

María Cristina Ríos Espinosa
Universidad del Claustro de Sor Juana, México

La influencia americana: Utopías Europa y América

American influence: Utopias Europe and America

Recibido: 26-03-2017

Aceptado: 30-08-2017

Resumen:

Esta investigación pretende demostrar los vínculos existentes entre las utopías europeas y las americanas en dos sentidos. El primero busca invertir la hipótesis de que las utopías en América fueron la puesta en práctica de las concebidas en Europa como reformas a la corrupción política y social, sirviendo, así, de fundamento para la construcción ficcional de los ideales de justicia social. El segundo, es demostrar el ocultamiento del “lugar de enunciación” del *habitus* o *ethos* de los americanos en sus tierras, recién descubiertas por los viajeros europeos. Me centraré en el “locus de enunciación” oculto en la *Utopía* de Tomás Moro, a saber, las islas del Caribe descritas por Bartolomé de Las Casas en su *Memorial de remedios*, las cuales son presentadas como un producto de la imaginación, proveniente de un “no lugar” o “buen lugar” según los especialistas de la obra de Moro.

Palabras clave: Utopías; América; Europa; Locus de enunciación; Modernidad-colonialidad.

Abstract:

This work intends to demonstrate the existent bonds between the European and American utopias in two senses. The first one seeks to invert the hypothesis regarding how the utopias in America became the praxis of the utopias conceived in Europe as reforms of the political and social corruption, assisting this way as the principle to the fictional construction of the ideas of social justice. The second sense will demonstrate the concealment of the “locus of enunciation” hidden in the *Utopia* of Thomas More, i.e. the Caribbean islands described by Bartolomé de Las Casas in his *Memorial de remedios*, which are bestowed as product of the imagination, stemming from a “no-place” or “good-place” according to the specialists of the works of More.

Keywords: Utopias; America; Europe; Locus of Enunciation; Modernity-Coloniality.

1. Introducción

Esta investigación pretende demostrar los vínculos existentes entre las utopías europeas y las americanas en dos sentidos. El primero de ellos busca invertir la hipótesis de que las utopías en América fueron la puesta en práctica de las concebidas en Europa como reformas de la corrupción política y social –esto, viendo al Nuevo Mundo como la gran oportunidad de corregir el rumbo civilizato-

rio del que se desvió el Viejo Mundo, y como el lugar de la factibilidad material para hacerlo¹. Sin embargo, no sólo se busca probar una tesis inversa –la de que fueron las comunidades americanas existentes en el Nuevo Mundo las que sirvieron de fundamento para la construcción “ficcional” de los ideales de justicia social retratados en las utopías europeas– sino también, en un segundo sentido, evidenciar el ocultamiento

1 Como ejemplo de ello tenemos lo que el abogado y obispo Vasco de Quiroga realizó en Michoacán y en Santa Fe con la construcción de sus hospitales pueblo, cuyo modelo urbanístico y administrativo fue tomado de la *Utopía* de Tomás Moro.

del “lugar de enunciación”² de las formas de vida, *habitus* o *ethos*, de los americanos en sus tierras, las cuales habían sido recién descubiertas por los viajeros europeos. En este caso particular me centraré en el concepto de “lugar de enunciación” oculto en la *Utopía* de Tomás Moro, que consistió en ver alas islas del Caribe americano descritas por Bartolomé de Las Casas en su *Memorial de remedios*, como una ficción del producto de la imaginación, proveniente de un “no lugar” o “buen lugar”.

En este segundo sentido de la cuestión se busca demostrar los vínculos colonialistas entre las utopías de Europa y América. A pesar de esto, no se expondrá el más evidente, el cual estriba en la conquista material y espiritual de América; sino uno más sutil, el de la colonización epistémica, es decir, la manera en que estas “ficciones” no reconocen su “lugar de enunciación” en tanto que aparentan ser topologías inexistentes sacadas de la fantasía de una imaginación exuberante, de naturaleza extrahistórica y metahistórica, pues en realidad retratan sociedades ya existentes que al mismo tiempo son negadas, invisibilizadas tras la ficción. Ello indica de entrada una negación epistemológica y un ocultamiento ontológico de la identidad espacial y temporal de América en el corazón de estas utopías europeas como centros civilizatorios.

Para analizar críticamente estos dos sentidos me enfocaré en el análisis de dos “utopías”: la de Bartolomé de Las Casas en *Memorial de remedios*, publicado en marzo de 1516; y la *Utopía* de Tomás Moro, publicada en noviembre de ese mismo año, lo cual no es una mera casualidad, sino producto de la emulación de las propuestas de reforma social y administrativa que Las Casas formuló en su manuscrito³.

2. Vínculos entre reformadores del siglo XVI: la *communitas perfecta*

Ahora nos toca abordar un asunto primordial: los ideales de comunidad de la época. Son tiempos que pertenecen a los reformadores.

Todos propusieron renovaciones al pensamiento porque los tiempos de corrupción lo requerían. Con esto surgen dos preguntas indispensables: 1) ¿de dónde nace esta necesidad por reivindicar los vínculos comunitarios, como punto de partida crítico en contra del orden político imperante en el siglo XVI? y 2) ¿cuál es la relación entre las utopías de Tomás Moro en Europa y de Bartolomé de Las Casas en América?

Para responder a la primera, es necesario destacar los vínculos existentes entre las críticas y las necesidades urgentes de las reformas devocionales y seculares compartidas tanto por ambos humanistas como por Martín Lutero y sus seguidores. Ambas tendencias buscan reformar un sistema corrupto y tiránico, en donde los Papas actúan como príncipes seculares en lugar de espirituales, y en donde la ambición monárquica provoca los problemas de injusticia sistemática y estructural en el orden sociopolítico. A pesar de las grandes diferencias observadas entre los reformadores, podemos encontrar un punto de convergencia entre ellos, el cual corresponde a la defensa de una comunidad originaria, cuyos lazos unidos por la fraternidad y el amor al prójimo posibilitaron una idea de soberanía. Entendida esta última como una sociedad política poseedora de los derechos absolutos, delegada a un representante, un ministro o administrador de los derechos, el cual no los posee de manera absoluta, pues los conserva la comunidad como sociedad política que legitima la delegación del poder.

Por otro lado, los “humanistas renacentistas” no habrían sido lo que fueron sin el “descubrimiento” de América. El americano fue para el europeo su antes de la historia, su precivilización, la oportunidad de corregir el rumbo de la civilización, incluido el de la cristiandad que era su sinónimo en la ideología colonialista europea.

Tomás Moro estaba enterado del “descubrimiento” (ocultamiento) de América y había leído las cartas de Américo Vespucio, quien relataba la depredación de los conquistadores en el Nuevo Mundo y fue objeto de crítica en el libro I de

2 Cfr. Castro Gómez, S. 2005.

3 Según Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel en *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (1984) las utopías en la Europa del siglo XVI funcionaban como una necesidad de planificación urbana ausente en Europa, inexistente en tanto que las sociedades seguían siendo eminentemente rurales y con la estructura social características de los primeros tipos de organización feudal.

