

Rodolfo R. de Roux

CÓMO SE LEGITIMA UNA CONQUISTA



nueva américa

Colección Contestación 13

De Roux, Rodolfo R.

980.01 Cómo se legitima una conquista : Fe y derecho en la conquista española de América / Rodolfo R. de Roux. -- Bogotá : Nueva América, 1998.
170 p. -- (Contestación; 13)

ISBN 958-9039-37-5

1. AMÉRICA - DESCUBRIMIENTO Y EXPLORACIONES - ESPAÑOLES 2. DERECHO COLONIAL ESPAÑOL - AMÉRICA 3. AMÉRICA - HISTORIA - FILOSOFÍA 4. DERECHO ECLESIAÍSTICO - HISTORIA - AMÉRICA

I. tit. II. De Roux, Rodolfo R.

Rodolfo R. de Roux

CÓMO SE LEGITIMA UNA CONQUISTA

Fe y Derecho en la conquista española de América



editorial nueva américa

Ni este libro ni parte de él puede ser reproducido o transmitido de alguna forma o por algún medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia o grabación, o por cualquier otro sistema de memoria o archivo, sin el permiso escrito del editor.

Ilustración de carátula: William Cardozo

Derechos reservados

Hecho el depósito que establece la ley.

© RODOLFO R. DE ROUX

© **editorial nueva américa**

Bogotá, 1998

ISBN 958-9039-37-5

Calle 54A No. 14-13 Of. 103

Tel.-Fax: 235 48 15

Apdo. Aéreo 52872

Impresión y Encuadernación: D'vinni Editorial Ltda.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

ÍNDICE

Introducción	11
1. Acudir a Dios y a su Vicario	17
2. Proclamar un derecho virtualmente universal y realmente particular	51
3. Obtener el consenso de los nuevos súbditos	97
4. Insistir en la inferioridad del conquistado y presentarse como su benefactor	121
Palabras finales	147
Referencias bibliográficas	151
Índice de personas	163

INTRODUCCIÓN

En el siglo XX hemos vivido el final de un proceso de colonización inaugurado a fines del siglo XV por una Europa en expansión. Vamos a visitar aquel momento "fundador" para ver cómo España —más exactamente, la Corona de Castilla— justificó su intervención en el llamado Nuevo Mundo. El tema apasiona y continúa siendo objeto de estudio porque en aquella oportunidad se planteó de manera aguda el problema crucial de cómo tratar al "otro". ¿En nombre de qué sojuzgarlo, explotarlo y convertirlo a las

creencias y costumbres del vencedor? O, por el contrario, ¿en nombre de qué indignarse por su miserable suerte y actuar en consecuencia? Este libro trata sobre ese tipo de problemas, lo mismo que sobre diversas razones formuladas entonces y que, mutatis mutandis, serán esgrimidas por colonizadores posteriores. Cinco siglos han pasado. Es apenas un instante en la plurimilenaria historia humana. En el gran teatro del mundo los protagonistas han cambiado. Los argumentos que esgrimen se han afinado. Pero la carga del pasado es infinita si observamos con atención cuán delgada es todavía la corteza de nuestra civilización y cuán espesas son sus legitimaciones cuando se trata de avasallar al "otro".

Puesto que centraremos nuestra atención sobre las justificaciones jurídico-religiosas de la Conquista, el lector no debe perder de vista otras motivaciones "no oficiales" aunque no por ello menos poderosas. El impresionante engranaje de la Conquista se movió, oficialmente, como una empresa "al servicio de Dios y de Su Majestad", pero junto a dicho "servicio" también se dió (¡y en qué medida!) el deseo de "haber riquezas", medio seguro para "valer más" y "ser más". Servir a Dios era aumentar la Cristiandad y ayudar a la conversión de los infieles amerindios. Servir a Su Majestad era procurar que se acrecentaran sus dominios y se llenaran las arcas reales. Haber

riquezas era saciar la codicia, aun a costa de ir contra los mandatos de Dios y de Su Majestad.

La codicia no fue solo de oro y de plata. Para extraerlos había necesidad de brazos. Además, los preciados metales no eran inagotables ni se encontraban por doquier. Quedaba la tierra y, sobre todo, los indios, de cuya mano de obra había que apropiarse. Esta fue la realidad económica subyacente a la imponente construcción jurídico-religiosa de la que trataremos, aunque los teóricos que debatieron sobre la legitimidad de la conquista y de las guerras contra los amerindios se colocaron en el plano de los principios, cosa que también haremos nosotros. Para un recuento pormenorizado de los acontecimientos el lector interesado cuenta con una amplísima historiografía.

Es innegable que, en el siglo XVI español, se tratará de impregnar de eticidad las actuaciones de la Corona en el Nuevo Mundo. En esa lucha por la justicia en el Derecho indiano no solo se permitirá el debate teórico sino que se llegará a la formulación de una legislación (Leyes de Indias), a la creación de instrumentos de corrección y vigilancia de leyes y órganos públicos, y a la existencia de canales de información interna sobre los sesgamientos y culpabilidades en la aplicación de la legislación. Es necesario recordar, sin embargo, que en muchísimas ocasiones

las leyes y ordenanzas reales no se cumplieron por desconocimiento, por permisividad, por desobediencia o por mala fe¹. No nos interesa mirar al pasado para poner guirnaldas sobre las tumbas de las víctimas ni para dar lanzadas sobre frailes y juristas muertos. Nuestro propósito es otro. El análisis del entramado jurídico-religioso justificatorio de la conquista del Nuevo Mundo, especialmente a través de los planteamientos de tres protagonistas de primera línea —Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda— nos permitirá comprender parte de un pasado que continúa actuando en nuestro presente. ¿Acaso no se considera a Vitoria como padre del derecho internacional, a Sepúlveda como teórico consumado del colonialismo y del imperialismo europeos, y a Las Casas como pionero de los derechos humanos o precursor de los actuales teólogos de la liberación latinoamericanos? Tampoco hay que perder de vista que, en aquella primera mitad del siglo XVI, se afirmaron derechos bien anclados en la actual tradición jurídica internacional, tales como el derecho de libre comercio, el derecho de ingerencia por razones humanitarias y el concepto de una comunidad internacional de naciones con iguales derechos y deberes.

