe resaltar este último verbo: incluir. Cuando se propone el paso al cristianismo, fuente para llegar a la humanidad, se busca que los indios acepten la palabra de Dios y formen parte de la mecánica del biopoder. No se persigue la separación, la exclusión; se los quiere adentro, no afuera. Una vez incorporados formarán parte en el artilugio del poder. Él les asignará un lugar dentro de su engranaje. La pregunta que surgió a principio del siglo XVI fue, ¿cuál es el mejor camino para integrar a los indios? Desde la propuesta del autor de esta tesis emergen dos perspectivas no del todo contrapuestas: la fuerza y el amor.

3.3 La guerra y el amor: las estrategias de la Anakokrateia

El deseo de los conquistadores en las tierras conquistadas se cifraba en “la humanización del indio” convirtiéndolo al Cristianismo, violencia onto-epistémica, conducción al abandono del ser (“no ser” desde la mirada conquistadora) y ubicación en otra forma de ser. El indio vive en el no saber: no sabe que es bárbaro, no sabe escribir, no sabe leer, no sabe usar bien la razón, no sabe dirigir su propia voluntad, no sabe de la trascendencia que el cristianismo proporciona, no sabe cómo llegar a ser humano, no sabe que “ser” es ser cristiano. En la medida en que acceda al conocimiento dejará de ser bárbaro y pasará a ser humano. No hay acceso al ser sin un camino epistemológico

⁸⁸ Al leer las leyes de Burgos de 1512, en la ley 24 aparece algo interesante, una prohibición: “otrosí, ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio que tuviere...” Si se prohíbe llamar “perros” a los indios, es porque así les debían decir; muestra de que los indios eran vistos por muchos como no humanos.

por recorrer. Ser y conocer no se desvinculan, están íntimamente unidos dentro de la mecánica de la *Anakokrateia*. Se es por acceso a un tipo de conocimiento, se conoce porque se está en el ser.

El punto de acuerdo estaba claro: los bárbaros de las Indias debían ser evangelizados y convertidos para unirlos a la mecánica del poder de la Corona Castellana. El cómo aún estaba en disputa y luchaba por una definición; expresión de líneas de fuerza que se encuentran y se separan.

El gran debate entre Ginés de Sepúlveda y de las Casas (1550-1551), a fin de cuentas, expresa la búsqueda de la concreción del *modus operandi*⁸⁹ a través del cual se debía implementar de mejor manera el biopoder en las Indias. Las Armas y el Amor eran líneas de fuerza⁹⁰ usadas por los cristianos con el fin de lograr sus objetivos. Unos querían la conversión de los indios con medios caritativos y otros desde los artefactos bélicos. Para cuando los dos frailes, implicados en la disputa de Valladolid, presentan sus argumentos ante la junta asignada por el rey, la *Anakokrateia* llevaba años usando a conveniencia estas dos líneas de fuerza en las Indias. Dicha discusión fue su encuentro, búsqueda de mayor legalidad. Tiempo después condujo a la impresión en el papel de una forma de hacer las cosas, la cual no se patentizó en la manera de actuar de quienes operaban lo ordenado desde España. En otras palabras, la *Anakokrateia* hizo uso del amor y la guerra a fin de imponerse en el periodo de la conquista.

Ginés de Sepúlveda, cronista y capellán de Carlos V y luego de Felipe II, escribió en primera instancia un texto titulado diálogo llamado *Demócrates*. En tal escrito fundamentaba las razones principales para considerar una guerra justa o no. Cuando Ginés redactó el libro en cuestión no tenía en vista el caso de las Indias, sino el de las diferentes luchas bélicas emprendidas contra otros pueblos no cristianos. En tal documento afirmaba, a manera de síntesis, que una lidia era justa cuando cumplía con tres requisitos: buscar la paz, defenderse de quienes atacan, y ser realizada por quien detenta la autoridad.

Demócrates: ...pues si concedemos que la ley de natura se quebranta en la guerra haciéndose con injuria de alguno, necesario será confesar que es justo por ley de natura moverla para rechazar las injurias de los que hacen fuerza, y para defender a los que no

⁸⁹ El fundamento del debate se centraba en demostrar si la guerra contra los indios fue justa e injusta.

⁹⁰ El autor de esta tesis entiende por líneas fuerzas caminos que empujan, impulsan, matizan, mueven la conducta de las personas a uno o varios objetivos. Es decir, ellas son la forma de expresión de un poder circundante en los individuos de una sociedad.

tienen culpa...porque la guerra no se tiene por justa si no es hecha por autoridad de los príncipes o magistrados... (Sepúlveda, 2012, pp. 32,52).

Años después, debido a las controversias existentes, Ginés de Sepúlveda, ya cronista del rey, entra al debate instalado sobre los títulos de la conquista y la guerra justa. La discusión acerca de estos se había suscitado años atrás, en 1511, cuando un fraile llamado Antón Montesinos subió al púlpito en la Española (hoy Santo Domingo) y frente a los castellanos más importantes de la región (encomenderos) pronuncia un sermón y en él se muestra como la voz de Cristo en el desierto. El sacerdote recrimina a los peninsulares su proceder con los indios, e invita a cambiar de actitud, acogiendo el camino del amor, medio de salvación.

En realidad, aunque la corrección molestó y mucho, no lo toral del sermón, lo importante de las palabras del fraile estuvo en la petición de justificación de la guerra; en la exigencia de demostrar la sustentación de una lucha totalmente innecesaria, la cual ubicaba a los recién llegados, por las atrocidades efectuadas, como tiranos viviendo en pecado mortal, del que no se salvarían en el juicio final de Dios. Este ataque se dirigía al sentido del quehacer de los españoles en su actuar cotidiano y era una afrenta directa al corazón de la Corona, quien no tardó en enterarse de dicho sermón y tomar medidas inmediatas (contra el fraile⁹¹ y la orden de los Dominicos). La pregunta esencial de Montesinos se centraba en, ¿qué derecho tenían para llevar a cabo una guerra que no era justa? Una vez formulada la interrogante, las respuestas no se hicieron esperar.

La voz, pues en gran manera, en universal encarecida, declaroles cual era o que contenía en si aquella voz: «Esta voz, dijo el, es que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y 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 oidos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos

⁹¹ Montesinos tuvo que ir a Castilla y leer de rodillas el discurso completo pronunciado en la Nueva Española. Al parecer, el monarca se impresionó con las palabras del fraile y de ese encuentro se suscitó la nueva legislación para las Indias (Muñoz, 2012).

trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? (De las Casas, 1956, p. 13).

Ante la voces de protesta en las Indias, en donde algunos se preguntaban por la legitimidad de las guerras contra los propios del lugar y las razones para hacerlas, Sepúlveda escribe un libro dirigido a dar contestación a estas interrogantes, esta vez totalmente encaminado al caso de las tierras recién “descubiertas”: “el *Demócrates alter*” (Demócrates segundo).

¿Por qué la guerra contra los indios era justa? En Sepúlveda la lucha con las armas era justa principalmente por dos razones: la primera, los habitantes de los territorios recién conquistados son seres inferiores, bárbaros sin dominio de sí mismos y urgidos de la guía de otros que los puedan conducir. Aparece nuevamente la división entre humanos y no humanos. Estos, vistos desde Aristóteles, destinados a ser gobernados y aquellos a mandar, no por convención, sino por naturaleza.

Que es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son...que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de las gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Sepúlveda, 2016, p.35).

Lo propuesto por el capellán del Rey se resume en el sometimiento de los indios a través de la violencia, no solo porque sus capacidades sean inferiores a la de los españoles, también por un fin superior que pronto saldrá a la luz. Ahora bien, antes de develarlo no se debe perder de vista algo esencial. Sepúlveda está de acuerdo con el empleo de la violencia contra los originarios de las Indias aunque su finalidad no deja de ser “la humanización”. El objetivo es, en última instancia, igual al del obispo Bartolomé de las Casas (coincide en el fin, no en los medios); los dos desean para los propios de las nuevas tierras castellanas el abandono de la barbarie y la adquisición de costumbres y virtudes humanas. En Sepúlveda la idea está clara: se les somete con la violencia para educarlos en la humanidad, *telos* conveniente a los conquistados porque “no les ha de ser muy gravoso mudar de señores...bárbaros, impíos e inhumanos, para aceptar a los cristianos cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión” (Sepúlveda, 2016, p.34).

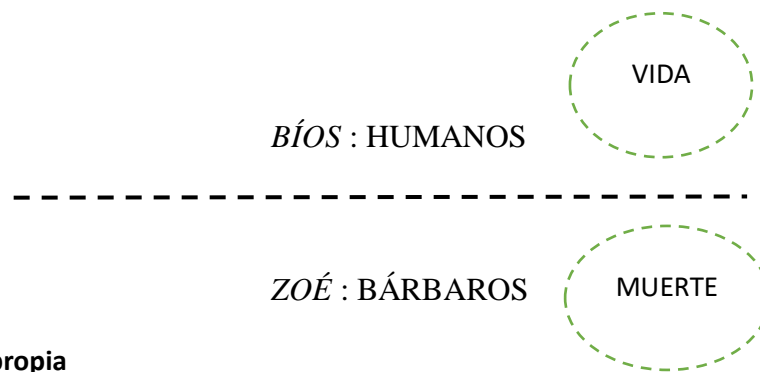
La segunda razón para emprender la guerra justa contra los indios se centra en los resultados de su barbarie, cuyos pecados, impiedades y torpezas son tan nefandos y aborrecidos, que ofenden a Dios (Sepúlveda, 2016, p.340). La idolatría es un crimen terrible, aquello detestado por el Altísimo y en consecuencia castigable desde todo punto de vista⁹². Al ser los indios idólatras, debían ser sujetados y enderezados al camino de la verdad, a la adoración del único Dios, mandato del mismo ser superior: “Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes y las colinas, y bajo todo árbol frondoso. Demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, quemaréis al fuego sus cipos, derribaréis las esculturas de sus dioses y suprimiréis su nombre de aquel lugar” (Deuteronomio 12: 2,3).