Utopía, al juzgar el afán de poder de los príncipes que se lanzaban a la guerra por posesiones nuevas y dependían del oro y la plata. Si bien Moro no fue antipapista, sí fue, al igual que Erasmo de Rotterdam, su más severo crítico.

Por ello pretendo mostrar cómo los ideales de comunidad europeos del siglo XVI no sólo tienen su fuente únicamente en el cristianismo primitivo, sino en las comunidades americanas, las cuales poseían una forma de organización comunal. Para ilustrar esta premisa, pongo como ejemplo al *calpulli*, el cual era administrado por cierto grupo de familias, cuyos miembros trabajaban y distribuían los frutos de la tierra en función del desempeño; pero además, no ambicionaban ni poseían oro o plata –al no considerarlo riqueza–, no había propiedad privada y existía una división del trabajo en donde la tierra era compartida por la comunidad.

También hay que destacar que esa admiración del europeo sobre el americano es colonialista, pues no ambiciona al carecer de las luces de la razón, es decir, no eran considerados plenamente racionales, una cuestión que fue el centro del debate de Bartolomé de Las Casas en contra de Ginés de Sepúlveda, entre muchos otros encomenderos, y en la misma base histórica de las utopías renacentistas.

El modelo de una comunidad ideal tanto eclesiástica como secular se fundamenta en la autosuficiencia, es decir, en una comunidad capaz de generar su sustento material por medio del trabajo y la posesión común de los bienes. Éste es encontrado tanto en las utopías de Tomás Moro, el libro segundo de *Utopía*, como en la de Bartolomé de Las Casas en su *Memorial de Remedios*, el trabajo es la forma de amor al prójimo, no la vida contemplativa como la de los monjes que para Lutero son egoístas, y para Moro y Erasmo, perezosos e indulgentes.

Esa autosustentabilidad los hace independientes en el plano político, ninguna nación puede hacerles la guerra a través de un boicot

económico, de ahí la necesidad de ser autónomos y que sus bienes se conserven como comunes, nunca transformados en mercancías, que respondan a la reproductibilidad de la vida de los miembros de la comunidad.

Una vez logrado el objetivo de este apartado al responder a la primera pregunta respecto al vínculo entre los reformadores del siglo XVI en torno a los ideales de comunidad y su resistencia a la corrupción del sistema político, tanto eclesiástico como secular, debemos dar respuesta a la segunda: ¿cómo fue la relación de las utopías europeas y las americanas? Me parece que el hilo que entrelaza a Europa con América corresponde a tres fundamentos de los ideales de comunidad: 1) el principio material de justicia, 2) la autonomía a través de una eficaz administración del trabajo comunitario de la tierra y 3) el reparto equitativo de sus frutos. Estos ejes rectores se intersectan en las utopías de Las Casas en América y Tomás Moro en Europa, relacionando a ambas preguntas pregunta de manera crítica y argumentativa.

3. La relación entre las utopías europeas y las americanas

Entre las correlaciones que pueden establecerse en el estudio de los humanistas del siglo XVI, las figuras de Bartolomé de Las Casas y Tomás Moro no suelen asociarse de manera inmediata, pues el pensamiento de este último quedaría íntimamente ligado al experimento social emprendido en la Nueva España por Vasco de Quiroga.

En sentido inverso, es posible afirmar que la obra más célebre de Moro procede de América; fue escrita en 1516 e influenciada por las Crónicas de Indias, más concretamente *De orbe novo*, de Pedro Mártir (1514)⁴ y las cartas de Américo Vesputio, de gran difusión en toda la Europa Occidental, editadas con el título de *Quattor Navigationes*⁵. Ante esto cabría preguntarse, ¿cuánto

4 Cfr. Mártir, P. 1912. Efectivamente Pedro Mártir es uno de los primeros cronistas en relatar la manera como los indios eran grandes admiradores de las estrellas y de los fenómenos celestes. Los indios no ambicionaban y son retratados como grandes observadores de la naturaleza. Pero no en el sentido que han querido interpretar los historiadores de occidente, sino como alguien que ve en los indios una versión del “buen salvaje” en oposición al europeo con su civilización corrupta y que frente a la comparación sale perdiendo este último en los aspectos éticos y de conducta moral.

5 Cfr. Ainsa, F. 1993, 34.

de la realidad americana, de las formas de vida, tradiciones, organización social y costumbres (*habitus*) hay en los habitantes de la isla imaginaria de Utopía?

En aquella isla no existe la propiedad privada, todos los habitantes trabajan para su sustento y el de los demás, pues la ocupación común es la agricultura. A su vez, todo hijo es educado en el oficio del padre, y si desea aprender otro, habrá de vivir con la familia que lo ejerza. En la división del trabajo, las mujeres se encargan de los oficios textiles y los hombres de las manufacturas, todo ello en jornadas cortas para evitar la infelicidad. Puesto que todo cuanto se produce por los “utopianos” es para el beneficio colectivo, nadie ambiciona riquezas y las piedras y metales que son preciosos para el resto del mundo, no poseen un valor más allá que el decorativo o lúdico⁶.

Si se examina esta sociedad supuestamente “ficticia”⁷ no es lejana la inmediata comparación con las formas de organización social indígenas referidas por los cronistas españoles. ¿Acaso no puede esta descripción aplicarse a las instituciones mesoamericanas como el *calpulli*, el *altépetl* y el *tequio*⁸?

Siendo así, a ojos contemporáneos causaría sorpresa señalar que, el modelo de sociedad ideal perfecta que propone Moro para la solución de

aquella Europa sumida en un encono casi permanente, sea la realidad de los pueblos recién conocidos y de quienes se debate su racionalidad, e inclusive su humanidad, por más absurdo y aberrante que nos parezca. Por tanto, el experimento utópico de Vasco de Quiroga es un viaje de ida y vuelta de una moral preexistente pero tenida como nueva, así, como afirma Tzvetan Todorov, el obispo de Michoacán “nove en ellos [los indios] lo que son, sino lo que él quisiera que fueran [...] hay en esto un fascinante juego de espejos, en el que los malentendidos de interpretación motivan la transformación de la sociedad” (Todorov, T. 1996, 205).

El papel que Bartolomé de Las Casas desempeñaría en este juego es el de resaltar “supuestamente” aquellos valores tomados por Moro y abogar por su coexistencia con la visión cristiana, mas no castellana, del mundo. Bajo este esquema, el dominico que renunció a su encomienda y liberó a los indios de su repartimiento es seguidor del pensamiento de la Escuela de Salamanca expresado por Francisco de Vitoria⁹ con eco a través de Antonio de Montesinos, cuyo sermón fue atendido en la isla de Santo Domingo en el año de 1510 por el joven Bartolomé. Este sermón, aunado a sus futuras interpretaciones bíblicas y sus confesiones, motivaron su posterior y definitiva conversión.