Las construcciones jurídico-religiosas a las que nos referiremos también son susceptibles de provocar una saludable reflexión sobre la capacidad autojustifi-

catoria del ser humano y son un vívido ejemplo de cómo, a pesar de sus pretensiones de equidad, la proclamación concreta del derecho está profundamente influenciada por la situación y por los intereses de quien lo profiere. Bajo el "derecho de comunicación y de comercio" se ocultó la codicia y la explotación. Bajo el reconocimiento del derecho virtual a la libertad subsistió la servidumbre real. Bajo el "derecho de civilizar y evangelizar" hubo una altiva conciencia de superioridad y la intolerancia del elegido por voluntad divina.

En cuanto a la justificación teológica de la conquista no hay que pensar que se trata solo de un asunto político; hay que comprenderla también como lo que aquélla pretende ser, es decir, algo religioso, que forma parte del mesianismo cristiano. Desde ese punto de vista el tema continúa siendo igualmente de actualidad. Todavía no se han terminado las interpretaciones belicosas de las Escrituras santas y, en muchos casos, el amor predicado no se reserva sino para los secuaces del credo al que se pertenece. Por otra parte, al analizar el pasado ejercemos una responsabilidad frente al presente. En el asunto que nos ocupa —la legitimación de una conquista—, pensar la racionalización de la guerra es una manera, así sea modesta, de escapar a la violencia como fatalidad.

No quiero terminar sin agradecer a Marta, por su apoyo constante y su cálida presencia; a mis hijas Nicole y Denise, por su comprensión ante las horas que les robó la redacción de este libro; y a mis colegas de la Facultad de Estudios Hispánicos e Hispano-americanos de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, con quienes comparto labores e inquietudes.

Toulouse, julio de 1997.

NOTAS

1. Como expresa el "Manifiesto de la Escuela de Salamanca" sobre la conquista y evangelización de América, manifiesto proclamado y glosado en informes y conferencias por la Cátedra V Centenario durante 1992 en centros y universidades de Europa y América, "A veces las leyes ni siquiera llegaban a los conquistadores y encomenderos. Otras veces las reales audiencias y altos cargos de la administración, que más debían velar por el cumplimiento y ejecución de las leyes, las burlaban con falsas dilaciones y permitían y toleraban su incumplimiento en connivencia con los infractores. En las más de las ocasiones conquistadores y encomenderos se resistían a cumplir las ordenanzas de la Corona de acuerdo con las autoridades locales. La desenfrenada codicia y ambición de riquezas rápidas para volver ricos cargados de oro a la patria, alentaba la mala fe y la desobediencia civil." (Punto 14 del "Manifiesto", cuya transcripción puede leerse en la revista *Anthropos*, Barcelona, N° 146-147, julio-agosto 1993, p. 179-181).

1. Acudir a Dios y a su vicario

La conquista y colonización de los territorios americanos planteó desde un principio la preocupación de los "justos títulos" que pudieran legitimar la "empresa de Indias". El problema de los títulos que justificaran la dominación española, confundido parcialmente con el de la condición de los indígenas y la licitud de las encomiendas, se convirtió en el tema central de una serie de juntas consultivas convocadas por la Corona a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. En relación con estas juntas, o con carácter privado, abundó la producción doctrinal de numerosos teólogos y juristas, algunos de ellos eminentes profesores¹.

La participación de los intelectuales universitarios en el debate sobre la justicia de la ocupación española del Nuevo Mundo fue el resultado de una larga

tradición. Durante siglos, éstos habían actuado en España, igual que en el resto de Europa, como consejeros officiosos de la Corona en temas morales e intelectuales. Durante los reinados de Carlos V y de Felipe II, aumentó mucho la presencia de las universidades españolas en los asuntos de Estado, y algunos de los profesores de más talento, como Melchor Caño (1509-60) y Domingo de Soto (1494-1570), fueron apartados completamente de las aulas para convertirse en cancilleres, diplomáticos, o miembros de ese cuerpo de élite de consejeros político-espirituales que fueron los confesores reales.

Las consultas entre las universidades y la Corona generalmente tomaban la forma de una junta, o sea un debate abierto entre los representantes de las tres ramas de la cultura que tenían autoridad en asuntos morales: la teología, el derecho civil y el derecho canónico. A dichas juntas asistían miembros escogidos de las órdenes religiosas y de los consejos reales quienes se tomaron muy en serio su participación en lo que se denominó "las cosas de Indias". Al final de las reuniones, cada participante presentaba al Rey o al Consejo Real una "opinión" escrita, un testimonio o parecer, o, si estaba compuesto en latín, un dictamen.

Es difícil valorar el grado de eficacia de estas juntas y pareceres sobre el curso real de los acontecimientos.

Pero es innegable que esos debates jurídicos y teológicos nos revelan bastante sobre las mentalidades de una época, sobre sus preocupaciones ideológicas, sobre el tipo de legitimaciones y de justificaciones éticas que el Estado necesitaba y que se le podían proporcionar para su actuación "en Indias". Cabe recordar, igualmente, cómo el desarrollo teológico y jurídico de esta cuestión de los "justos títulos" contribuyó de manera fundamental a la creación del derecho internacional moderno.

Las bulas alejandrinas

Para la resolución del problema de los "justos títulos" fueron capitales las llamadas "bulas alejandrinas" por las que el Papa Alejandro VI, en 1493, otorgó a los reyes de Castilla y a sus sucesores el señorío sobre las tierras e islas descubiertas y por descubrir en la zona del océano que se delimitaba con respecto a Portugal.