Pero, ¿por qué el uso de la violencia? ¿Qué justifica escoger este camino y no el del amor propuesto, entre otros, por Las Casas? La respuesta, aunque implícita en el Demócrates alter, queda totalmente expuesta en la defensa realizada por el cronista del Rey en 1550 ante el la congregación de teólogos y juristas reunidos en Valladolid en mandato de su alteza Carlos V. De dicha apología se tienen datos gracias al Sumario de Fray Domingo Soto, realizado a pedido del supremo consejo de Indias. La violencia no solo es necesaria y justa, en Ginés de Sepúlveda, es ante todo conveniente ¿Conveniente para quién? Para ambas partes.

Al ser los indios, bárbaros, no humanos, ejecutores de crímenes tan detestables como la idolatría (la cual en algunos ritos conlleva matar y comerse a otros humanos en ofrenda a sus ídolos), era necesario, en primera instancia, el sometimiento de esta gente por medio de la violencia, a fin de preservar la vida de los humanos españoles cristianos, evitando el asesinato de los cristianos a manos de los salvajes. Se abre, en consecuencia, una nueva escisión que complementa la ya existente.

⁹² El argumento de la idolatría de los indios sirvió a algunos españoles, por muchos años, para sustentar la guerra y la esclavitud. Sepúlveda no estuvo solo en el camino de la construcción de tal idea para someter a los propios de las tierras conquistadas; autores como Juan Velázquez de Salazar desarrollaron dicha teoría, tomando como punto de partida algunos pasajes bíblicos del antiguo testamento. “Y como estos naturales necesitaban de la paz divina, fue muy justa la guerra, a fin de que se reconciasen con Dios...Estos naturales eran de continuo corruptores, así como transgresores de los preceptos divinos, pues estaban corrompidos por su perversa voluntad y por los carnales afectos, y ponían por obra los excesos de la carne de que abomina San Pablo...Corrompíanse, además, por perversidad del juicio, complaciéndose en muchas cosas como brutos y no como seres capaces de razón” (Velázquez. En: Rengifo. 2007. p,115).

Gráfico 1



Fuente: Elaboración propia

La vida se manifiesta como “*bíos*” y “*zoé*”. La primera está en la parte superior por ser el habitat de los humanos; la segunda se ubica debajo de la línea imaginaria, en la barbarie. La parte inferior lo es en relación a la de arriba. En ese orden de ideas se justifica el cuidado de unos y la exposición de los otros. Se llega a la comprensión de una vida valiosa y, por tanto, cuidada, administrada, protegida, potenciada; y otra sin un valor actual (sí potencial), la cual, si es necesario, será expuesta, juzgada, sometida, asesinada. La idea es cuidar a quienes están en la parte cualificada y ex-poner a quienes pertenecen al afuera. No es lo mismo un lado o el otro, todo depende del lugar de la línea imaginaria en donde se esté ubicado para someter o ser sometido.

Se quiere el paso de la “*zoé*” al “*bíos*”, y dicho tránsito conlleva la exigencia de una vida que se acaba a sí misma, tras el deseo de seguir existiendo. Se cuida al conquistador y se permite el sacrificio del conquistado, expresión de la voluntad de poder: mantener y aumentar. Se mantiene la vida cualificada, “*bíos cristiano*”, y aumenta en cuanto sometimiento e incorporación del indio. Merecen vivir aquellos que han aceptado a Cristo en sus corazones y deben morir, si las circunstancias lo requieren, quienes lo rechazan. La vida por un lado cuida; por otro, asesina y sigue su camino acrecentándose.

Por último, la razón motora de todas las justificaciones esgrimidas por Sepúlveda se asentaba en que una vez sujetos los indios, a causa de las armas, era más fácil llegarles con el evangelio y propagar la religión cristiana (Soto, 1822, p. 416). Los bárbaros, desde su propia iniciativa, no escucharían la palabra de Dios y no permitirían a los cristianos asentarse junto a ellos para ser adoctrinados. Por tal motivo, y en búsqueda del beneficio de los indios, era ineluctable la necesidad de someterlos con las armas. En otras palabras, la sumisión de los naturales de estas tierras es una

violencia ejercida con sentido, pues el fin superior es “noble”: convertir a los indios, transformarlos de bárbaros a humanos; algo que ellos mismos deberían agradecer al final del camino.

Resumiendo, no se trataba de acabar con los originarios de las Indias, de exterminarlos (aunque esto sucediera en varias regiones como lo narra Fray Bartolomé); el deseo era incluirlos. El mecanismo de sumisión último es la subordinación al biopoder. La violencia es solo el despliegue de un método de inclusión. El paso de la “zoé” al “bíos” justificaba el uso de la agresión, pues era necesario educar a los bárbaros para que ingresaran al lado de lo humano.

La disputa de Valladolid, desde la voz de Ginés de Sepúlveda, develó cómo la *Anakokrateia* abordó una técnica muy bien elaborada (y jurídicamente justificada): el sometimiento de los indios por medio de la violencia. Un lado de la moneda se exponía al juicio de los presentes en la controversia de Valladolid; el otro, también se desplegaría con argumentos propios:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? (Sepúlveda, 2016, p.34).

Las Casas⁹³ contra argumentó cada punto esgrimido por Sepúlveda en la justificación de la guerra contra los indios, e intentó develar cómo podían humanizarlos, cristianizarlos, usando un sendero distinto al establecido desde la mirada del teólogo cronista del Rey.

En el opúsculo titulado “*Treinta proposiciones escritas para declarar la doctrina de un libro intitulado confesionario*”, el obispo de Chiapas de manera directa se opone al proceder sugerido por Sepúlveda:

Los reyes de Castilla, como comisarios del sumo pontífice romano, deben abstenerse de procurar la conversión de los indios por medio de la guerra; de la fuerza armada; de

⁹³ No se debe olvidar que historiadores como Hanke (1985) han mostrado que Fray Bartolomé de las Casas llegó a las Indias occidentales no con el deseo ferviente de ayudar, consolar, y mejorar la vida de los indios; todo lo contrario, arribó como un fraile-caballero y tuvo indios esclavos y una encomienda, la cual hizo producir para aumentar su caudal económico. Hanke da entender que el sermón de Montesinos poco o nada hizo mella en el futuro obispo de Chiapas porque tiempo después participó de la conquista de Cuba, recibiendo recompensas, tierras y encomiendas. El cambio, que sí fue efectivo, sucedió en 1515 cuando renunció a todas sus posesiones e intentó proteger a los indios de los abusos españoles.

violencias, robos, incendios, saqueos, y otros cualesquiera que infundan terror, pues la razón natural lo prohíbe, Jesu-Cristo lo condena en su evangelio... (De las Casas, 1822 a, p.383).

Fray Bartolomé se da cuenta de la violencia, la esclavitud, los asesinatos y las guerras practicadas en contra de los indios. En su vivencia descubre la muerte acechando, problema que tiene sus matices en el pensar del fraile. El asesinato traía la marca de la muerte en la barbarie⁹⁴; los originarios de las Indias perdían la vida siendo idolatras, sin la conversión y la adhesión al cristianismo. De nada sirven los muertos; los vivos son a quienes debe llegar la palabra de Dios. Se necesita convertir a los bárbaros y todos los desmanes descritos por Bartolomé, lo único que conseguían era lo inverso, alejaban a los propios de dicha conversión. Además, la esclavitud no les daba tiempo para ir al adoctrinamiento. La violencia presentaba la imagen de un cristianismo cruel, motivo suficiente para huir de los asentamientos españoles. En síntesis, la propuesta de Sepúlveda no era el mejor camino para lograr el fin que se perseguía, había que usar el sendero opuesto: el Amor. “Dios quiere que la conversión se procure por medio de la persuasión y la dulzura: en las Indias los señores particulares usan el rigor, la crueldad y todo cuanto cabe de inhumano en almas feroces y sanguinarias” (Las Casas, 2006 1822 b, p. 271).

Guerra o amor, al final el resultado pretendido era el mismo: incluir, adentrar, someter a los indios. Ahora bien, podría pensarse que el hilo se rompe y uno de los dos caminos triunfa al final, el de Fray Bartolomé. Pero esto es perder el engranaje de la mecánica misma de la *Anakokrateia*. Aunque se optó en el papel, desde la Corona española, por la vía de la “comprensión y la dulzura” para convertir a los indios, el biopoder siguió usando los dos métodos a su conveniencia. La guerra y el amor, aparentemente, luchan enconadamente con miras a quedarse con el estandarte de ganador en la batalla por imponer el biopoder en las Indias occidentales y lo hacen por muchos años -siendo su máxima expresión la disputa de Valladolid-. Ahora bien, amor y guerra llegan a

⁹⁴ Según los cálculos de Fray Bartolomé de las Casas, los españoles habían matado, en cuarenta años de conquista, veinte millones de indios, lo cual le hacía pensar que si se seguía ese ritmo, se despoblarían en poco tiempo las Indias (De las Casas, 1822, p. 464). Este era un dato que alarmaba por varias razones: porque si era cierta la afirmación del obispo de Chiapas, se había matado a más gente en las Indias que las que vivían en Europa, y porque el fin de la conquista no era el exterminio, pues no había posibilidad de que los españoles se trasladaran a poblar las Indias. En consecuencia, se debía buscar el mejor mecanismo para hacer súbditos a los propios indios.

estar armonizados en un documento utilizado tanto para mostrar la generosidad y caridad del rey, como para justificar política y religiosamente la guerra: el Requerimiento⁹⁵.