6 Cfr. Kenny, A. 2014, 34-56.

7 Cfr. Vespucio, A. 1951. He de probar que no es una sociedad ficticia sino una sociedad con referente geográfico y rostro.

8 El *calpulli* puede entenderse también como barrios caracterizados por su actividad artesanal o laboral. El *altépetl* de *atl* y *tepetl* que significan agua y montaña respectivamente. En Mesoamérica fue sinónimo de territorio organizado y poblado con vínculos de pertenencia. Puede entenderse como pueblo (Florescano, E. 2006a). En la organización política de los pueblos mesoamericanos, la diosa madre ancestral cobró la forma de “altépetl” que era la existencia de un territorio y la presencia en él de barrios. Cada “*calpolli*” (*calpulli*) se dividía en cuatro, seis, ocho o más barrios simétricos orientados hacia los cuatro puntos cardinales. Y cada *calpolli* tenía su propio jefe, que al mismo tiempo era la cabeza de un linaje y tenía una porción del territorio del *altépetl*, propiedad privada. La suma de los distintos *calpollin* formaba un *altépetl* gobernado por un tlatoani electo, quien ejercía las funciones de cabeza del reino, jefe de los ejércitos y sacerdote supremo encargado de los ritos religiosos (Florescano, E. 2006b, 43). El término *tequio* viene de Tequitl, significa tributo. Una forma de trabajo de origen prehispánico a manera de tributo no remunerado, cuyo objetivo era colaborar en el mantenimiento y/o construcción caminos, calles o templos. Esta institución propiciaba la cohesión social (Cfr. Programa Universitario México Nación Multicultural).

9 Debemos tomar en cuenta que Bartolomé se opondrá al padre del derecho internacional o “derecho de gentes”, Francisco de Vitoria, porque sus tesis le parecen débiles al no poner en cuestión la ilegitimidad de la conquista sino solamente el modo en que se lleva a cabo la evangelización de los indios. Es a causa de la distancia fronteriza, en tanto que jamás viaja a América como testigo, lo que provoca su falta de sensibilidad, necesaria para oponerse de manera más radical a los españoles en las Indias; a diferencia de las Casas, testigo ocular del genocidio de los indios (Cfr. Ruiz Sotelo, M. 2010, 89-92).

Bajo estos conceptos y gracias a su propia experiencia, primero como encomendero y luego como predicador, Las Casas desarrolló su pensamiento y comenzó una infatigable labor que lo llevaría por décadas a recorrer el Atlántico en busca de justicia para los indios. El primer texto que puso en manos del para entonces viudo rey Fernando fue su *Informe al Rey sobre los malos tratos y mortandades de los indios en Cuba y otras islas*. A pesar de la muerte del monarca al año siguiente, en enero de 1516, los clamores de Bartolomé de Las Casas tuvieron la suerte de caer en suelo fértil, pues quienes quedaron como regentes del trono de Castilla, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht (preceptor del todavía ausente rey Carlos I y futuro papa Adriano VI) encomendaron a un grupo de frailes jerónimos a revisar el estado de las nuevas posesiones y si los indios eran capaces de gobernarse, de acuerdo con la exigencia del dominico de devolverles su libertad. Como era de esperarse, dicha comisión falló en sentido negativo a este último punto, aunque confirmaron la situación de maltrato denunciada. Aquí resulta paradójico desde una óptica actual la formación de un cuerpo investigador destinado a decidir si debía o no otorgarse la libertad a quienes antes ya la poseían, y más aún, por aquellos quienes se la quitaron.

La propuesta de Las Casas sostenía que, bajo esta libertad inmediata e incondicional, la productividad de los territorios conquistados sería mayor que con la oprobiosa encomienda pues el trabajo retornaría a las formas comunales anteriores. ¿No era acaso éste uno de los puntos más exaltados por Moro en su *Utopía*, publicada justo en el mismo año que el informe, en 1516? ¿Sería entonces digno de considerarse que fue Moro influenciado por Las Casas y no al revés? La respuesta está abierta a la afirmación: “el clérigo sevillano pudo haber mandado un manuscrito

en latín a Flandes, a finales de 1515, donde se encontraba por entonces el príncipe heredero Carlos I. Erasmo, en ese momento consejero real [y amigo cercano del pensador inglés], pudo haberlo remitido a Tomás Moro”¹⁰, como demuestra el interesante estudio de Victor Baptiste en torno a esta hipótesis.

4. Las islas del Caribe americano como “locus de enunciación” de la *Utopía* de Tomás Moro

En este apartado busco probar que el “no lugar” en la “ficción” del segundo libro de *Utopía* de Tomás Moro, publicado en 1516 e interpretada para los contemporáneos europeos del siglo XVI y aún los del siglo XX como una “ficción” literaria, proviene de un “lugar de enunciación” histórico particular y ese lugar es América. Las formas de vida de la Isla de “Utopos” son una representación tomada de las formas de vida de los indios del Caribe americano y de la “utopía” no patentada de Bartolomé de Las Casas, en donde éste propone una modificación del sistema administrativo de la tierra para oponerse a la encomienda. Esta supuesta “ficción” es en realidad una “utopía de lo concreto”¹¹. En los estudios historiográficos de la relación entre Europa y América en el siglo XVI se ha interpretado que las utopías en América fueron la herencia de las utopías europeas del Renacimiento, mi intención aquí es invertir el supuesto y probar la hipótesis contraria, a saber, que las utopías europeas abrevan de fuentes americanas, en particular quiero destacar la influencia de Bartolomé de Las Casas en Tomás Moro. La hipótesis es sólida y uno de los primeros en sostenerla es Victor Baptiste en su obra *Bartolomé de Las Casas and Thomas More's Utopia*, quien nos ofrece pruebas muy fehacientes. En primer lugar compara las fechas de impresión de *Utopía*, la

10 Existe un consenso sobre esta suposición en dos autores: Victor N. Baptiste en su obra *Bartolomé de Las Casas and Thomas More's Utopia* y Gustavo Gutiérrez en *En busca de los pobres de Jesucristo* (Cfr. Ruiz Sotelo, M. 2010, 35).

11 Esta categoría de “utopía de lo concreto” es empleada por Ernst Bloch en su libro *Principio de Esperanza* para referirse a aquellas utopías que toman su fuerza de idealización de un principio material histórico concreto y se eleva en un horizonte de orientación, el cual no se juzga desde su imposibilidad de realización. Su fuerza radica en la imaginación y el decirle a la realidad que es defectuosa, y que en el campo de la imaginación se da una transformación como posibilidad, la cual juzga lo real como contingente en donde se pone en cuestión su carácter de necesidad; es en el campo de lo imaginado en donde se da la corrección de lo real.

cual tiene dos libros y están escritos en sentido inverso (la segunda parte, que corresponde a la “ficción”, se escribe en 1515 y se publica en 1516; mientras que el primer libro se escribe un año después). No existen referencias cruzadas entre Las Casas y Moro, *Utopía* sólo menciona a Bartolomé pero de manera tangencial: “Tenemos una carta de Cristóbal Colón dirigida a Isabel y Fernando sólo con una copia a Bartolomé de Las Casas” (Manuel, F. E. y Manuel, F. P. 1971, 61). De la misma manera, en los libros de Bartolomé sólo hay dos noticias de Tomás Moro, la primera se lee así: “Por una curiosa coincidencia, Tomás Moro escribe su *Utopía* en 1516, exactamente el mismo año en que Las Casas produce sus propias obras de Utopía” (Wagner, H. 1967, 20). Ésta no constituye una observación hecha por el fraile sino por sus editores.