Hay que tener en cuenta que los portugueses, en la segunda mitad del siglo XV, habían tomado la delantera en la exploración de la costa occidental del África alcanzando en etapas sucesivas el Senegal y Sierra Leona (1462), la desembocadura del río Congo (1484) y Angola (1486). En esos parajes los lusitanos habían establecido factorías —como Arguin y São Jorge de

Mina— donde adquirirían productos muy apetecidos: pimienta, marfil, oro y esclavos.

Los portugueses habían tenido buen cuidado de hacer confirmar por los Papas su soberanía sobre las tierras que habían descubierto. No olvidemos que, en el Medioevo, los Papas —sobre todo Inocencio III (1198-1216)— habían impuesto la idea de una *potestas* pontificia: un poder superior al de los príncipes temporales. De esta suerte los Pontífices romanos podían colocarse como árbitros de los conflictos que oponían entre sí a los príncipes cristianos, más aún, podían deponerlos, como hizo Inocencio IV en 1245 con el emperador Federico II. Teóricamente el Papa también podía disponer de las tierras de “paganos, idólatras e infieles” y concederlas en soberanía a un príncipe cristiano, a cargo para este último de emprender la evangelización de los pueblos que en ellas vivieran. Esta potestad pontificia fue objeto de controversias. Por ejemplo, Tomás de Aquino (1227-1274) no aceptó dicha pretensión pontificia: para él, el Papa no disponía sino de una soberanía “espiritual” sobre los paganos y no podía disponer de sus territorios. Francisco de Vitoria, gran teólogo español de la primera mitad del siglo XVI, estará de acuerdo en este punto con Tomás de Aquino.

De todas maneras, hacia el final de la Edad Media, era el concepto de la *potestas* según Inocencio III el

que se había impuesto. Por lo tanto, los portugueses habían recurrido a los Papas a lo largo del siglo XV para hacer confirmar sus descubrimientos en África. En ese sentido habían obtenido bulas de Martín V (1418), Eugenio IV (1433 y 1436) Nicolás V (1452 y 1455), y Calixto III (1456). Esos precedentes explican el que los Reyes Católicos de Castilla hubieran recurrido al Papa Alejandro VI en 1493 para que confirmara su dominio sobre las tierras recientemente descubiertas por los castellanos, y aquellas por descubrir².

Las “bulas alejandrinas” que concedían a los Reyes Católicos lo solicitado fueron cuatro: dos tituladas *Inter Caetera*, la *Eximiae Devotionis* y la *Dudum Siquidem*. (Como se sabe, las bulas se conocen por sus dos primeras palabras en latín, lo que las hace intraducibles porque su sentido se completa con las palabras siguientes). La primera *Inter Caetera*, fechada el 3 de Mayo de 1493 pero redactada en Abril, concede posesión de lo hallado y por hallar navegando hacia Occidente y que no perteneciera a otro príncipe cristiano; prohibía a otros dirigirse a aquellas zonas y ordenaba a los Reyes Católicos que enviasen misioneros. La segunda *Inter Caetera*, fechada el 4 de Mayo de 1493 aunque debió redactarse en Junio, instituye una repartición entre castellanos y portugueses del Atlántico y de las tierras por descubrir. A los reyes de Castilla y León se les otorga la soberanía al oeste de una línea imagina-

ria situada a cien leguas del archipiélago de las Azores y de las islas del Cabo Verde (posesiones portuguesas). Los Reyes Católicos podían navegar por el Oeste *versus Indos* (hacia las Indias), los portugueses conservaban el derecho de ir hacia el Sur *usque Indos* (hasta las Indias). Las dos bulas siguientes, *Eximiae Devotionis* (3 de Julio de 1493) y *Dudum Siquidem* (26 de Septiembre de 1493) ampliaban las donaciones hechas a Castilla. La primera daba a los castellanos los mismos derechos ya otorgados a los portugueses en su zona de influencia; la segunda preveía que las nuevas tierras descubiertas por los castellanos les pertenecerían aunque se encontraran en las Indias³.

Juan II, rey de Portugal, alegó que era demasiado estrecho el espacio entre la costa africana y la línea de demarcación establecida por el Papa. Deseosos de llegar a un acuerdo, los Reyes Católicos y el rey de Portugal firmaron el Tratado de Tordesillas (4 de Julio de 1494) que señalaba como línea de demarcación una línea de polo a polo, que habría de pasar a 370 leguas (unos 2.200 kilómetros) al oeste de las islas de Cabo Verde. De esta manera las islas y tierras situadas al oeste de dicha línea serían de la corona castellana y las situadas al este, de la corona portuguesa. Ambas coronas se comprometían a respetar la línea de demarcación no realizando exploraciones por la parte contraria, pero si por cualquier circunstancia tuviese lugar

algún descubrimiento o conquista en la parte contraria, ésta habría de ser cedida a la parte correspondiente.

¿Cómo explicar el monopolio de Castilla y Portugal en esta repartición de 1494 y la ausencia de otras potencias en la mesa de negociaciones?⁴

Inglaterra había caído en la terrible guerra de las Dos Rosas, comenzada en 1455 y que no terminó sino en 1485, después de causar la muerte a la mayor parte de la nobleza británica. Es cierto que los armadores de Bristol se interesaban en el Atlántico y que lanzaron varias expediciones de descubrimiento, pero sus medios limitados los acantonaron en el Atlántico Norte. Francia, después de haber curado las heridas de la guerra de los Cien Años (1337-1453), se agotó en un implacable enfrentamiento con el gran ducado de Borgoña y a pesar del dinamismo de los normandos, no estaba en condiciones de emplearse a fondo en la difícil empresa de la exploración del Atlántico⁵. Por su parte el reino de Aragón consagró todas sus fuerzas en la expansión mediterránea: después de Sicilia y Cerdeña puso sus miras en el Rosellón y en Nápoles. Venecia, gran potencia económica y naval, no se preocupaba sino por la amenaza turca que se avalanzaba por la Europa balcánica.