3.4 El Requerimiento: documento de amor y guerra

En *La lucha por la justicia en la conquista de América* (1949), Hanke le da un apartado especial a la comprensión de la importancia del “requerimiento” dentro de la conquista de las Indias. Los inicios del “Requerimiento”⁹⁶ para las Indias occidentales según Lewis Hanke se puede rastrear en la disertación realizada por Martín Fernández de Enciso ante la junta reunida en el monasterio dominico de Valladolid, quien (sufriendo la demora en la partida de una expedición al nuevo mundo⁹⁷) con extractos bíblicos justificó la conquista y la guerra contra los indios a partir de la concesión que *Yahweh* había hecho a los judíos a fin de ocupar la tierra prometida.

Y después envió Josué a **requerir**⁹⁸ a los de la primera ciudad que era Jericó, que le dejaran o diesen aquella tierra, pues era suya, porque se la había dado Dios. Y porque no se la dieron, los cercó y los mató a todos...y después les tomó toda la tierra de Promisión por fuerza de armas, en que mató a infinito de ellos, y prendió a muchos, y a los que prendió los tomó por esclavos, y se sirvió de ellos como esclavos. Y todo esto se hizo por voluntad de Dios (Hanke, 1949, p. 48).

La idea central interpretativa de Martín Fernández de Enciso se centraba en la autoridad Papal. El Pontífice, al ser la voz de Dios en la tierra, y al haber dado las Indias a los reyes católicos, aceptaba hacer lo realizado por Josué ante el pueblo de Jericó: requerir para él aquellas tierras. Esto

⁹⁵ Diversos documentos muestran a conquistadores, en diferentes lugares, usando el requerimiento: Alonso de Ojeda (1509), Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Nuño de Guzmán, Francisco Pizarro, entre otros (Zavala, 1971, pp. 488-493).

⁹⁶ “En términos generales, el requerimiento era un documento real, a través del cual, a su llegada a tierra firme, los españoles transmitían a los nativos americanos las razones por las cuales éstos últimos debían obediencia y sometimiento a la Iglesia Católica y a la Corona española” (Uribe, 2006, p. 1). En realidad el nombre de este documento es mucho más largo: “Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a nuestro Señor”. En esta investigación se usará la versión transcrita por Hanke (del documento de Juan López de Palacios Rubíos) en su libro “Lucha por la justicia en la conquista de América”. Ahora bien, el mismo texto se encuentra disponible en: Luis López Nieves, Ciudad Seva, <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/requeri.htm>

⁹⁷ Enciso, como el mismo relata, saldría en una expedición dirigida por Pedrarías Dávila al Darién, pero los frailes dominicos no permitieron su partida argumentando que el Rey no podía dejarlos salir a conquistar.

⁹⁸ Las negrillas son del autor de este trabajo de investigación.

conllevar a que con la lectura de un “Requerimiento” a los originarios del mundo conquistado, el Monarca no estuviera fuera de la ley, ni alejado de la anuencia de Dios. La interpretación bíblica de Enciso (rechazada tiempo después por otros frailes como Bartolomé de las Casas) fue del agrado de los teólogos y juristas congregados en el convento de Valladolid.

E alegado esto, diré que pues el Papa teníamos en lugar de Dios, é él, como señor universal, habia dado las tieras de las Indias que poseían los idólatras, al Rey Católico para que en ellas pusiesen el nombre de Dios é nuestra fé. que el Rey podia muy justamente enviar á requerir á estos indios idólatras que le entregasen la tierra, pues se la habia dado el Papa, é que si no se la quisiesen dar, que les podia hacer la guerra, é tomársela por fuerza é matarlos é prenderlos sobre ello, é dar por esclavos á los que sobro ello fueren presos, é como habia fecho Josué á los de la tierra de Promisión. E después de haber mucho altercado sobre ello , todos los maestros teólogos que allí se hallaron, é el confesor de Rey Católico con ellos declararon que el Papa habia podido dar aquella tierra al Rey Católico, é que el Rey les podia enviar á requerir que se la diesen, é que si no se la quisiesen dar, les podia hacer la guerra é tomársela por fuerza é matarlos, é prenderlos sobre ello, é que á los que fuesen presos los Podia dar por esclavos, é determinaron que si algunos les quisiesen entregar la tierra é vivirse en ella, que eran obligados á le servir como sus vasallos é quel Rey podia hacer merced deste servicio...(Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América, 1864, p. 443).

A partir de la base de llevar a cabo la orden de Dios (requerir) se formuló, “después de serias discusiones entre teólogos, reunidos por orden del Rey, compuesto por un jurista⁹⁹ de nota que gozaba del favor real” (Hanke, 1949, p.51), un documento conocido con el nombre de Requerimiento. Esta pieza de la legislación española que debía ser leída¹⁰⁰ delante de los indios

⁹⁹ Los historiadores concuerdan en que dicho Jurista, poseedor de todo el apoyo real, era Juan López de Palacios Rubios. Ahora bien, en las Indias circulaban varias versiones del Requerimiento, unas rudimentarias y otras extensas. Se cree que Alonso de Ojeda leyó un requerimiento en 1509, cuatro años antes del texto atribuido a Palacios; y se sabe que en 1541 se tenía un requerimiento extenso en la Nueva Galicia (parte de México) para ser leído ante quienes se habían sublevado y asesinado a varios religiosos sin motivo aparente.

¹⁰⁰ Los españoles leían este texto en castellano o en latín, sabiendo que los originarios de estas tierras no conocían dichos idiomas. Aun así, existen documentos que presentan algunas contestaciones realizadas por los propios indios ante dicha lectura. Una es la de los caciques del rio Sinú: “pero en lo que decía que el Papa era señor de todo el universo en lugar de Dios, y que había hecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dijeron que el Papa dibiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía ser

con presencia de un escribano, encierra en sí misma los dos métodos en disputa para desplegar el biopoder en la conquista de las Indias, lo cual devela no dos caminos contrapuestos del todo, sino, complementarios dadas las circunstancias. Los límites de uno serán el actuar del otro.

El “Requerimiento”, desde la perspectiva del autor de estas líneas, se divide en tres partes¹⁰¹: un resumen, una invitación y una amenaza. En la primera parte del documento se realiza un resumen sobre quién “tiene” el poder de mandar y por qué lo ostenta.

Dios es el Señor omnipotente y todos le deben obediencia (sin importar raza, nación o credo) y en su infinita potestad otorgó el poder sobre todo el mundo a San Pedro, quien, por lo tanto, fundamenta su poder de manera directa del creador. El apóstol posicionó su silla en Roma desde donde regiría; además, podía sentarla en cualquier otro lugar, por lo que su jurisdicción no se circunscribía solo a Roma, era todo el mundo. Ahora bien, San Pedro ha tenido una serie de sucesores, quienes al ocupar el trono romano heredaron el poder dado por Dios para juzgar, mandar y gobernar. Uno de estos Papas fue Alejandro VI, quien donó las islas de tierra firme del mar Océano a los Católicos Reyes de España (Fernando de Aragón e Isabel de Castilla) con todo lo que esas islas contenían (se debe tener en cuenta que la concesión papal era muy bien usada por la Corona castellana para sus intereses).

Hasta aquí la primera parte del Requerimiento. Hay un recuento que presenta de manera clara quién tiene el poder sobre las Indias y por qué. Lo tienen los reyes de España por donación directa de Dios. Se debe recordar que el “Requerimiento” se basa en la donación Alejandrina a los Reyes Católicos y como ya se vio dicho documento fue el resultado de una jugada política de los monarcas, y no así una consecuencia del poder del Papa por sobre la Corona Castellana. Al tener la concesión de las Indias un papel de Justo Título de la Conquista, se hacía necesario referirse a ella dentro del requerimiento, sin que por eso el poder de los reyes se viera mellado.

Así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto

algún loco, pues pedía lo que era de otros y que fuese allá a tomarla, que ellos le pondrían la cabeza en un palo como tenía otras de enemigos susyos...” (Como se citó en Feher, 2012, p. 176-177).

¹⁰¹ Pereña (1992, p. 32) lo divide en cinco partes, a saber: la primera, el poder del Papa conferido por Dios; la segunda, la donación del Papa a los reyes católicos; la tercera, la obligación de evangelizar para convertir a los indios que así lo quisieran; la cuarta, la notificación de guerra lícita sin los indios rechazaban a los españoles; y la quinta, la ocupación y castigos para quienes estén en contra de lo requerido.

ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia. Y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y sus Majestades los recibieron alegre y benignamente... (Como se citó en Hanke, 1949, p. 53).