Baptiste muestra, al tratar de probar su hipótesis, que es mucho más que una curiosa coincidencia que Tomás Moro publicara su “utopía” en latín y justo en el año de 1516, mientras que Las Casas no patentó ni su primera ni su segunda “utopía”. Es así como se dispone a demostrar que es Moro quien emplea con libertad las ideas de Bartolomé. Moro fue enviado por Enrique VIII a Flandes, Bélgica, para arreglar una disputa entre Enrique, de 23 años y Carlos, Príncipe de Castilla, de 15 años apenas, futuro monarca de España y del Nuevo Mundo. El día del viaje fue el 7 de mayo de 1515, recibió la visita de Peter Giles, alcalde de su nativa Antwerp (Bélgica), poeta y editor de textos en latín y estudiante estrella de Erasmo de Rotterdam. La visita de Moro a Giles ocurrió a mediados de septiembre de 1515, después de una ausencia de cuatro meses de Londres. Un año después, el 3 de septiembre de 1516, le envía el manuscrito de *Utopía* a Erasmo de Rotterdam. Después de esta fecha, es muy probable que fuese publicado por primera vez por Thierry Martens en Lovaina, Bélgica, en diciembre de 1516.

Las conexiones entre Erasmo, Moro y Giles han sido establecidas y aceptadas por la mayoría de los críticos. Moro regresó a Londres el 17 de febrero de 1516, ésta es la fecha de la carta en latín a Erasmo. Ambos humanistas comparten una misión común, Moro es enviado a Flandes

con una misión pacificadora, y es allí donde en su encuentro con Erasmo, pudo haber recibido una copia del manuscrito de Bartolomé de Las Casas.

A Baptiste no le convence reducir las analogías de *Utopía* con Platón como la única influencia, afirma que se trata de un libro con conceptos ocultos que no señala. Sin embargo, creo que lo velado en la obra corresponde al tema de la colonialidad¹², y el crítico no analiza la *Utopía* de Moro desde este horizonte crítico aun cuando existen pruebas irrefutables de degradación epistémica y ontológica del ser del americano. Por el contrario, su tesis es que los grandes “descubrimientos” de América, llenos de viajeros y crónicas de navegantes, fueron sus influencias. Surtz identifica otras fuentes clásicas pero afirma que “Moro, al igual que otros humanistas, no reconocen el uso y la influencia de obras contemporáneas” (Surtz, E. 1964, xii); aunque desde mi lectura crítica me parece que la razón de ello no es para protegerse de la persecución de la Inquisición, como afirman los críticos, sino también la negación epistémica e identitaria del americano, identificado con la barbarie, el salvajismo o la herejía.

Frank Morgan en su obra *Nowhere was somewhere*¹³ dice que *Utopía* no es un simple producto de la imaginación de Moro, con lo cual coincide. Sostiene que Moro recibió información proveniente del Perú antes de escribir su obra. Baptiste niega esta posibilidad, al decir que Perú, Guatemala y México (antes Nueva España) no se habían descubierto todavía, sino hasta el año de 1516. Coincide con Morgan en el sentido de que efectivamente el Nuevo Mundo llegó a oídos de Moro, los tiempos eran tales que sería imposible no estar al tanto de “descubrimientos” (ocultamientos) tan sensacionales, de hecho en *Utopías* e hace mención de Américo Vespucio, Rafael Hitlodeo (personaje ficticio que aparece como un viajero) da cuenta de él, se dice que Vespucio encontró en el Nuevo Mundo personas que no valoraban ni el oro, ni las perlas, ni las joyas, sino que mantenían toda la propiedad en común, es decir, no existía la propiedad privada. Sus viajes tuvieron mucha publicidad y se convirtieron en un símbolo del Nuevo Mundo.

12 Cfr. Castro Gómez, S. 2005, 57-68.

13 Cfr. Morgan, F. 1946, 17.

Muchos críticos identifican a la *Utopía* como parte de la literatura del “Buen Salvaje”, libre del tipo de corrupción y ambición que envenenaba a la sociedad europea, pero no es así¹⁴. Baptiste tampoco está de acuerdo con esta ingenua interpretación. En lugar de ello, sostiene que es la descripción de Las Casas de su “Plan de Cuba”, actual, vigente, provocativo y que demuestra que llegó a manos de Moro por Erasmo, en su viaje a Flandes en 1515 en una misión compartida como consejeros de las cortes inglesa y española. Para probarlo sigue de cerca el año de 1515: en noviembre Las Casas regresa a Sevilla proveniente del Caribe, y en ese mismo mes, Peter Giles (editor amigo de ambos humanistas) envía su carta a Busleiden (también editor), acompañada del manuscrito de *Utopía* con una recomendación para su publicación¹⁵.

Victor Baptiste sugiere que en diciembre de 1515 se reunieron en Antwerp, Bruselas, Moro, Erasmo y Giles, y se “sentaron con todos estos materiales listos en sus manos”: “[...] teniendo todos estos materiales a la mano, haría de mi contribución algo tan reducido, que difícilmente habría algo ahí que pudiera lograr”¹⁶. Asimismo, deduce de esta cita de *Utopía* que lo que con tanta alegría recibieron los tres reunidos fue el manuscrito de Las Casas escrito en latín, lengua que todos conocían. La tarea de realizar la obra correspondió a Moro, pues Erasmo estaba ocupado con muchos proyectos, incluyendo su *Educación del Príncipe cristiano* publicado en 1516 y la traducción al latín del *Nuevo Testamento* en ese mismo año.

La realidad era que los pueblos de Europa, establecidos desde el Imperio romano, crecieron

por siglos sin planeación urbana o de cualquier índole, y los gobernantes usaron su poder político para mantener la soberanía, dándole forma a las comunidades de manera incidental e improvisada, en lugar de planificarla. Ahora, de pronto, la España colonial se veía en la necesidad de crear y organizar comunidades de miles y miles de personas en donde nadie había estado antes. La planeación comunitaria era un concepto problemático, aún para la mente del Renacimiento, según Baptiste.

La interpretación filológica que hace Baptiste del término “utopía” es interesante y arroja un poco de luz a su hipótesis central. Afirma que proviene del griego “ou” y “topos” que significa “no lugar”, pero que también puede significar “eutopos”, es decir, “buen lugar”. En este sentido y con base en la crítica de Santiago Castro Gómez acerca del “locus de enunciación” olvidado en los discursos de la modernidad, en el origen filológico del nombre de utopía se encierra un ocultamiento de la colonialidad al negar el fundamento originario de organización de las islas del Caribe americano. No es el único que lo hace, existe una rica variedad de escritos críticos provenientes de la teoría poscolonial que abordan el tema desde el lenguaje, como son las contribuciones de Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel en su teoría acerca del “mito de la Modernidad”¹⁷.