En tal contexto, Portugal y Castilla tuvieron las manos libres; eran indudablemente, a finales del siglo

XV, las dos potencias dominantes del mundo atlántico. De todas maneras, ni Portugal ni España pudieron conservar de manera duradera el beneficio exclusivo de los inmensos territorios de los que, en menos de medio siglo, sus navegantes iban a revelar tanto las riquezas como la debilidad política y militar. La Reforma protestante y la subsiguiente ruptura de la unidad cristiana quitaron toda eficacia a la donación papal, aunque la corona castellana continuara esgrimiéndola como “justo título” de su soberanía en América.

La primera crisis de conciencia

La donación hecha por el Papa en las bulas *Inter Caetera* comprometía a los Reyes Católicos a “conducir a los pueblos que viven en tales islas y tierras a recibir la religión católica” y a enviar a dichos territorios “varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres”⁶.

Las atribuciones concedidas por las “bulas alejandrinas” se ampliarán con un derecho de Patronato Real, otorgado por otras bulas papales, siendo entre ellas la más importante la *Universalis Ecclesiae* de 1508⁷.

El "Patronato", que funcionó en Hispanoamérica durante todo el período colonial, concedió a los reyes de Castilla la autoridad para establecer y organizar la Iglesia en Ultramar. Los reyes tenían el derecho de presentar candidatos para todas las sedes episcopales y para muchos beneficios eclesiásticos. Los monarcas gozaban, además, del privilegio de recaudar y gastar los diezmos eclesiásticos y de vetar las bulas papales. Con ello la Corona podía decidir qué clérigos habían de ser nombrados, a dónde tenían que ir, cuáles serían los límites de su jurisdicción y cuánto se les debía pagar. A cambio de este control y de la dosis de legitimación que le reportaba, el poder real proporcionaba a los clérigos seguridad, medios de subsistencia, privilegios y autoridad. Lo que se concedió a los reyes de Castilla se otorgaría en 1514 (bula *Praecelsae Devotionis*) a los de Portugal, que establecieron el "Padroado" en sus colonias.

La protección estatal resultaba beneficiosa para la Iglesia católica en momentos en que tenía que hacer frente al cisma de la Reforma protestante, que se cobijaba bajo el amparo de otros estados nacionales. El apoyo real también interesaba para la expansión de la fe en tierras del "Nuevo Mundo", empresa que el Papado no estaba en condiciones de asegurar por su propia cuenta.

En aquella "empresa de Indias" clérigos y conquistadores servían a Dios y a Su Majestad el rey, y

éstos se servían mutuamente. La espada ofrecía protección; la cruz, legitimación. El Patronato Real implicaba la intromisión del Estado en los asuntos de la Iglesia pero, por otra parte, la Corona quedaba dependiendo de justificaciones religiosas. Si el gobierno real —legitimado su accionar como “propagación de la fe”—, se sentía autorizado para legislar en materias eclesiásticas, a su vez esta misión evangelizadora de los reyes daba pie a los eclesiásticos para intervenir en cuestiones del gobierno civil. Esta mutua interdependencia de lo político y lo religioso se reflejaría en las múltiples pugnas entre frailes y funcionarios reales, obispos y virreyes, que sazonaron toda la época colonial hispánica.

Mucho se iba a discutir sobre si las “bulas alejandrinas” otorgaban a los reyes de Castilla el efectivo señorío de las tierras descubiertas o si eran un mero encargo de evangelización de las mismas. Hacia 1511 los abusos de los “encomenderos” de La Española (actuales Haití y República Dominicana) dieron lugar a una primera impugnación de la “donación papal”, cuando los frailes dominicos de aquella isla sostuvieron que los indígenas eran señores y dueños de sus tierras. El proceso a la conquista fue abierto por fray Antonio de Montesinos un 30 de noviembre de 1511 durante el sermón del tercer domingo de Adviento y en representación de la comunidad de dominicos de La Española.

Conocemos el texto de la intervención de Montesinos gracias a la transcripción hecha por un colono y encomendero presente que quedó profundamente impresionado: Bartolomé de Las Casas. Tronaba así Montesinos:

Para os los dar a conocer (*los pecados contra los indios*) me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla, y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensásteis oír... Esta voz, dijo él (*es decir, Montesinos*) que todos estáis en pecado mortal y en él 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 de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis para sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quién les doctrine y conozcan a su Dios y Criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y los domingos? Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de

sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo⁸.

Aunque se ha comentado con gracejo que Montesinos estuvo tan lejos de convencer a los oyentes de sus injusticias como lo estaría en nuestros días un cura que pronunciara una filípica en Wall Street acerca del texto bíblico "Si quieres alcanzar el reino de los cielos, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres", el sermón de Montesinos inició la primera campaña contra la explotación del indio americano. La denuncia de las trágicas condiciones en que vivían los aborígenes de La Española, trabajando forzosamente y al borde de la extinción, fue recibida como un reto a los colonos españoles y a la Corona de Castilla⁹.

Los colonos protestaron contra el sermón de Montesinos considerándolo una negación de la soberanía de los reyes de Castilla en las Indias y exigieron una retractación. El superior del fraile, Pedro de Córdoba, les aseguró que Montesinos había hablado en nombre de la comunidad dominica pero que, al domingo siguiente, predicaría sobre el mismo asunto. Los colonos pensaron que se trataría de una retractación. Estaban muy equivocados. Ante una iglesia repleta, Montesinos volvió a la carga con más vigor y advirtió que los dominicos no los absolverían más que si fueran ladrones de camino.

Las quejas de los conquistadores llegaron a España y dieron lugar a una severa carta (20 de Marzo de 1512) en la que el rey Fernando ordenaba al gobernador Diego Colón que mostrara a los frailes “la gracia y donación que nuestro muy Santo Padre Alexandro Sexto nos hizo de todas las islas descubiertas y por descubrir en todas esas tierras”. El Monarca permitía que los frailes permaneciesen en la isla, con tal de que no hablaran en el púlpito ni fuera de él sobre el tema de los indios. En caso de que no acataran esta prohibición, el gobernador debía mandarlos a España para que los castigase su superior¹⁰. Simultáneamente el rey obligó al provincial de los dominicos de Castilla, fray Alonso García de Loaysa, a desautorizar al prior de La Española, fray Pedro de Córdoba.