No había lugar a dudas, las tierras de las Indias occidentales por derecho le pertenecían a la Corona Española, por lo tanto, esto no era motivo de discusión para los castellanos. El problema estaba en las guerras realizadas contra los indios, su legitimidad, cuándo hacerlas y cuándo no -lo cual no era otra cosa más que buscar las razones para legitimar los métodos trabajados por la *Anakokrateia*. El “Requerimiento”, en el tránsito de la primera parte a la segunda, hace una aclaración acerca de la donación y autoridad de los reyes revestidos del poder espiritual, presentando un antes y un ahora. Otros pueblos ya han sido notificados sobre la autoridad y poder del rey, y los habitantes, de esos lugares donde se les ha explicado la relación de poder, han entendido el mensaje sometiéndose sin resistencia ante el Rey (aceptando ser cristianos). Por lo tanto, si en el pasado otros se han adherido, en el presente, quien escuche el requerimiento está obligado a hacer lo mismo. Ya se devela, en consecuencia, una conminación, pero no hay un solo método de trabajo de la *Anakokrateia*, sino dos. La demanda implícita se suaviza, luego, con una invitación.

Por ende, como mejor puedo, os ruego y **requiero**¹⁰² que entendáis bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y a su Majestad, en su lugar, como a superior y señor y Rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho (Como se citó en Hanke, 1949, p. 53).

Surge el requerimiento, el cual inicia con una rogativa a entender lo que otros pueblos, en distintos lugares, ya han comprendido: la realidad sobre el poder. Y para dicho colegir, por ser la primera

¹⁰² Las negrillas son del autor de esta investigación.

vez que se enfrentan los indios a verdades totalmente ajenas a su realidad, debido a su morada allende a Europa (el Rey es el dueño, en donación divina, de las tierras en donde siempre han vivido), hay un plazo oportuno necesario para entrar en razón y aceptarlas. No hay un llamado explícito a la violencia en primera instancia. No hay uso de las armas; es más, no hay justificación para hacer la guerra porque se precisa de un lapso de tiempo justo para ambos. Por un lado, un tiempo de los españoles para realizar el requerimiento y, por otro lado, el concedido a los habitantes de las Indias para digerir y tomar una postura frente a la petición realizada, que en este caso es la aceptación de la dominación de otros señores: los Monarcas Españoles.

En este punto aparece el camino del amor como consecuencia de una respuesta positiva de quienes han escuchado el requerimiento y tenido el tiempo oportuno para pensar. Si aceptan someterse serán recibidos por su Majestad con *amor y caridad* en aquellos que han leído dicho requerimiento. Los conquistadores son enviados de la Corona y, en consecuencia, la voz del Rey. El soberano habla por medio de sus emisarios, y la voz viene desde Europa como un pedido de inclusión amorosa. Elegir y aceptar de manera “libre y voluntaria” el poder de los monarcas de España es una opción en el amor de quien tiene legítimamente autoridad sobre ellos. Dios ha determinado la adhesión de las tierras conquistadas a la Corona española, lo cual trae consecuencias positivas: en primera instancia serán personas fuera de toda servidumbre, llegando este privilegio a las mujeres y a los hijos. En un segundo momento, tendrán la libertad de escuchar la palabra de Dios y acceder a la conversión cristiana; y, finalmente, obtendrán privilegios y excepciones de parte de la Corona.

Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis, y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes (Como se citó en Hanke, 1949, p. 53).

Después de pasado el tiempo justo y habiendo pedido una respuesta ante el requerimiento realizado por la Corona española, si la contestación era positiva, no había ninguna razón o sentido para

emprender una guerra ante quienes conociendo la verdad, la aceptaban en sus vidas (signo de que en ellos la razón en alguna medida vivía), pues desde todo punto de vista sería un enfrentamiento ilegal e injusto. Es más, no se podía iniciar una lidia sin antes haber leído, delante del escribano, el Requerimiento (amonestación); caso contrario se tendría una guerra injusta y, sin una noble intención, la pelea iniciada no se enmarcaría en los parámetros de lo aceptable. Si se diera este caso, entonces, los indios estarían en su justo derecho de defensa porque desconocen las causas de quienes les atacan.

De aquí que oportunísimamente que los tales infieles, antes de contra ellos se inicie una guerra, deben, siendo posible, ser amonestados a abrazar y venerar con todas sus fuerzas la muy verdadera fe de Cristo.

Aunque algún rey fortificado con el celo de la fe de nuestro Salvador y protegido por la autoridad pontificia, podría lícitamente mover guerra a los indicados indios, éstos tendrían derecho a defenderse justamente, caso de no haber precedido la expresada admonición (de Paz, 1512, p, 207).

Por otro lado, si la contestación era negativa, en consecuencia, la opción inmediata era el segundo camino¹⁰³: la violencia. No se debe perder de vista que en primera instancia a los indios se les daba la oportunidad de aceptar el sometimiento al Rey, vía del amor. Tomando esto como punto de partida se puede comprender la guerra, ante un rechazo, en el orden de lo legal y bajo el amparo de Dios, siendo esta consecuencia de la elección de los propios indios. Ellos serían los culpables de sus males futuros. O aceptaban ser dominados y tratados con amor, o eran igualmente sometidos y expuestos a sufrimientos, resultado de su propia decisión.

Si no admitían lo requerido, los españoles, quienes habían esperado “pacientemente” la respuesta de los indios, por mandato del rey y protección de Dios, seguían el camino de la violencia, harían guerra para sujetarlos a la obediencia a Dios, al Papa y al Rey, siendo esclavizados mujeres y

¹⁰³ El fundamento de los dos caminos para someter al otro (el amor y la guerra) lo extrajeron de una interpretación del Antiguo Testamento, Deuteronomio 20, 10-15. “Cuando te acerques a una ciudad para combatir contra ella, le propondrás la paz. Si ella te responde con la paz y te abre sus puertas, todo el pueblo que se encuentre en ella te deberá tributo y te servirá. Pero si no hace la paz contigo y te declara la guerra, la sitiarás. Yahvé tu Dios la entregará en tus manos, y pasará a filo de espada a todos sus varones; las mujeres, los niños, el ganado, todo lo que haya en la ciudad, todos sus despojos, los tomarás como botín. Comerás los despojos de tus enemigos que Yahvé tu Dios te ha entregado. Así has de tratar a todas las ciudades muy alejadas de ti, que no son de las ciudades de estas naciones”.

niños, quitándoles sus pertenencias y disponiendo de ellos como mejor les apeteciera, sin derecho a reclamo alguno. El amor y la caridad se les negarían, no habría otra oportunidad de elegir¹⁰⁴.

Esta es la mecánica de la *Anakokrateia* en la conquista española, la circularidad de una crueldad irónica. Los indios en realidad no tienen opción alguna, o eligen reducirse por voluntad propia o son sometidos por la fuerza. Al ser la respuesta ubicada del lado de los indios, los españoles se libran de toda culpa, se instalan en “el punto cero” del silencio de la espera, vigilantes y prestos para actuar, pasando a ser los originarios de las Indias los responsables de su futuro, pues “de las muertes y daños que de ella se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de su majestad, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron ...” (Como se citó en Hanke, 1949, p. 54).

Táctica del biopoder, separación entre inocentes y culpables, inversión del orden de las cosas y normalización de un saber-poder. Quien golpea, explota, viola, roba, y victimiza es inocente de sus actos, la culpa se traslada al otro a partir de un enunciado de verdad (el Requerimiento). Inocencia de quien somete, culpabilidad de quien es sometido. Es el indio el perpetrador y responsable de su desgracia por no aceptar la verdad ya consentida en otros lugares, falta de uso de razón que lleva a inferir “la barbarie” de su naturaleza, la cual se puede subyugar. Esta circularidad del biopoder la denomina Dussel¹⁰⁵ “mito de la modernidad”, “un victimar al inocente

¹⁰⁴ El requerimiento usado el 4 de Marzo de 1541 y leído a los indios de la Nueva Galicia refleja el mismo *modus operandi* que el de Palacios Rubios. Aquel, aunque mucho más extenso (habla de la creación, la venida de Cristo y su muerte, el cielo y el infierno, el bien y el mal, el poder de Dios, el Papa y el Emperador, la autoridad sobre las nuevas tierras) expresa los dos caminos del biopoder: el amor y la guerra.

“Vení, vení, en conocimiento de Jesuchristo y del Emperador y del si Visorey, que nosotros somos christianos é habemos de usar de misericordia si viniéredes, porque así nos lo tiene mandado Jesuchristo; y sino quisiéredes venir, sed ciertos que os habemos de matar y hacer esclavos á todos y os hemos de vender y llevaros á tierras estrañas y sacaros de vuetro natural...y así os lo decimos; donde no, que sepáis que se os ha de hacer guerra á fuego y á sangre” (Como se citó en Zavala, 1971, p.496).

¹⁰⁵ El mito de la modernidad en el que el inocente se transforma en culpable y este en aquel, genera lo denominado por Dussel como la falacia desarrollista. Los españoles se instalan como una civilización superior, humanos en frente de bárbaros, y se abrogan la tarea pedagógica de educar al otro. Este trabajo, encomendado a los españoles, es un bien para todos. En esta medida, toda violencia se justifica en el deseo de que el otro dejé de ser lo que es (bárbaro) y pase a ser humano (cristiano). Entonces, al fin de cuentas, la violencia es un acto bondadoso devenido de quien la ejerce. Dussel (1989) muestra cómo la idea de inculpar al inocente mostrándolo como culpable siguió latente en Kant (2008). El pensador Alemán propone en su texto *Qué es la ilustración*, que la minoría de edad consiste en el uso de la razón por parte de la persona. Alguien es mayor de edad cuando la emplea, sobre todo en la razón pública. Hasta aquí no hay inconveniente alguno para Dussel. El problema surge cuando el filósofo de Königsberg afirma que la humanidad está dividida en razas y algunas, por naturaleza, no utilizan la razón. Entonces, Kant inscribe a unas razas como incapaces de razonar, siendo menores de edad y culpables de su minoría de edad.