Visto así, no es atrevido pensar que el protagonista Rafael Hitlodeo (Raphael Hythloday) deje de ser un personaje cómico y ficticio, y se convierta en todo lo contrario: adquiera la identidad de Bartolomé de Las Casas, tal y como coinciden en afirmar Baptiste y Surtz:

14 Cfr. Gutiérrez, G. 1993, en donde se realiza una excelente interpretación del trabajo de Bartolomé de Las Casas a favor de los indios americanos, quien al igual que en la obra de Moro se le quiso asociar con la defensa del “Buen Salvaje”; nada más alejado de ello, esta interpretación es producto de la historiografía contemporánea después de haber leído a Jean Jacques Rousseau en su *Origen de la desigualdad entre los hombres* publicada en el siglo XVIII. Estamos entonces frente a un anacronismo en esta interpretación, la cual debe ser y es más rica y compleja.

15 Cfr. Surtz. 1964, 24; Gallagher, L. 1964, 118, 121, 161; Marius R. 1984, 159, 286.

16 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 3. Traducción propia.

17 Según Enrique Dussel, el “mito de la Modernidad” consiste en afirmar que es falso que el centro y el fin de la historia sea Europa, la cual fue periférica durante ocho siglos y estuvo sitiada por el dominio otomano hasta finales el siglo XV, cuando se rompe el cerco con la expulsión de los árabes y el descubrimiento de tierras en el Atlántico. Antes de este acontecimiento, existieron culturas ancestrales en China, Mesopotamia, y el Islam como centro de la historia. Y fue hasta el mal llamado “descubrimiento” de América, que debería ser más bien llamado “ocultamiento del Otro”, cuando Europa ocupará el centro de la historia (Dussel, E. 2007, 186-201).

Todas sus simpatías son hacia los pobres, los oprimidos, los trabajadores, los desposeídos de propiedad. Debido a sus principios filosóficos [...] rechaza indignado la comodidad [...] rechaza impacientemente medidas parciales y defiende la eliminación de la propiedad y el dinero [...] Después de su detallada descripción se erige a la estatura de un profeta, que retruena en contra de la injusticia, la avaricia, el orgullo y quien eleva a climax su arenga con una visión gozosamente apocalíptica de la sagrada Utopía (Surtz en Moro, T. 1964, xx-xxi).

El propósito del libro segundo de *Utopía* es mostrar la mejor forma de gobierno. Baptiste va a limitar su estudio crítico exclusivamente a una de las cuatro divisiones de la obra hecha por la interpretación de Edward Surtz, y será la primera división, a saber, la referente a los aspectos geográficos, políticos, económicos y sociales, en donde se encuentran las analogías entre Bartolomé de Las Casas y Tomás Moro. Creo que centrarse en esa sección en particular obedece a la defensa del principio material de reproducción, es decir, en el sustento económico de la comunidad basado en el trabajo de la tierra que hace rendir los frutos de las familias y su equitativa distribución como fundamento de la justicia social, tal como lo entiende el derecho natural proveniente de las interpretaciones de Tomás de Aquino¹⁸. La justicia en la que creían, ambos autores católicos y conocedores del Nuevo Testamento, era un valor concreto y no abstracto, pues sabían de la imposibilidad de alcanzar la justicia social sin cumplir con la atención a la "indigencia", entendida ésta como el ser de necesidades; una sustentabilidad en el ámbito económico de los "valores de uso" y no de mercado, es decir, que cubran las necesidades de la vida de la comunidad y la de su futura viabilidad

como cultura y de su gobernabilidad. El valor del trabajo será entendido como un principio de justicia paulino, en donde quien no trabaja no tiene derecho a la comida ni a la distribución de los frutos de la tierra. Esta visión era compartida tanto en las primeras comunidades cristianas como entre las de los indios americanos. Es notorio un claro paralelismo en sus ideas de justicia basadas en la correcta distribución de los frutos del trabajo en ambos manuscritos.

5. Influencia americana: la *communitas perfecta* de la "utopía" de Bartolomé de Las Casas en la "utopía" de Tomás Moro

La propuesta de organización social y económica de Bartolomé de Las Casas en sustitución de la "encomienda" la encontramos en su escrito el *Memorial de Remedios* publicado en 1516. Una de las analogías con la *Utopía* de Moro, como vimos, está en las fechas en que ambos manuscritos fueron publicados; otra de ellas radica en la estructura de la obra, la cual consta también de dos partes. En la primera están documentados los catorce remedios para las islas de Jamaica, Cuba, La Española (Santo Domingo) y San Juan (Puerto Rico) sugeridos por Las Casas para detener la despoblación de las islas y evitar su extinción genocida. En la segunda parte refiere a la forma socioeconómica de organización de las islas y de su gobernabilidad (policía) política.

Otras analogías encontradas entre ambas utopías son las que apunta Victor Baptiste al centrarse sólo en las siete primeras secciones originales del libro II de *Utopía*, en donde se encuentra una clara descripción de "Utopos" y de su sociedad. Baptiste comienza su analogía con la sección séptima, "Su oro y su plata", al señalar que aun cuando no hay una referencia explícita a Las Casas, la absurda historia de la visita de los embajadores y el uso del oro en Utopía,

18 Tomás de Aquino sostiene que Dios le dio al hombre su ley divina, que imprime en el corazón de los hombres y que el hombre por vía racional descubre como "ley natural". Esta ley obliga a los seres creados a "cuidar de sí mismos" de su "autopreservación", la conservación de su ser es un mandamiento divino y que el "derecho de gentes" o lo que hoy conocemos como la positivación de la ley natural decide qué forma de gobierno es la que mejor conviene a una comunidad. El gobernante debe construir un gobierno que obedezca al principio natural, de lo contrario se convierte en tirano y es justo desobedecerle si impone leyes que van en contra de la vida de la comunidad. Preservarse en el ser es una obligación y no un derecho, pero de esta obligatoriedad emanan los derechos (Cfr. Beuchot, M. 2008, 56-60).

contrasta vívidamente con la preocupación por la ambición de los encomenderos.

No profundiza en la comparación de esta sección, pero me parece que vale la pena hacer una breve interpretación. Recordemos un poco el uso que los “utopianos” hacen del oro y las joyas: son destinadas para recreación de los niños, lo cual simboliza el “estado de inmadurez” y la “minoría de edad” de todos aquellos que, ya siendo adultos, dependen de los metales preciosos. Se trata de una analogía de la inmadurez y la locura respecto a la ambición absurda de los españoles denunciada en el *Memorial de remedios*. Ésta sirvió finalmente para despoblar las islas de indios, por la extrema explotación de su corporalidad en la extracción del oro de las minas.