El 23 de Marzo de 1512, o sea tres días después de la carta del rey, García de Loaysa escribió desde Burgos reprendiendo a sus súbditos de La Española, recomendándoles prudencia y templanza en la predicación, mandándoles que enmendaran lo sucedido con prudencia y discreción, y ordenándoles que pusieran fin a doctrinas tan escandalosas “porque estas islas las ha adquirido su Alteza *iure belli* y su Santidad había hecho al Rey Nuestro Señor donación dello”. La desaprobación del provincial solo dejaba abierto a los dominicos un portillo: “Si alguno tiene escrúpulos de no poder hazer otra cosa, véngase, que en su lugar yo

proveeré de otro porque no traigan a todos so la misma pena”¹¹. Había estallado la polémica sobre la legitimidad de la conquista de América. La Corona invocaba el título de donación del Papa Alejandro VI.

Fue necesario que Montesinos viajara a España para explicar ante el rey las pruebas de su denuncia y para defender su punto de vista. El rey escuchó las informaciones de Montesinos y mandó reunir una junta en Burgos, en 1512. Presidida por el obispo de Palencia, Rodríguez de Fonseca, la junta estaba integrada por los juristas Hernando de la Vega, Zapata, Moxica, Santiago, De Sosa y Palacios Rubios además de los teólogos dominicos Tomás Durán, Pedro de Covarrubias, Matías de Paz y el clérigo licenciado Gregorio, predicador real. De los integrantes de esta junta destacamos dos nombres: Juan López de Palacios Rubios, catedrático de Cánones en la Universidad de Salamanca, y el dominico Matías de Paz, catedrático de prima en la Universidad de Valladolid. Ante la evidencia de que el Nuevo Mundo ya tenía dueños, estos dos eminentes profesores se dedicaron desde principios del siglo XVI a analizar cuál era entonces el estatuto jurídico-político de aquellos pueblos recién encontrados. Palacios Rubios en su *Tractatus Insularum maris Oceani sive de Indis in servitutem non redigendis*, y Matías de Paz autor del *De dominio Regum Hispaniae super Indos* parten de la universalidad del Derecho natural para

reconocer la libertad de los indios, pero condicionan esa libertad a su aceptación de la fe cristiana tras ser invitados o requeridos a hacerlo. Estas doctrinas inspirarán luego el célebre documento jurídico llamado *Requerimiento* del que hablaremos más adelante.

Las Leyes de Burgos

A partir de los trabajos de la Junta de Burgos fueron redactadas y promulgadas las *Leyes de Burgos* (27 de Diciembre de 1512), primer cuerpo legislativo sobre el estatuto de los indígenas, que procuró hacer menos trágica su suerte pero sin abolir las encomiendas.

Las Leyes de Burgos estipulaban que los indígenas debían ser bien alimentados, con carne; se prohibía golpearles con palos y látigos, cargarles y hacer trabajar a las mujeres encintas; había que darles casa, hamacas y vestidos. Se ordenaba construir templos en todas partes, de modo que los indígenas pudieran oír misa con facilidad los domingos y días festivos; el adoctrinamiento debía hacerse con dulzura; la enseñanza cristiana sería obligatoria para todos los indígenas; se debía bautizar a los recién nacidos e implantar la monogamia y el matrimonio católico. Las leyes reafirmaron, por otra parte, la sujeción de los indígenas al trabajo forzoso, aunque asalariado, durante dos períodos anua-

les de cinco meses, con cuarenta días de intervalo para atender a sus sementeras¹².

Al encomendero, como acabamos de ver, se le urgió el deber de cristianizar a sus indígenas, darles buen trato y acostumarlos a las formas de vida europeas. Aunque en teoría se consideraba al indígena como un ser libre, en el fondo se autorizaba una esclavitud de hecho. Por otra parte no bastan leyes si los hombres fallan; con demasiada frecuencia a los indígenas les correspondió cumplir (forzosamente) con lo del trabajo, sin que el encomendero cumpliera con lo del buen trato.

Durante varios decenios continuarían las controversias sobre el comportamiento de los españoles con los nativos, la regulación de las relaciones de unos con otros, “los justos títulos de dominio”, la “naturalidad” de los indios: ¿eran seres racionales, salvajes, o una especie intermedia entre hombres y bestias? Si los indios eran seres racionales, ¿podían ser privados justamente de sus tierras y ser puestos a trabajar forzosamente o pagar tributo? Si eran salvajes ¿no se justificaba al menos parcialmente el dominio español? Si los indios caribes eran caníbales, ¿este vicio antinatural no hacía necesaria su esclavitud? ¿Era un acto cristiano, aunque fuese necesario, el usar la fuerza para inducir a los nativos a aceptar la cristiandad?

¿Eran los indios suficientemente racionales como para ser capaces de ser convertidos al cristianismo? En caso afirmativo, ¿qué instrucción religiosa debería dárseles antes del bautismo? Una vez convertidos ¿tenían derecho de participar en todos los sacramentos? ¿Poseían las condiciones suficientes para acceder al sacerdocio católico? ¿Debía enseñárseles a los niños indios el latín y ser instruidos en las sutilezas teológicas, o debían ser entrenados en un programa sencillo de lectura, escritura y aritmética? ¿La Inquisición debía proteger a los indios de la herejía? (afortunadamente para ellos no fueron generalmente molestados por este santo tribunal, “a causa de su rudeza e incapacidad”).

Los apasionados debates que se dieron sobre todos estos asuntos pueden parecernos sorprendentes hoy en día, y algunos críticos los han calificado de infructuosos, absurdos e hipócritas. Sin embargo, las preguntas que se planteaban estaban dictadas por intereses muy concretos; y las respuestas que se dieron terminaron influyendo, poco o mucho, sobre la realidad (lo mismo que tantas otras discusiones teóricas a lo largo de la historia).