(al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (1994, p.70).

Poder de vida y de muerte. Demarcación realizada por el biopoder en su imposición. A un lado los ejecutores y al otro los de la decisión sobre la muerte y la vida (vida devoradora de sí misma en pro de su permanencia). La *Anakokrateia* impone un sesgo delimitando en una línea imaginaria, convertida en realidad, cuál es la vida que merece seguir y la que debe perecer. Ironía encarnada en las entrañas misma del biopoder, pero a diferencia de otros casos, es el mismo asesinado, esclavizado, torturado, despojado, quien ha decidido, optado por las vejaciones y muertes de los propios. Excusa de la *Anakokrateia*, la cual en su dinámica se ampara a sí misma en el marco de lo legal, redimiendo a algunos y condenando a otros con la finalidad de salvarlos (se les sometía por la fuerza para convertirlos). Diferencia excluyente de otras formas de manifestaciones del biopoder.

En el caso de la conquista del Tawantinsuyo y de las Indias Occidentales en general, la decisión final sobre la opción a seguir con vida o a morir no está, contrariamente a lo esperado, en las manos del poder que ha llegado irrumpiendo las formas de existencia mantenidas por siglos aquende. Esa es la ironía encerrada en el juego de la *Anakokrateia*. No es la voluntad de la Corona quien decreta en última instancia la muerte del infractor (palabra viva del rey) como el caso de Damians narrado por Foucault (2008, pp.11-14); es el mismo supliciado, castigado, asesinado quien decidió la guerra contra él. El rechazo de las condiciones de algo evidente (se hace alusión al Requerimiento) conlleva a que la voluntad misma del victimado haya causado su victimización y sojuzgamiento. En una parte de la Crónica de Jerez se lee lo siguiente:

El gobernador¹⁰⁶ que esto vio dijo al padre Frey Vicente que si quería ir a hablar a Atabaliba con un faraute. El dijo que sí y fue con una cruz en la mano Biblia en la otra, y entró por entre la gente hasta donde Atabaliba estaba y le dijo por el faraute: yo soy sacerdote de Dios y enseñó a los cristianos las cosas de Dios, y asemesmo vengo a

¹⁰⁶ El hecho narrado aquí también está anotado en la crónica de Felipe Guamán Poma (1982, p.357), con algunas diferencias. En Guamán Poma, Fray Vicente invita a Atahualpa a adorar al único Dios, dejando de lado el culto a todo lo demás, ante lo cual se niega el hijo del Sol por tener ya a sus propios dioses. Lo más destacado es que los hechos ocurridos después de que el Inca lanza la biblia son diferentes a lo narrado por Jerez. Fray Vicente, escandalizado debido al acto realizado por Atahualpa con el libro sagrado, profiere gritos azuzando a los españoles a atacar a los infieles en nombre de Dios y del Rey.

enseñar a vosotros. Lo que yo enseñe es lo que Dios nos habló, que está en este libro. Y por tanto de parte de Dios y de los cristianos te ruego que seas su amigo, porque así lo quiere Dios,¹⁰⁷ y venirse a bien dello, y ve a hablar al gobernador que te está esperando. Atabaliba dijo que le diese el libro para verle; él lo dio cerrado, y no acertando Atabaliba a abrirle, el religioso extendió el brazo para lo abrir, y Atabaliba con gran desdén le dio un golpe en el brazo, no queriendo que lo abriese y porfiando él mismo por abrirle, lo abrió, no maravillándose de las letras ni del papel como otros indios, lo arrojó a cinco o seis pasos de sí... Atabaliba dijo: no partiré de aquí hasta que toda me la traigan. El religioso volvió con la respuesta al gobernador... El religioso dijo al gobernador lo que había pasado con Atabaliba y que había hechado en tierra la Sagrada Scriptura. Luego el gobernador se armó un sayo de armas de algodón y tomó su espada y adarga y con los españoles que con él estaban entró por medio de los indios y con mucho ánimo, con solo cuatro hombres que le pudieron seguir, llegó hasta la litera en la que Atabaliba estaba y sin temor le echó mano del brazo. Como los indios vieron el tropel de los caballos huyeron muchos de aquellos que en la plaza estaban. Y fue tanta la furia con que huyeron que rompieron un lienzo de la cerca de la plaza, y muchos cayeron unos sobre otros. Los de caballo salieron por encima dellos hiriendo y matando, y siguieron el alcance. La gente de pie se dieron tan buena priesa en los que en la plaza quedaron que en breve tiempo fueron los mas dellos metidos a espada. (Jerez, 1891, pp. 90-91)

¿Es el relato de Jerez una manifestación a partir de la *Anakokrateia*? Sí lo es. Hay un ofrecimiento de sumisión al único y verdadero Dios, acompañado de una propuesta a la amistad en el sometimiento (entregarse a la filia –amor-). Luego, quien generosamente ha extendido la invitación pasa a la espera de la respuesta, saltando a la guerra y la masacre al confirmar la negativa terrible por parte de los infieles (lanzar la palabra de Dios a tierra como rechazo total). No hay lugar a dudas, los indios se lo merecían, ellos han optado por su perdición. Lo absurdo se patentiza ante los ojos de un lector contemporáneo, pero no para quienes en aquella época venían en nombre del rey. Todo está pre-determinado como afirma Todorov (2008, p.180), solo se puede elegir la

¹⁰⁷ Los subrayados son del autor de la tesis.

inferioridad porque quien lee, ofrece, pide, requiere, en suma, es superior; las reglas están claras, los españoles revelan la verdad: el sendero escogido será el de la servidumbre y esclavitud.

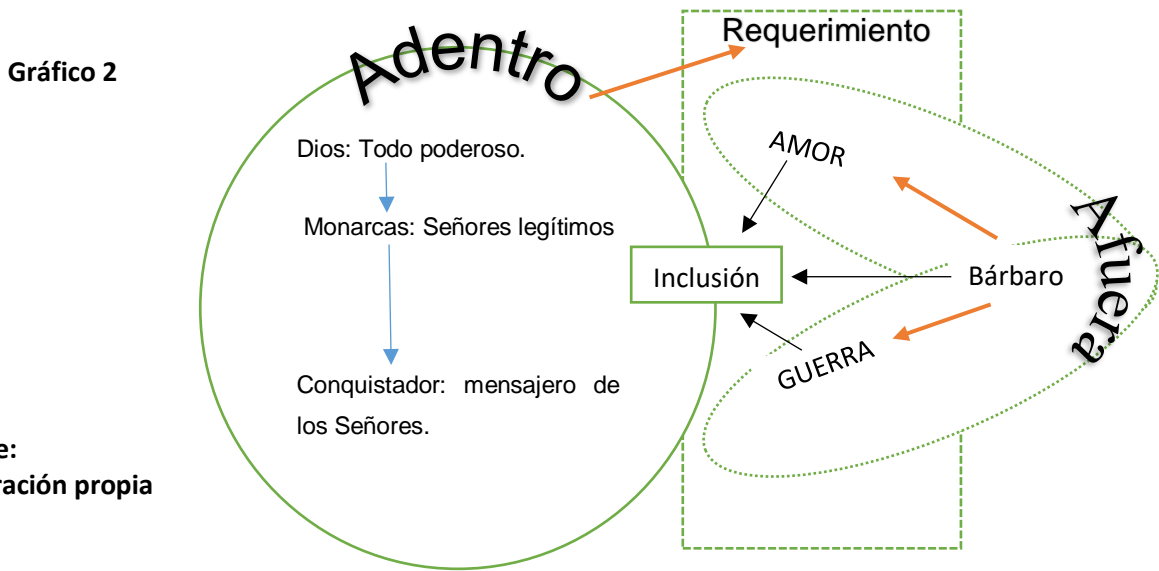
Ser y conocer. No se es si no se conoce. La negativa ante el requerimiento era, de manera directa, un no al conocimiento necesario para ser humano. Grave error de Atahualpa al lanzar por tierra el texto sagrado. Sin la enseñanza que los cristianos impartirían de la palabra de Dios y la salvación del alma, no se podía dejar de ser bárbaro. Darle la espalda al Requerimiento significaba una negación epistémica-ontológica. Tal acción no dejaba más que la opción de las armas para someter por la fuerza a quien no quería llegar a ser lo que podía ser. Todo se ajusta a sojuzgar en pro del bien mismo de quien se niega a dar el paso de la “zoé” al “bíos”. La guerra persigue la liberación tras una obligación, ¿cuál? La libertad del indio de sí mismo dada en la obligación sentida por el español de coadyuvar en dicha ruptura de cadenas barbáricas.

El segundo camino de opción es la guerra. Guerra justificatoria y bien vista por Dios, cohesionadora del lado español. Como afirma Pietschmann “el requerimiento se dirigía menos a los naturales de ultramar que a los españoles que participaban en las expediciones de la conquista” (1989, p.82). En otras palabras, este documento, según el historiador citado, no fue redactado solo para los indios allende, sino para los mismos españoles en cuanto recordatorio de algunos puntos.

En un primer momento, el Requerimiento libraba a los conquistadores de un peso de consciencia por las muertes suscitadas en batalla; lo realizado en la guerra tendría la venia del rey. Se mataba en nombre de Dios y de la Corona (buscando la conversión de los infieles). En segunda instancia, se lograba que algún sector de la Iglesia no levantara la voz, pues la guerra se iniciaba con motivos justos (después de haber ofrecido un sometimiento a los Reyes en el amor y la caridad); y, por otro lado, se permitían lícitamente todos los excesos necesarios para lograr la sumisión de los infieles. Si se llegaba a la conflagración, el rey tenía el derecho de reducir a los indios a la esclavitud, quitándoles todas sus pertenencias, haciendo cualquier mal y daño en sus cuerpos; desde derecho natural o de gentes “se sabe que las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores. De aquí nació la esclavitud civil” (Sepúlveda, 2016, p.61). Tercero, se recordaba a los conquistadores su estado de enviados y emisarios del monarca.