Moro nos describe de una manera satírica otro uso del oro, cuando apunta que es empleado para encadenar a los esclavos –una clara alusión, para juzgar como esclavos a todos aquellos que siguieran dependiendo de los metales preciosos ya en la edad adulta–. A los embajadores que llegan a la Isla de Utopía ataviados en trajes con filigrana de oro y lo portan en sus cuellos, los “utopianos” los confunden con esclavos, y, en cambio, a los sirvientes de estos, con señores que recibirían todas las alabanzas por parte de la comunidad. Resulta indiscutible cómo estos embajadores bien podrían haber sido los españoles y sus encomiendas en el Caribe americano.

Baptiste, por su parte, va a descubrir otras similitudes en ambas obras a través del método de comparación por oposición. Una de ellas será la antítesis de la otra, cuyo método emplea, quizá por el tono satírico de Moro en su libro. La primera la encontramos en la descripción de la bahía de Utopía contrastada con la isla de Cuba por Las Casas. Para Moro es tranquila, mientras que para Bartolomé es un mar embravecido. Sin embargo, Moro sí afirma que “la entrada es peligrosa” y nos ofrece detalles del peligro. Las Casas recomienda el desmantelamiento del pueblo de La Asunción y lo describe como un lugar “entre enormes montañas y una costa de un mar salvaje y embravecido. Está amurallado para que nadie pueda entrar o partir, excepto a través de las elevadas y empinadas montañas o bien por el mar picado, de manera que muchos indios han muerto yendo y viniendo”¹⁹. En la interpretación

de Baptiste, la tranquila bahía de Utopía contrasta dramáticamente con el mar embravecido del pueblo de Asunción. Por generosidad al lector, vale la pena poner la cita integral:

La isla [...] Pueden entonces imaginarla como una luna creciente, con sus puntas separadas por una extensión de once millas, por donde fluye el mar, para esparcirse luego en un lago enorme, aunque en realidad parece un vasto estanque, estando como está, completamente protegido del viento por la tierra que lo rodea; así, el agua nunca es peligrosa. El interior de la isla funciona casi en su totalidad como un puerto donde los barcos pueden navegar en cualquier dirección [...] La boca de la bahía tiene una alarmante cantidad de rocas y bajíos. Una de esas rocas no representa ningún peligro para la navegación porque se eleva muy alto fuera del agua, casi en medio de la laguna [...] Pero las otras rocas son mortales porque no se ven (Moro, T. 1999, 105).

Lo paradójico, como puede ser observado en el fragmento, es el peligro de ese mar por algunas rocas imperceptibles pero mortales:

[...] sólo los utopianos saben dónde están los canales seguros; sin un piloto utopiano es casi imposible que un barco extranjero pueda entrar en el puerto, sería inclusive arriesgado para los habitantes locales si no fuera por ciertas señales colocadas en la costa; cambiándolas de lugar se puede echar a pique una flota enemiga, por numerosa que fuera (Moro, T. 1999, 106).

A Baptiste le parece absurda la idea de que mover las “señales” o “marcas” en la sea una estrategia suficiente para vencer al enemigo. Por ello sospecha de la aparente seguridad de esta bahía, y más bien se parece a la descrita por Bartolomé.

Otra similitud la nota durante la descripción de “Amaurota”, la ciudad de la isla de Utopía que está situada cerca del centro “omphalos”, centro físico y espiritual de la isla, desde donde

19 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 63. Traducción propia.

se pueden divisar diez millas de tierra cultivable en cualquier dirección. La descripción de Las Casas es muy similar: “en la isla de Cuba, en la provincia de Yumaisí, en el puerto llamado Príncipe que está casi a la mitad de la isla, deja a los españoles construir una ciudad ahí en una amplia planicie de más de tres leguas alrededor, que ellos llaman sabana”²⁰. Baptiste encuentra semejanzas en los detalles de las descripciones de ambos manuscritos acerca de la ciudad, la cual se halla situada en el centro y tiene una longitud del diez millas/leguas alrededor. Los nombres de “Amaurota” y “Yumaisí” son igualmente extraños. El significado del primero es “ciudad obscura”, y el segundo se trata de una palabra indio cubana que probablemente signifique Taíno o Arawak. Actualmente existe un lugar en la punta extrema de Cuba llamado “Punto de Maisí”, que evoca el nombre de Las Casas.

La palabra “filarca”, “cabeza de la tribu”, es la contraparte exacta de la palabra “cacique”, que entre los indios significa jefe. El “filarca” está a cargo de treinta familias y los hogares rurales no tienen menos de cuarenta hombres y mujeres habitando dentro de ellos, lo cual suma un total de mil 200 personas por “filarca”. Las Casas apunta:

[...] toma cuatro, cinco o seis caciques con toda su gente, alrededor de mil almas, y forma un pueblo separados a una distancia de cinco o seis leguas entre cada uno, y cerca de la ciudad de los españoles y cerca de las minas [...] para que los pueblos de indios estén alrededor de la ciudad de españoles adonde trabajaran y no esté más lejos de quince o veinte leguas de distancia²¹.

La similitud que encuentra Baptiste entre ambos autores en sus “utopías” es la existencia de comunidades satélite alrededor de una ciudad principal. Las Casas hace estas recomendaciones en cuanto a las distancias entre los pueblos de indios y sus centros de trabajo en la ciudad

española para evitar la muerte de los primeros durante el extenuante trayecto, una ciudad satelital resolvería la cuestión.

En el caso de Moro, las comunidades se construyen en la periferia, en los ranchos (hogares rurales) –al igual que en el plan de Las Casas– no habitan menos de cuarenta hombres y mujeres junto con dos esclavos. El marido y la mujer son responsables de cada familia. Bartolomé especifica que se construya un hogar especial cerca de la ciudad que acoja a los migrantes indios de otras islas, para ayudarles a acoplarse a la nueva tierra, pues habrán de trabajarla. Los “lacayos” se quedarán con la mitad de la ganancia y la otra mitad será destinada a los españoles que apoyen en la empresa. Los frailes religiosos serán responsables de estas “casas especiales” de las que habla Bartolomé en su *Memorial* y los indios se entregarán a los españoles como fuerza de trabajo (no esclava) después de un año de haber llegado a esas tierras.

En comparación, Moro delinea un plan de rotación de fuerza de trabajo agrícola: “otros veinte son enviados fuera de la ciudad para aprender a trabajar la tierra [...] Cada año, veinte personas de cada rancho regresan a la ciudad, después de haber completado dos años en el campo”²². Las Casas tiene un plan similar: “[Déjalos] trabajar seis meses del año, dos meses de trabajo y dos meses de descanso[...] Déjalos descansar cuatro horas durante el almuerzo de 10 am a 2 pm”²³. Moro propone un horario de trabajo muy similar: “Los utopianos dedican solamente seis horas al trabajo. Trabajan tres horas antes del atardecer [...] Descansan un par de horas y luego regresan a trabajar tres horas. Luego toman la comida, y a las 8 de la noche se van a dormir y duermen 8 ocho horas”²⁴.