El Requerimiento

Reunida en Valladolid una nueva junta que expidió el 28 de Julio de 1513 unas leyes complementarias

a las Leyes de Burgos, el jurista y cosmógrafo Martín Fernández de Enciso se esforzó por demostrar que los españoles, al conquistar el Nuevo Mundo, podían adoptar una solución bíblica para el problema de la guerra justa contra los indios: así como Yahvé había concedido a los judíos la Tierra Prometida, Dios había concedido las Indias a España; y el Papa Alejandro VI, que ocupaba el lugar de Dios, como señor universal, había donado al rey católico las tierras de las Indias que poseían los idólatras, a fin de que pudiera introducir en ellas la fe cristiana. Por lo tanto el rey de España podía *requerir* a esos indios idólatras que le entregasen la tierra y, en caso de que se resistieran y se opusieran a ello, los ejércitos reales podían hacer la guerra, apoderarse de sus bienes y reducirlos como había hecho Josué en la Tierra prometida¹³.

Providencialismo y teoría del señorío universal del Papa como *Dominus Orbis* (Señor del Universo) apoyaban las tesis de Fernández de Enciso, que fueron aceptadas por otros teólogos y juristas de la junta de Valladolid¹⁴. Mandó entonces el rey Fernando que se redactara un documento formal, el famoso *Requerimiento*, que los conquistadores debían leer a los indios antes de abrir hostilidades. El momento era propicio; precisamente en ese año de 1513 se preparaba la gran expedición conquistadora-colonizadora de Pedrarias Dávila al Darién, que contaría con más

de mil quinientos hombres y veintidós naos y carabelas.

El *Requerimiento*, redactado en 1513 por Juan López de Palacios Rubios —jurista y consejero real— constituyó una síntesis teórica justificadora de la intervención de España en América. Ya en su *Tractatus insularum maris Oceani*, tratado que empezó a escribir en 1512, Palacios Rubios había aplicado de manera erudita la teoría medieval del *Dominus Orbis* a la conquista del Nuevo Mundo. Explicaba aquel eminente miembro del Consejo Real de Castilla que Cristo fue constituido en verdadero monarca del universo y recibió poder y jurisdicción espiritual y temporal sobre los hombres del mundo, aunque éstos fueran infieles y paganos. Como sucesor de Cristo, el Papa goza de jurisdicción temporal directa sobre el mundo entero; él es señor universal de la tierra y tiene poder y jurisdicción sobre los pueblos no cristianos, aunque estén muy alejados y jamás hayan oído hablar del Evangelio. Únicamente en el Papa, como vicario de Cristo y cabeza de la Iglesia, reside el poder supremo sobre los pueblos de los infieles; y el Universo Mundo y todos los principados de la tierra están obligados a obedecer y a reconocer la soberanía universal del papado. Si después de requeridos los paganos no lo hacen, y no lo aceptan ni obedecen, con todo derecho puede la Iglesia por sí misma o por medio de algún príncipe

cristiano hacerles la guerra y arrojarles de su territorio. Por razón de su infidelidad, para castigar esta rebeldía y a causa de los pecados que los gentiles cometen contra Dios y contra la naturaleza —como la idolatría y la blasfemia—, el Sumo Pontífice podía lícitamente despojarlos de su reino y concedérselo a los príncipes cristianos.

En virtud del señorío y poder universal del Papa —explica Palacios Rubios—, Alejandro VI había transferido a los reyes de España la soberanía sobre los pueblos de las Indias para someterlos a la obediencia de la Iglesia; les había puesto bajo sus leyes y les había concedido también derecho y autoridad para hacerles la guerra y reducirlos a la esclavitud si no obedecían y se resistían a aceptar la soberanía del Romano Pontífice. Y exclusivamente por este título los Reyes Católicos, con toda justicia, podían esclavizar a los indios y exigirles aquellos servicios y bienes necesarios para indemnizarse y resarcirse de los gastos y trabajos soportados en la conquista y gobierno de aquellas tierras.

En este asunto de la esclavitud (de tanta importancia para los conquistadores), el sutil Palacios Rubios dejaba muy pocas esperanzas a los vencidos. Ya hemos visto que nuestro jurista consideraba que los infieles renuentes a someterse al dominio cristiano o

que no admitían a los predicadores de la fe, daban causa a una guerra justa, y que podían ser esclavizados a consecuencia de ella. Tal esclavitud era de orden legal. Pero creía también que si los infieles no oponían resistencia y admitían a los predicadores, no obstante, como algunos de ellos eran tan ineptos e incapaces que no sabían en absoluto gobernarse, en sentido lato podían ser llamados esclavos, en cuanto nacidos para servir y no para mandar, como enseñaba Aristóteles; y estos ineptos, por causa de su ignorancia, debían servir a los que sabían, como sirven los súbditos a sus señores. Contra el infiel que resiste se apelaba a la esclavitud legal; contra el infiel obediente se esgrimía la servidumbre natural fundada en la ineptitud y la barbarie¹⁵.

Volvamos ahora a ese Requerimiento que, en un dosado equilibrio de razón de Estado y teología, legitimaba la conquista y la servidumbre de los indios. El Requerimiento comienza como una lección abreviada de historia sagrada. Se hace saber a los indios cómo Dios Nuestro Señor, Uno y Eterno, creó el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de los que descendemos todos los demás. Se les cuenta luego la historia de la Iglesia primitiva, a saber: que Dios encargó a San Pedro "para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior" y le otorgó "reino, señorío y jurisdicción" sobre todo el mundo y sobre "cualquier