La primera parte del requerimiento, el resumen de la historia de cómo los Monarcas españoles son los legítimos señores de las Indias, no solo es una “enseñanza” a los indios sobre la verdad del poder de Dios y la autoridad de los reyes sobre las tierras ocupadas, es una alusión directa sobre cuál es el papel de los conquistadores en estas tierras y quién es el que manda por medio de ellos. Los castellanos vienen en nombre del Rey, y no en el suyo propio. No llegan con la finalidad de crear un feudo, un reino o una nación aparte, su misión es hacer más grande el lugar de donde vienen; son el vehículo de la voz del dueño de las tierras encontradas y no así los propietarios de las mismas.

Al leer el requerimiento, los mismos conquistadores recordaban su misión aquende y quién estaba por encima de ellos, era una forma en la que el biopoder recaía sobre los propios. Por lo tanto, la *Anakokrateia* no actuaba solo para los “bárbaros” de las tierras lejanas de las Indias Occidentales, también caía con gran peso sobre los mismo propagadores de dicho poder sobre la vida; en este sentido, se vislumbra el no deseo de un afuera que no sea el creado por el biopoder en cuestión. Se pretende insertar bajo la *Anakokrateia* al indio (desde el amor o la guerra), y se quiere esto porque el conquistador ya está subsumido dentro de la dinámica del poder desplegado. No puede el castellano estar afuera del adentro en el que quiere incluir al otro.



Fuente:
 Elaboración propia

Lo dicho supra se evidenció en varios casos de altercados entre la Corona y los conquistadores. La encomienda fue un método usado para premiar a los que por sus esfuerzos hacían más grande la monarquía española. Hay que recordar que antes de partir, los españoles firmaban una capitulación con los reyes sometiéndose a su soberanía en todo lo que hallaran, pero financiando las expediciones a riesgo propio, por lo que las empresas requerían de premios económicos (tierras, tributos, etc.) y simbólicos (hidalguías, cargos, etc.), para los expedicionarios en compensación a los esfuerzos realizados. La encomienda, como lo muestra Lorandi (2002), permitía servirse del trabajo de los indios y recibir una retribución a cambio de protección y evangelización.

Promulgadas las leyes Nuevas se prohibió el servicio personal de los indios, tasando una cantidad a pagar por parte de estos, con fines de evitar su explotación. Lo más duro, para los españoles aquendes estuvo en que a la muerte del encomendero titular, los súbditos pasaban a pertenecer a la Corona, sin poder heredarse la mano de obra que los indios representaban. Esto era un golpe directo a los intereses de los conquistadores, quienes verían mellados sus ingresos, sus esclavos y las posibilidades de obtener gloria y honor bajo el manto del reconocimiento con algún título.

Ante la llegada del Virrey Blasco Núñez de Vela era inminente la imposición de las leyes que irían en detrimento del orden conquistador (el sometimiento del indio en las encomiendas). La sublevación no espero mucho. Gonzalo Pizarro (hermano del Marqués Francisco Pizarro), tras una serie de estrategias y artimañas, se hizo nombrar gobernador por la audiencia, ubicándose en pie de guerra frente al Virrey. En la batalla entre españoles, unos en el adentro y otros en el afuera, Pizarro se alzó con la victoria y el enviado de la Corona para imponer orden fue hecho prisionero y asesinado. La voz se alzaba en contra de la Corona. No se permitió la aplicación de las leyes nuevas y todo volvió a la “normalidad”. Los conquistadores no perdían sus encomiendas, sus prebendas, su dinero, ni la dignidad alcanzada por el esfuerzo de las guerras y la conquista.

La Anakokrateia no podía permitir una escisión en su mismo seno. No era posible crear un afuera del biopoder más allá del generado por sí mismo. Otro poder enfrentado al llegado de Castilla era inaceptable. Para los insurrectos era lícito recurrir a las armas para defender lo que se tenía, pues el rey no puede dictar a su antojo leyes que perjudiquen a sus súbditos, fundamento doctrinario para la conocida frase “se acata pero no se cumple” (Lorandi, 2001, p. 83). Para la Corona, el levantamiento debía tener un final ejemplar.

El nuevo virrey, Pedro de La Gasca, llega con toda la autoridad para recuperar el control a toda costa. Aquí entran nuevamente las dos líneas de fuerza del biopoder de la conquista. De la Gasca tiene plena autorización para perdonar a los levantados en armas, si reconocían su error y se sometían al amor e indulgencia de la Corona; y, por otro lado, tiene libre potestad de emprender la guerra si es que ante el llamado a la reconciliación se obtenía un no como respuesta. Amor y guerra nuevamente, dos caras de una misma moneda girando en expectativa de una respuesta (la de los españoles rebeldes).

La contestación fue más allá de lo que esperaban los enviados de la Corona. Se escuchaban rumores de que Pizarro tenía toda la intención de coronarse rey. Se emprendió la guerra. Español contra español en una lucha a muerte. Al final el biopoder se impone. Ya no hay escapatoria. Ante las sucesivas derrotas, Gonzalo Pizarro se entrega totalmente acabado. El levantado en armas es juzgado y condenado, conduciendo todo el desenlace a un recordatorio público de que quien ejerce el poder no quiere un afuera más allá del que ha sido creado por *la Anakokrateia*:

Y le condenaron a que le fuesse cortada la cabeza, la qual fuesse puesta en vna ventana que para ellos hiziesse en el público de la ciudad de los Reyes, cubierta con vna red de yerro, y vn retulo encima que dixesse: “Esta es la cabeza del traydor Gonzalo Pizarro, que leuantó en el Perú contra Su Magestad y dio batalla contra su estandarte real en el valle de Xaquixaguana”. Demás desto le mandaron confiscar sus bienes y derirbarle y sembrarle de sal las casas que tenía en el Cuzco, poniendo en el solar vn padrón con el mismo letrero, lo qual se executó aquel mismo día (De Zarate, 1995, p. 373).

La *Anakokrateia*, como poder sobre la vida que quiere mantener y acrecentar su propia vida, crea un adentro y un afuera, realizando una inclusión exclusiva desde parámetros religiosos cristianos. Crea al indio, bárbaro, y lo ubica afuera de la humanidad. Desea incluirlo, humanizarlo, llevarlo al adentro del “*bíos* cristiano” con miras a que viva una vida cualificada y haga parte del engranaje de la maquinaria del poder y, para lograrlo, le ofrece dos caminos: el amor y la guerra. El excluido debe ser incluido, “la elección” del método para lograrlo está en sus manos. No obstante, no se desea un afuera al instalado por el biopoder en ejercicio. Todo aquel que no entra en sus márgenes sentirá el peso del poder que modela la vida.

IV CONCLUSIONES

Cuando un poder toma la vida a cargo y destruye parte de sí misma para conservar otra, se está frente a un accionar que favorece a unos y acaba con otros. En esa medida, los que sufrieron las vejaciones de la conquista española y los gritos que se apagaron en las llamas de los hornos Nazis son, entre otros, la memoria frágil de que el poder sobre la vida, en tiempos distintos y bajo razones dispares, puede causar destrucción y llagas que ni el tiempo logra borrar.

La vida no está afuera del poder, la envuelve, la incluye y la excluye para, entre otras cosas, someterla; la recrea bajo aspectos diversos que van conformando los hilos de la historia y el pensamiento. El poder sobre la vida no es exclusivo de una sociedad, ha sido una forma de ser que ha mutado y tomado diferentes aspectos. El “rostro” que tuvo en la Conquista de las Indias Occidentales, en esta investigación, se le ha denominado Anakokrateia. Poder que buscó ir más allá de sus márgenes territoriales y que amparado en un sacro mandato divino que se supeditó a los intereses de la Corona, logró someter a los diversos grupos que aquende uniformaron bajo el concepto “indio”.

A partir de una mirada retrospectiva, el desarrollo de la investigación presentada alcanzó unos logros propositivos. Un primer logro (a manera de conclusión) es el develamiento de la *Anakokrateia* como poder en el periodo de la conquista española de las Indias Occidentales. El análisis genealógico (filosófico-histórico), realizado a las diversas fuentes estudiadas, presentó como resultado la existencia de un poder a la llegada de los conquistadores españoles al cual el autor de estas líneas le ha llamado “la Anakokrateia”; concepto que pretende mostrar el tipo de poder sobre la vida que sufrieron los antepasados que habitaron lo que hoy se conoce como Latino América.

Atado a la elaboración del concepto Anakokrateia, se develó el sustento filosófico que encierra. El poder sobre la vida arribado a las Indias Occidentales generaba una escisión que polarizaba a quienes se encontraban enfrentados (conquistador y conquistado). Tal separación tuvo como base la división entre *bíos* y *zoé* que puede ser interpretada hipotéticamente desde la filosofía de Aristóteles. *Zoé* como vida en su sentido extenso y *bíos* como vida cualificada. Tal distinción permitió comprender la diferencia entre humano y bárbaro; es decir, entre *bíos* cristiano y *zoé* (indio-bárbaro). Tal separación se clarifica con el concepto de nuda vida en Agamben. *Zoé* es la vida desnuda, aquella que se excluye para incluirla, transformándola en *bíos*. El indio es bárbaro,

habita la vida nuda, y solo será cualificado con la conversión al cristianismo, lo que permite ser humano, estar en el *bíos*.