Como vimos, Las Casas permite un recreo para el almuerzo de cinco horas durante los meses de calor de mayo, junio, julio y agosto. Es interesante porque hoy en día, en el sureste de México, en el estado de Chiapas, las familias no hacen sobremesa después de las comidas, terminan a las 3 de la tarde y luego hacen una

20 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 63. Traducción propia.

21 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 63. Traducción propia.

22 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 64. Traducción propia.

23 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 64. Traducción propia.

24 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 64. Traducción propia.

siesta desde esa hora hasta las 7 de la noche, para ir, posteriormente, a la hora del amigo, en donde se reúnen a tomar tequila. Lo cual nos hace ver cómo esto no es una “ficción” en Las Casas, sino muy probablemente derivado de un conocimiento de los usos y costumbres de la región que retrata en el *Memorial* mediante su experiencia.

Moro sólo identifica una ciudad receptora de fuerza de trabajo así como un campo para la fuerza laboral. A diferencia de él, Las Casas propone una división del trabajo en tres áreas, una fuerza laboral en el campo, una en las minas para la extracción de oro y, por último, una comunal. Todos se rotan de un grupo a otro y descansan dos meses, alternando los periodos. Así, año con año cambian de oficio: “Aquellos que trabajaron en el campo y cuidaron a las mujeres, a los niños y a los ancianos se alternan cada año con otros que fueron a trabajar en las comunidades”²⁵. Aquí ha de entenderse a estas comunidades como la de los españoles.

A pesar de que Bartolomé alterna las fuerzas de trabajo con excepción de los dos meses de descanso sugeridos, sabemos que es una propuesta de tiempo laboral irreal. Sin embargo, en ambas “utopías” existe la idea de una rotación laboral y un periodo de receso para el almuerzo. Éstas no eran nuevas para un Las Casas proveniente de Sevilla y de la tradición de la siesta común entre las costumbres americanas, es válido el largo tiempo de descanso. En la Inglaterra de Moro la cosa cambia, el periodo de descanso es exagerado e irreal porque es una sátira, una forma de criticar los usos y costumbres europeos dedicados a la explotación de la ganancia y de las rentas de la tierra entre los terratenientes. Según la interpretación de Baptiste, que difiere con la que acabo de exponer, afirma que la rígida reglamentación de Moro acerca de las seis horas de trabajo, el receso para el almuerzo y las ocho horas de sueño están satirizando a la “utopía” de Las Casas; sin embargo, a mí me parece que más bien esto funciona para criticar a los usos y costumbres de sus contemporáneos, y poner los hábitos americanos tomados de la “utopía” de Bartolomé como el fundamento crítico de una sociedad comprometida con la vida y su reproducción a través de la alegría, claro reflejo

de que Moro recogió la propuesta de manera estratégica del manuscrito de Las Casas.

En ambos textos aparecen los actos devocionales, pues los dos autores están familiarizados con las órdenes religiosas. A pesar de ello, una diferencia esencial entre las “utopías” es que los “utopianos” deben leer antes del atardecer, como destino inevitable del cultivo ilustrado; mientras que para Bartolomé los indios no deben ser evangelizados durante las horas de trabajo, ni antes ni después, sino únicamente el jueves –día de descanso– porque durante la jornada laboral no tendrían oportunidad de prestar atención, es decir, no está de acuerdo con que realicen lecturas devocionales en la mañana (matines) o por la tarde (vísperas) en contra de toda la tradición religiosa. Ello a diferencia de los intelectuales, a quienes se les ha de dedicar educación de tiempo completo, incluyendo a los hijos de los *caciques*.

Finalmente, con respecto al control poblacional, Moro al igual que Bartolomé de Las Casas mueve personas hacia las comunidades menos pobladas para formar una colonia:

Si la ciudad en su conjunto comienza a poblarse en exceso, la población excedente es transferida a una ciudad que esté completamente menos poblada. Si toda la isla llega a tener un problema de sobreexplotación, recomiendan a un cierto número de gente de cada ciudad que inicie una colonia en el punto más cercano del continente, donde haya grandes áreas que no han sido cultivadas por los habitantes locales. Estas colonias son gobernadas por los utopianos, pero los nativos pueden, si quieren unírseles. Cuando esto ocurre, nativos y colonos pronto se combinan para formar una comunidad integrada con un solo estilo de vida para beneficios de ambas partes (Moro, T. 1999, 119).

Moro recomienda la integración de ambas culturas, la de los nativos y de los “utopianos”, en una sola comunidad. Esto se puede interpretar como una “biopolítica”, es decir, la implementación de una política de control sobre la vida de los colonos; así, el *ethos* o *habitus* de la cultura

25 Cfr. Baptiste, V. N. 1990, 64. Traducción propia.

utopiana se impone sobre sus colonias con poder hegemónico al considerarse una civilización superior por profesar la fe de un Dios único, universal y verdadero. Debemos recordar cómo durante el siglo XVI el ser cristiano se asociaba con el ser civilizado, en este sentido, un credo alternativo es tolerado en esta “ficción” aunque se consideraría una religión inferior hasta haber alcanzado la verdadera fe. El cristianismo opera aquí como “la *hybris* del punto cero”²⁶, el fundamento de universalidad que debe cumplir todo pueblo para incorporarse a lo moderno. El humanismo de Moro no supera su imaginario europeo colonialista, por ello mismo debemos tomar con cierto escepticismo la reciprocidad y equidad de los beneficios que habla.

En cambio, sabemos que una preocupación constante en Las Casas es la mortandad de los indios, a diferencia de Moro, en particular en la isla La Española que pasó de cien mil a doce mil habitantes en 1516; así como la de denunciar la muerte de 35 mil “Lacayos” importados en la isla. Su plan consistía en llevar “Lacayos” a La Española y a Cuba para reemplazar a los muertos. De esa forma serían recibidos en la casa del rey, un convento expresamente construido para recibir a los lacayos importados bajo el cuidado de frailes que los alimentarían, nutrirían y adoctrinarían.

Sin embargo, mientras que Bartolomé busca la liberación de los indios, Moro tiene una postura claramente colonialista, de tal forma que dice: “Bajo los utopianos, la tierra antes considerada incapaz de producir para un sólo grupo puede ahora producir para los dos” (Moro, T. 1999, 119). Cabría preguntar ¿por qué son más eficaces las técnicas de producción de los “utopianos” frente a las de los nativos? Es evidente que Moro considera a los nativos “incapaces de producción”, una idea común entre los europeos de la época al juzgar a los americanos incapaces de gobernarse de manera eficiente, por ser ontológicamente inferiores y de racionalidad dudosa. La negación de la alteridad del otro es mayormente visible en la siguiente cita:

Si los nativos no hacen lo que les es dicho son expulsados del área delimitada para ser anexada. Si ofrecen resistencia, los utopianos les declaran la guerra; consideran a la guerra justificable cuando un país le niega al otro su derecho natural a obtener alimento de cualquier suelo que los propietarios originales no le han dado uso y del que se aferran sólo como un objeto de propiedad pero al que no valoran (Moro, T. 1999, 120).