ley, secta o creencia". Se explica a continuación que uno de los sucesores de San Pedro, "hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano" a los Reyes Católicos y sus sucesores, "según se contiene en ciertas escrituras... que podéis ver si quisiéreis". En este momento se supone que el conquistador tenía que estar dispuesto a enseñar copias de las bulas de Alejandro VI promulgadas en 1493. Del señorío de San Pedro se pasa pues, directamente, a través de las bulas alejandrinas, a la afirmación de que el rey de Castilla es también rey y señor de las tierras de los indios. Se informa enseguida a los oyentes que ya otros indios aceptaron tal soberanía y recibieron "con buena voluntad... a los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra santa fe". Se les pide, en suma, que sigan el ejemplo de los anteriores y que reconozcan "a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, y al Rey y a la Reina nuestros señores en su lugar, como a superiores y señores de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación". A renglón seguido se pone a los indios en una disyuntiva. O aceptan la soberanía de los reyes de Castilla, en cuyo caso "Sus Altezas, y yo en su nombre (o sea el conquistador de turno), vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dejarán vuestras mujeres, hijos y haciendas libres, sin servidumbre". O no aceptan la soberanía del rey de Castilla y entonces, rema-

taba el Requerimiento, se les hará una guerra justa e implacable, catástrofe de la cual sólo serán responsables los mismos indios:

yo (*el jefe conquistador*) entraré poderosamente contra vosotros, y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré dellos como su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren, sean a vuestra culpa, y no de su Alteza, ni mía, ni destes caballeros que conmigo vinieron¹⁶.

Después de Pedrarias Dávila sabemos que, entre otros, usaron el Requerimiento los conquistadores Gaspar de Espinosa, Juan de Ayora, Gil González Dávila, Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Nuño de Guzmán, Francisco Pizarro, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Francisco Vázquez de Coronado. A partir de 1526 todas las expediciones estuvieron obligadas a llevar el documento y a leerlo mediante intérpretes a los indígenas.

Una vez promulgado el Requerimiento en debida forma, el jefe de la expedición de conquista despachaba la relación oficial a España con las firmas nece-

sarias y la conciencia limpia. Aunque, a decir verdad, a más de uno le quedaban sus dudas sobre algo de lo que no sabían si reír o llorar. Tal es el caso del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo quien, en la *Historia general y natural de las Indias*¹⁷, cuenta su propia experiencia cuando acompañó como escribano general y veedor real la enorme expedición de Pedrarias Dávila, nombrado gobernador de Castilla del Oro, que zarpó de San Lúcar de Barrameda el 11 de Abril de 1514.

Tras dos meses de viaje, el 12 de Junio, la armada llegó a Santa Marta (actual Colombia), donde comenzaba la gobernación de Pedrarias. Desde las naves, los españoles vieron a muchos indígenas en la playa. Pedrarias, a quien “el Rey Católico proveyó e mandó... que se hiciese a los indios cierto requerimiento, antes que se les rompiese la guerra”, envió en tres barcas a un grupo de soldados entre los que iban Oviedo, un indígena intérprete y un capitán Colmenares “que decía que entendía algo de la lengua de aquellos caribes”. Continúa Oviedo:

Estando ya tan cerca unos de otros, que nos podíamos bien entender (si nos entendiéramos con ellos), el indio y el Colmenares a altas voces les decían muchas palabras, y los caribes estuvieron callando un poco, escuchando; pero en la verdad, no los entendían más que se entendiera un vizcaíno en su vascuence con un tudesco o arábigo, o otro más extremo lenguaje.

Al poco rato, y como era de esperar, empezaron a llover flechas caribes. Entonces el español que iba al mando de este grupo:

comenzó a hacer protestaciones... y pedía testimonio cómo él ni los cristianos no eran agresores, y que convidaban a los indios con la paz y no la querían; antes ellos movían la guerra y procuraban de ofender y matar a los nuestros, no obstante los requerimientos que se les hacían, en descargo de la real conciencia de nuestros Príncipes y sus capitanes y milites, y que el daño que se siguiese, fuese a cargo de los indios y no de los cristianos¹⁸.

Dos días después, Pedrarias envió a tierra trescientos soldados¹⁹.

E mandó el gobernador que yo (*es decir, Oviedo*) llevase el Requerimiento, in scriptis, que se debía hacer a los indios, o tuviéramos allí quien se lo diera a entender, queriéndolo ellos oír.

Como advirtiéndole al lector el estupor que todo esto le causaba, escribe Oviedo enseguida: "es bien que se sepa lo que se les requería, quiero decirlo aquí a la letra". Y transcribe íntegro el documento.

En esa misma mañana del 14 de Junio los españoles tienen un sorpresivo encuentro armado con un grupo de caribes, que no dan oportunidad de que se les lea

el Requerimiento. A mediodía habrá risas sobre el reporte que Oviedo hace a Pedrarias:

...y en presencia de todos yo les dije: "Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este Requerimiento, ni vós tenés quién se la dé a entender, mande vuestra merced guardarlo, hasta que tengamos, algún indio de estos en una jaula, para que despacio lo aprenda, y el señor obispo se lo dé a entender". Y dile el Requerimiento, y él lo tomó, con mucha risa de él y de todos los que me oyeron.

Las risas continuarían durante muchos años y aun del otro lado del océano, pues, continúa Oviedo:

Yo pregunté después, el año de mil quinientos y diez y seis, al doctor Palacios Rubios, porque él había ordenado aquel Requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos con aquel Requerimiento; y díjome que sí, si se hiciese como el Requerimiento lo dice. Más parésceme que se reía muchas veces, cuando yo le contaba lo de esta jornada y otras que algunos capitanes después habían hecho. Y mucho más me pudiera yo reír de él y de sus letras (*que estaba reputado por gran varón, y por tal tenía lugar en el Consejo Real de Castilla*), si pensaba que lo que dice aquel Requerimiento lo habían de entender los indios, sin discurso de años y tiempo.

Acerca del tiempo que pudieran necesitar los indígenas para meditar sobre la aceptación voluntaria de su sumisión, Oviedo narra en el capítulo siguiente cómo

algunos conquistadores hacían prisioneros y luego les leían el Requerimiento:

... primero fueron atados (antes) que les dijese[n] ni supiesen que había Papa, ni Iglesia, ni cosa de cuantas el Requerimiento decía; e después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, y sin entender el lector ni los indios; y ya que se lo dijera[n] con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, y no dejando de dar de palos a quien poco andaba, y haciéndoles otros muchos ultrajes, y fuerzas y adulterios con mujeres extrañas y apartadas de la fe. Y tampoco hubo castigo ni represión en esto, sino tan larga disimulación, que fue principio para tantos males, que nunca se acabarían de escribir²⁰.