La exclusión-inclusión es la vida que recae sobre la vida en tanto voluntad de poder. La Anakokrateia desea la conservación y el aumento, poder sobre la vida que expuso Nietzsche. En ese orden de ideas, el biopoder asentado en las Indias Occidentales sale de sus márgenes constantemente con la intención de autoafirmarse. No hay un afuera que le haga sombra, no permite la insubordinación de ninguno, incluidos sus propios portavoces. Se excluye para incluir bajo las condiciones que las líneas de fuerza propias de tal biopoder han trazado. Se crean relaciones de fuerza (Foucault) en el que uno somete y otro es sometido, aparecen resistencias y estrategias.

El auscultamiento de la Anakokrateia mostró cómo a partir de un trabajo bien elaborado por los Reyes Castellanos, la religión cristiana fue incorporada bajo el poder y los intereses de la Corona. Al usar la estrategia de excluir-incluyendo, Castilla fue absorbiendo ritos, conceptos, imaginarios propios de la religión cristiana, con lo cual consiguió mantenerla bajo sus lineamientos. El Rey no necesita ser investido por ningún representante Católico, su puesto se lo ha dado Dios de forma directa; es Vicario de Cristo en la tierra, protector de la religión por designio divino. El biopoder que llega a las Indias Occidentales usa a la religión como estrategia de poder para someter, con miras a la edificación de una sociedad cristiana que busca la salvación de las almas. La religión no actúa por cuenta propia en el “nuevos mundo”; son los intereses de los Reyes Católicos y sus sucesores quienes la delinearán a conveniencia de sus políticas y deseos económicos. La Anakokrateia usa la religión como herramienta propia, subordinando lo espiritual a lo terrenal en el anhelo de “la gloria eterna”.

Por otro lado, como otra conclusión a la que se arriba en la investigación presente, la Anakokrateia en el periodo de la Conquista usó dos mecanismos bien diseñados para conducir a los indios-bárbaros de la *zoé* al *bíos*: el amor y la guerra. La intención del poder sobre la vida no es excluir para dejar afuera, es mostrar que se está en el exterior para luego incluir bajo las condiciones que exige dicha aceptación: dejar de ser bárbaro y pasar a ser un cristiano, alguien que hace ser parte del *bíos*. Amor y guerra son dos momentos que sirven como pretexto para tal “conversión”. Bajo el amor se pedía al indio ser parte de la familia cristiana y el horror de la guerra llegaba en caso de

no aceptarla. Sumando y restando no había salida, al final, los dos mecanismos pretendían lo mismo: “la humanización del indio”¹⁰⁸ (*bíos cristiano*)-.

En el decurso de la investigación surgieron el amor y la guerra como mecanismos de la Anakokrateia en las Indias Occidentales, los cuales cartografián las prácticas que inscribieron en los cuerpos dominados y dominadores, guiando la forma de pensar y actuar tanto de unos como de otros. El Requerimiento es la expresión clara de tal artilugio. La “verdad” traída de Europa (en el cara a cara entre conquistador y conquistado) es expuesta a quienes no la conocen y se les da un tiempo para discernir lo que el futuro les deparará: someterse bajo el “amor” o ser castigados por despreciarlo. Es importante no pasar de largo que la Anakokrateia termina siendo “inocente”. Las muertes, vejaciones, esclavización, violaciones, entre otros, son el producto de la mala determinación de algunos indios-bárbaros, aquellos que despreciando la invitación a la Verdad y el amor, escogían el sueño de seguir siendo libres.

Entonces, esta investigación, que ha sido una propuesta de comprensión de la conquista española, es de relevancia y centra su valor teórico en la comprensión de una parte de la historia propia desde la conceptualización filosófica de la Anakokrateia, la cual sirve como herramienta para explicar lo sucedido en la conquista y la relación entre español e indio. Esta indagación puede abrir horizontes de investigaciones futuras centradas, por ejemplo, en el develamiento de tecnologías de poder surgidas en la colonización y ejercidas en lo que se conoció como el Tawantinsuyo o indagar el *modus operandi* de la encomienda para des-cubrir la existencia o no de la pervivencia de la Anakokrateia en la época de la Colonia y las posibles mutaciones de los mecanismos de sometimiento del poder sobre la vida.

¹⁰⁸ Aquí es bueno aclarar que humanización del Indio está entre comillas porque en realidad pasó a ser la retórica para la dominación: controlar y someter la vida del Indio.

V BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Agamben, G. (2004) *Homo sacer II, I. Estado de excepción*. Editorial Adriana Hidalgo.

----- (2006) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Editorial Pre-textos.

----- (2014) *¿Qué es un dispositivo?* Editorial Adriana Hidalgo.

----- (2016) *Lo abierto*. Editorial Adriana Hidalgo.

Aristóteles. (2020) *La Política*. Gredos.

Aristotelis. (1986) *Política. Versión de Ross, W.* Editorial Oxford:

Aristóteles. (2006) *Protéptico*. Editorial Abada.

----- (1988) *La Política*. Gredos.

----- (2010) *La Política*. Editorial Porrúa.

----- (2010) *Ética a Nicómaco*. Editorial Porrúa.

----- (2015) *La Política*. Alianza.

----- (2016) *Ética a Nicómaco*. Alianza.

Bula Inter Caetera del 3 de mayo de 1493. Consultado el 15 de marzo de 2020.

<http://www.biblioteca.org.ar/libros/158131.pdf>

De las Casas, B. (1822) *Treinta proposiciones escritas para declarar la doctrina de un libro intitulado confesionario. En Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas don Bartolomé de las Casas*. Tomo I. París.

----- (1822) *Remedio contra la despoblación de las Indias occidentales. En Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas don Bartolomé de las Casas*. Tomo I. París.

----- (2006) *Apologética historia sumaria*. Consultado el 25 de mayo de 2020.

http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072

----- (2008) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Tecnos.

De Vitoria, F. (1975) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Austral.

Especulo. (1836) *Opúsculos legales del Rey Don Alfonso El Sabio*. Tomo I. Imprenta Real.

Foucault, M. (1980) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En *Microfísica del Poder*. La piqueta.

----- (2006) *Genealogía del racismo*. Editorial Caronte ensayos.

----- (2008) *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Editorial Siglo XXI.

----- (2008 b) *Defender la sociedad*. Editorial fondo de cultura económica.

----- (2008 c) *Tecnologías del yo*. Editorial Paidós.

----- (2008 d) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo XXI.

----- (2011) *Seguridad, territorio y población*. Editorial fondo de cultura económica.

----- (2012a) *Un diálogo sobre el poder*. Editorial Alianza.

----- (2012 b) *El poder una bestia magnífica*. Editorial Siglo XXI.

----- (2015) *El sujeto y el poder*. En: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Biblioteca nueva.

Las siete partidas de Alfonso X el Sabio. Tomo II. Consultado el 26 de mayo de 2020.

http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=5161_5128

Nietzsche, F. (2004) *Fragmentos póstumos sobre política*. Editorial Trotta.

----- (2007) *Más allá del bien y del mal*. Editorial Alianza.

----- (2012) *Así habló Zaratustra*. Editorial Cátedra.

----- (2013) *La genealogía de la moral*. Editorial Alianza.

----- (2015) *La voluntad de poder*. Editorial Edaf.

----- (2016) *La gaya ciencia*. Editorial Tecnos.

Sepúlveda, G. (2012) *Diálogo llamado Demócrates*. Editorial Tecnos.

----- (2016) *Demócrates Segundo*. Real academia de la historia.

Soto, (1550). *Aquí se contiene una disputa o controversia. La Junta de Valladolid*. En: Mazín, O, y Val Julian, C. (1995). *En torno a la Conquista: una antología*. Ellipses.

FUENTES SECUNDARIAS

Adorno, T. (1998) *Educación para la emancipación*. Morata.

Ambrosini, C. (2012) *Bíos y “poder” en Foucault: el legado de Nietzsche*. En: Díaz, E. (2012). *El poder y la vida: modulaciones epistemológicas*. Biblos.

Amon, (1997) *La temprana edad media*. En Historia de la Iglesia Católica. Herder.

Aranguren, J. (2005) *Ética*. Editorial Alianza.

Arendt, H. (2006) *La condición humana*. Editorial Paidós.

Bazzicalupo, L. (2016) *Biopolítica: un mapa conceptual*. Melusina.

Bejarano, M. (2015) *Las bulas Alejandrinas: detonantes de la evangelización del nuevo mundo*. Revista de El colegio de San Luis. Año VI, número 12, julio a diciembre de 2016.

Bentham, J. (2013) *El panóptico*. Editorial Quadrata.

Benveniste, E. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus.

Beuchot, M. (1992) *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. Siglo XXI.

Cadavid, I. (2012) *El buen político en Aristóteles*. Editorial Unaula.

Cadena. R. (2011) *La donación: la Herencia de Constantino a la Iglesia católica*.

Consultado el 16 de junio de 2020. <http://www.rcadena.com/ensayos/CONSTANTINO.htm>

Calvo, C (1869) *Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios, cuestiones de límite y otros actos diplomáticos y políticos de todos los Estados, desde el año 1493 hasta nuestros días*. Tomo undécimo.

Carrasco, E. (2002) *Para leer Así habló Zaratustra de Nietzsche*. Editorial universitaria.

Castro, E. (2011) *Lecturas Foucaulteanas*. Editorial Unipe.