La noción de guerra justa a partir del derecho natural parecería un fundamento suficiente y válido, sin embargo, es engañoso, pues ¿quién determinaría a sus legítimos dueños incapaces de dar un buen uso a la explotación de la tierra y de su adecuada productividad? Se trata más bien de una argumentación falaz para justificar la anexión de las tierras de los indios. Moro es ambiguo en su visión y opinión acerca del Nuevo Mundo, en ocasiones aparece colonialista de manera muy evidente, pero al mismo tiempo hace un reconocimiento a los americanos, cuando señala: “Por supuesto pudo observar (Rafael Hitlodeo) mucho de condenable en el Nuevo Mundo pero también descubrió muchas regulaciones que sugirieron posibles métodos para reformar a la sociedad europea” (Moro, T. 1999, 62). Es probable pensar, siguiendo la hipótesis principal de esta investigación, que estas regulaciones no son otra cosa sino las reformas administrativas de las islas del Caribe –propuestas por Bartolomé en su *Memorial*– el modelo a seguir para una sociedad más justa.

Conclusiones

En cualquier caso, a medio milenio transcurrido de aquellos acontecimientos y debates, y ante las actuales necesidades de justicia e inclusión social de los pueblos indígenas y otros grupos vulnerables, las ideas compartidas de igualdad de vida de Las Casas y Moro, son ejemplo de la urgencia por rescatar lo mejor de los valores

26 Cfr. Castro Gómez, S. 2005, 60. El termino griego *hybris* significaba desmesura, vanidad y soberbia, era el pecado cometido por los hombres al querer asemejarse a los dioses. El significado de “punto cero” es la pretensión de objetividad y universalidad de los europeos, la pretensión de erradicar de las colonias los antiguos sistemas de creencias considerados idolatrías. El cristianismo se convierte, ahí, en la “trascendentalidad”, un criterio de universalidad que, de cumplir un pueblo, se convertiría en moderno, es decir, civilizado.

humanistas para una sociedad que hoy por hoy parece haberlos perdido. Si bien es necesario releerlos por la vigencia de sus críticas sociales y propuestas de reforma, el objetivo de esta investigación fue el de demostrar los vínculos existentes entre las utopías europeas y las americanas. Esto por medio de una inversión crítica de la hipótesis de que las utopías en América fueron la puesta en práctica de las concebidas en Europa, como reformas a la corrupción política y social, sirviendo, así, de fundamento para la construcción ficcional de los ideales de justicia social.

Se demostró también el ocultamiento del “lugar de enunciación” del *habitus* o *ethos* de los americanos en sus tierras, recién descubiertas por los viajeros europeos. Además de haberme centrado en el “locus de enunciación” oculto en la *Utopía* de Tomás Moro: las islas del Caribe descritas por Bartolomé de las Casas en su *Memorial de remedios*, las cuales son presentadas como un producto de la imaginación, proveniente de un “no lugar” o “buen lugar”. Si su “utopía” se presenta como una “ficción” que opera como un discurso abstracto independiente de su condicionamiento espacial, ¿cómo fue posible, entonces, la traducción *in situ* (en situación) que hicieron pensadores como Vasco de Quiroga, al interpretar a la “utopía” como un “no lugar” e invisibilizar el “lugar de enunciación” y el *habitus* americano?

El hecho de tratar a la obra de Moro sólo como una “ficción” produce un lado oscuro, un panóptico que opera como un “punto cero”, es decir, un imaginario según el cual un contemplador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación, pero que a su vez es invisible ante los demás. En esta suerte de omnisciencia, los habitantes de utopía (los utopianos) serían ese “punto cero” (los científicos, filósofos y sacerdotes), la *hybris* de la primera modernidad del siglo XVI. La *hybris* es sin duda el pecado, la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición moral y llegar a ser semejantes a los dioses, pues esta condición divina supone el desconocimiento de la espacialidad. Es la desmesura de la utopías europeas la que, a través del “no lugar”, de la negación del lugar específico de enunciación –es decir, la forzada inexistencia de la espacialidad de las islas del Caribe americanas desplazada solamente a la

“ficción” literaria–como opera desde un “punto cero”, el lugar de un observador no visto que propone ideales morales a partir de la “abstracción” del espacio y de la historia americana.

BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando. 1993. Invención de la Utopía y deconstrucción de la realidad. *Sentido y proyección de la Conquista*. Compilado por Leopoldo Zea. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Baptiste, Victor N. 1990. *Bartolomé de Las Casas and Thomas More Utopia*. California: Laberynthos.
- Beuchot, Mauricio. 2008. *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI editores.
- Bloch, Ernst. 2004. *Principio de Esperanza*. España: Trotta.
- Castro Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. España: Trotta.
- Florescano, Enrique. 2006a. El altépetl. *Fractal. Revista Iberoamericana de ensayo y literatura*. Número 42. <http://www.mxfractal.org/F42Florescano.htm>
- Florescano, Enrique. 2006b. *Imágenes de la patria*. México: Taurus.
- Gallagher, Ligeia. 1964. *More's Utopia and its Critics*. Chicago: Scott, Foresman.
- Gutiérrez, Gustavo. 1992. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Kenny, Anthony. 2014. *Tomás Moro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de. 1958. *Memorial de remedios para Las Indias (1516)*. 5 Vols. Compilado por Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Ediciones Atlas.
- Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel. 1984. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel. 1971. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: Belknap.
- Marius, Richard. 1984. *Thomas More: A Biography*. New York: Knopf.
- Morgan, Frank. 1946. *Nowhere was Somewhere*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- More, Thomas. 2005. *Utopía*. New York: Barnes & Noble Classics.
- Moro, Tomás. 1999. *Utopía*. Buenos Aires: Losada.
- Mártir, Pedro de Anglería. 1912. *De orbe novo: the eight decades*. New York: EA MacNutt.
- Platón. 2007. Libro IV. *La República*. México: Porrúa. Programa Universitario México Nación Multicultural. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. "Los pueblos indígenas de México 100 preguntas". Universidad Autónoma Nacional de México. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=24
- Rotterdam, Erasmo. 1994. *Elogio a la Locura*. Colombia: La montaña mágica ediciones.
- Ruiz Sotelo, Mario. 2010. *Crítica a la razón imperial. El pensamiento político filosófico de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI editores.
- Ruiz Sotelo, Mario. 2009. Ilustración Hispanoamericana. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. Coordinado por Enrique Dussel (et.al.). México: Siglo XXI editores.
- Surtz, Edward. 1964. Introduction. St. Thomas More *Utopía* [versión inglesa]. London. New Haven and London: Yale University Press.
- Todorov, Tsvetan. 1996. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores.
- Vespucio, Américo. 1951. *El Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Roberto Levillier.
- Vitoria, Francisco de. 1974. *Relecciones*. México: Porrúa.
- Wagner, Henry R. 1967. *The life and writings of Bartolome de Las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.