----- (2011 b) *Diccionario Foucault*. Editorial Siglo XXI.

Castro, S. (2013) Seminario internacional intersticios del pensar, reencuentros dialógicos entre la filosofía y la historia. Producido por Universidad de Cartagena. Consultado el 25 de junio de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=O6YP7N1xpG0>

Castañeda, F. (1985) *El Indio: entre el bárbaro y el cristiano*. Ediciones Uniandes.

Cerón, W. (2011) *La filosofía política en Michel Foucault*. Editorial Unaula.

Chul, H. (2010) *La sociedad del cansancio*. Editorial turolero.

Colombani, M. (2014) *Foucault y lo político*. Editorial Prometeo.

Cordero, N. (2009) *La invención de la filosofía*. Editorial Biblos.

Cortina, A., y Martínez, E. (2008) *Ética*. Cuarta edición. Editorial Akal.

Cortina, A. (2015) *¿Para qué sirve realmente la ética?* Sexta edición. Paidós.

De Ayala, C. (2015) La política eclesiástica de Alfonso X. el Rey y sus obispos. Universidad Autónoma de Madrid. Departamento de historia antigua. Consultad 19 de julio de 2020. <http://hdl.handle.net/10486/670758>.

De Aquino, T. (2001) *Suma de Teología*. Biblioteca de autores cristianos.

De Ayala, G. (1992) *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Editorial Siglo XXI.

De Carro, V. (1951) *La teología y los teólogos juristas ate la conquista de América*. Segunda edición. Biblioteca de teólogos Españoles.

De Paz, M. (1954) *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*. Fondo de cultura económico.

Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Paidós.

----- (1997) *¿Qué es filosofía?* Anagrama.

----- (2014) *El poder, curso sobre Foucault*. Cactus.

----- (2014) *Michael Foucault y el poder*. Errata naturae.

Derrida, J. (2010) *Seminario la bestia y el soberano*. Manantial.

Diccionario Griego-Español Vox. Cremagrafic.

- Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América. (1864). Tomo I. Madrid: Imprenta Manuel B. de Quirós.
- Dussel, E. (1994) *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad*. Plural.
- Egaña, D. (2007) *Épicas de conquista: en torno al origen de una política latinoamericana*. Consultado el 29 de agosto de 2020.
https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/108981/egana_d.pdf?sequence=3&isAllowed=yhttp://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2007/egana_d/html/index-frames.html
- Elliot, J. (1974) *La España Imperial*. Editorial Vicens-Vives.
- Esposito, R. (2006) *Bíos: biopolítica y filosofía*. Amorrortu editores.
- Feher, E. (2012) *La toma de posesión de las Indias occidentales: creencias, mitos, verdades y falsedades jurídicas*. Facultad de derecho UNAM.
- Ferrater, J. (1994) *Diccionario filosófico*. Editorial Akal.
- Frazer, J. (1989) *La rama dorada: magia y religión*. Octava reimpresión. Fondo de cultura económica.
- Frazer, J. (1981) *La rama dorada: magia y religión*. Fondo de cultura económica.
- Gallo, R. (2013) *Los orígenes de la tiranía: un análisis del concepto desde la antigua Grecia*. En: *La tiranía en la antigua Grecia: repercusiones en el derecho mercantil y económico*.
- Gómez, A. (2010) *Política Aristóteles*. Porrúa.
- Gómez, M. (1897) *Regio Patronato Español é Indiano*. Madrid.
- Gomperz, T. (2010) *Pensadores griegos*. Tomo III. Editorial Baktun.
- Gonzales, M. (2000) *Voluntad de poder y arte: una aproximación a la metafísica de Nietzsche dese Heidegger*. Editorial universidad de Navarra.
- Guerrero, M. (1982) *El patronato de Granada y el de Indias: algunos de sus aspectos*. Actas segunda jornada de Andalucía y América.
- Hanke, L. (1985) *La humanidad es una*. Fondo de cultura económica.

- (1949) *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana.
- Hardt, M. y Negri, A. (2012) *Imperio*. Paidós.
- Heidegger, M. (2009) *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa.
- (2016) *Nietzsche*. Editorial Ariel.
- Homero. *La Odisea*. Traducido por Mario Frías Infante. Editorial Alfaguara.
- *La Iliada*. Traducido por Luis Segalá Estalella. Editorial Bruguera.
- Jaeger, W. (2002) *Aristóteles*. Editorial fondo de cultura económico.
- Jerez, F. (1891) *Verdadera relación de la conquista del Perú*.
- Kant, I. (2008) *¿Qué es la Ilustración?* Caronte.
- Komadina, J. (2015) *Estado de la investigación y marco teórico*. En: Yapu, M; Komadina, J; Córdova, J; y Gonzales, G. (2015). Pautas metodológicas para investigar en ciencias sociales y humanas. PIEB.
- Lamana, G. (2001) *Definir y dominar: los lugares grises en el Cusco hacia 1540*. *Colonian Latin American Review*, Vol, 10, No 1, 2001.
- Lloyd, G. (2008) *Aristóteles*. Editorial Prometeo.
- Lorandi, A. (2002) *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso*. Editorial gedisa.
- Muñoz, S. (2012) *Sepúlveda, cronista del emperador*. Editorial Edhasa.
- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje*. Editorial Anthropos.
- (2004) *Guías: cinco lecciones en torno a imperio*. Editorial Paidós.
- Nieto, J. (1991) *Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara*. *Espacio, Tiempo y Forma, SIII, Historia Medieval*, t.4.
- (1994) *Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII*. *Anuario de estudios medievales* 27/1997.

----- (1986) *Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII. En la España Medieval*. Tomo V. Editorial de la universidad Complutense.

Osorio, J. (2012) *Estado, Biopoder, Exclusión*. Ántropos.

Pastor, B. (2008) *El segundo descubrimiento: la conquista de América narrada por sus coetáneos*. Editorial Edhasa.

Pietschmann, H. (1989) *El estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México.

Pereña, L. (1992) *La idea de justicia en la Conquista de América*. MAPFRE.

Puiggrós, R. (2005) *La España que conquistó el nuevo mundo*. Editorial Altamira.

Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLASCO.

Real provisión del 10 de abril de 1495. Consultado el 22 de mayo de 2020.
https://pueblosoriginarios.com/textos/real_provision/1495.html

Rengifo, L. (2007) *Naturaleza y etnocidio: relaciones de saber y poder en la conquista de América*. Tercer mundo.

Revel, J. (2014) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Editorial Amorrortu.

Rodríguez, F (2013) *Imperio un marxismo poco ortodoxo que reabre el debate de la revolución*. En: Vargas, G. y Silva, W. (2013) *Imperio Vs multitud: el problema de la biopolítica y la formación*. Universidad nacional pedagógica.

Salinas, C. (2011) *Relaciones Iglesia Estado*. En *Historia de la Iglesia en Chile*. Tomo III. Editorial Universitaria.

Sánchez, R. (2007) *Alcances y límites de los conceptos biopolítica y biopoder en Michel Foucault*. En *Biopolíticas y formas de vida*. Pontificia Universidad Javeriana.

Szászdi, A. (2008) *Los justos títulos y la guerra justa a la luz del tratado de Alcaxovas*. Revista de estudios Jacobeos y Medievales. No 23-24. Centro de estudios del camino de Santiago.

Thomas, H. (2011) *El imperio español de Carlos V*. Editorial planeta.

Todorov, T. (2012) *La conquista de América*. Editorial Siglo XXI.

Vernant, J. (2021) *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.

Zavala, S. (1971) *Filosofía de la conquista*. Fondo de cultura económica.

Zubiri, X. (1994) *Cinco lecciones de filosofía*. Editorial Alianza.

WEBGRAFÍA

Castro, Edgardo. (2012). Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. Consultado 25 de marzo de 2020. <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51>.

De Francisco, José María. (2012) El sello de plomo en la cancillería pontificia: origen y evolución. Consultado 12 de febrero de 2020. https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-2012_separata%20francisco_FALTA%20DEPOSITO%20LEGAL.pdf

Falsedad de la donación Constantina:

Consultado junio de 2020. <http://misteriosaldescubierto.wordpress.com/2010/05/09/ladonacion-de-constantino/>

Consultado junio de 2020. <http://www.cervantesvirtual.com/areas/#archivo>

Consultado junio de 2020. <https://dialnet.unirioja.es/buscar/tesis>

Consultado junio de 2020. <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve>

Consultado junio de 2020. <http://repositorio.uchile.cl/>

Consultado junio de 2020. <https://repository.javeriana.edu.co/>

Hernán Borisonik y Fernando Beresñak (2012). Bíos y Zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. Consultado 10 de mayo de 2019. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227>.

Jiménez Castaño. (2016). *La crítica de Hobbes al Zoon politikón de Aristóteles*. En: redos.usal.es/jspui/bitstream/.../DFLFC_Jimenez_Castaño_D_LenguajeCiudadania.pdf.

Niceto Alonso y Juan Pérez (1885). Diccionario de Ciencias Eclesiásticas. Consultado 19 de noviembre de 2019. <https://ia601803.us.archive.org/7/items/narraciones-d-ela-eternidad-pe.-niceto-alonso-perujo/Diccionario%20de%20Ciencias%20Eclesiasticas%20-%20Niceto%20Perujo%20C%20Juan%20Perez%20Angulo%20%5BTomo%202%5D.pdf>

Uribe, Ángela. (2006). El requerimiento en el Nuevo Reino de Granada: dos formas de ser del mal moral. Consultado 28 de junio de 2020.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882006000200001