¿Qué pensarían los indígenas de las pretensiones que avanzaba el Requerimiento? Desafortunadamente para la posteridad no queda por lo general sino la voz de los vencedores. Pero podemos suponer otra cara de la medalla a través del siguiente episodio. Cuenta el conquistador bachiller Martín Fernández de Enciso en la *Suma de geographía* que cuando trataba de obtener el sometimiento de los caciques del Sinú (actual Colombia) mediante la lectura del Requerimiento, los jefes indígenas le respondieron:

Que en lo que se decía que no había sino un Dios, y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era Señor de todo, que les

parecía bien y que así debía ser; pero en lo que decía que el Papa era Señor de todo el Universo en lugar de Dios, y que él había fecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dixeron que el Papa debería estar borracho cuando lo fizo, y que el Rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le ponían la cabeza en un palo, como tenían otras que me mostraron, de enemigos suyos, puestas encimá de sendos palos cabe el lugar. Dixeron que ellos eran señor de su tierra, y que no había menester otro señor.

No parece que conquistador alguno haya albergado la más remota esperanza de que los indígenas comprendieran, y menos aceptaran, la teología política del Requerimiento. Su lectura (cuando se hacía) era simplemente el preámbulo a una toma formal de la tierra en presencia de sus legítimos dueños. Pero la "forma" ha sido siempre una buena protección para la "esencia", como lo confirma la experiencia de conquistadores más tardíos que han sabido adoptar, adaptar y perfeccionar las audacias teórico-prácticas de los castellanos.

NOTAS

1. Cfr. CARRO, Venancio, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1944, 2 tomos.

2. Cfr. CASTAÑEDA, Paulino, *La teocracia pontificia y la conquista de América*, Publicaciones del Seminario de Vitoria, Vitoria, 1968.
3. Sobre las diferentes interpretaciones a que dieron lugar en su momento las "bulas alejandrinas" véase, GARCÍA y GARCÍA, Antonio, "La donation pontificale des Indes", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, octubre-décembre, 1992, tome 80, numéro 4, pp. 491-512.
4. Cfr. BENASSAR, Bartolomé, "Tordesillas, le premier partage du monde" en *L'Histoire*, Paris, N° 146, juillet-août, 1991, p. 86-93.
5. LESPAGNOL, André, "¡Ah! si les Français avaient conquis l'Amérique", en *L'Histoire*, Paris, N°146, juillet - août, 1991, p. 70-75.
6. Texto de las bulas alejandrinas en HERNAEZ, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, 1879, tomo I, pp. 12-18 y en MORALES PADRÓN, Francisco, *Teoría y leyes de la Conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979, p. 165-185.
7. Para una síntesis sobre el tema ver, HERA, Alberto de la, "El Patronato y el Vicariato Regio en Indias" en, BORGES, Pedro (director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, B.A.C., Madrid, 1992, tomo I, p. 63-79.
8. LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, (libro 3, cap.4), México, Fondo de Cultura Económica, 1951, vol. 2, p. 441.
9. Cfr. HANKE, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 39-48.
10. Archivo de Indias, Indiferente General, Registros 139-1-4, libro 3, folio 266. Citado por CHACÓN y CALVO, José María, *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización (1493-1512)*, Madrid, 1929, p. 429.

11. CHACÓN y CALVO, *o.c.*, p. 445-447.
12. Texto de las treinta y cinco Leyes de Burgos en MORALES PADRÓN F., *o.c.*, p. 311-326.
13. Cfr. Colección de documentos inéditos de la historia de España, LXIV, p. 292-296, citado en Luciano PEREÑA, *La idea de justicia en la conquista de América*, MAPFRE, Madrid, 1992, p.39.
14. MORALES PADRÓN, Francisco, *o. c.*, p. 333.
15. Cfr. PALACIOS RUBIOS, Juan López de, *De las Islas del mar Océano*, F.C.E., México, 1954, introducción de Silvio Zavala, traducción y notas de Agustín Millares Carlo. Para la síntesis del pensamiento de Palacios Rubios he seguido a PEREÑA Luciano, *o.c.*, pp. 37-38 y ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista*, F.C.E., México, 1977, p. 50.
16. Textos del Requerimiento en LAS CASAS Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Libro III, Cap.LVII y en FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Segunda Parte, Libro XXIX, Cap. VII; edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela y Bueso, Madrid, BAE, volúmenes 117-121, 1955.
17. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *o. c.*, Libro XXIX, cap. VI a IX.
18. Lo hasta aquí relatado en, FERNÁNDEZ DE OVIEDO G., *o.c.*, Libro XXIX, cap. VI.
19. Lo que sigue, en FERNÁNDEZ DE OVIEDO G., *o.c.*, Libro XXIX, cap. VII.
20. FERNÁNDEZ DE OVIEDO G., *o.c.*, Libro XXIX, cap. IX.

21. Publicada en 1519, fue la primera obra en español consagrada al Nuevo Mundo.
22. Este episodio causó impacto pues es referido por Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*, por Francisco López de Gómara en su *Historia General de las Indias. Hispania victrix*, por Antonio de Herrera y Tordesillas en su *Historia General de los hechos de los castellanos* y por Montaigne en sus *Essais*. Como señala Antonello Gerbi, se puede sospechar que Enciso quería mostrar cuán depravadamente heréticos y cuán obstinados en su infidelidad eran los indios. Por eso Las Casas se apresuró a lavarlos de culpa poniendo en duda la autenticidad de lo relatado por Enciso pues, según Las Casas, los indios no podían entender el Requerimiento ni por consiguiente soltar tales blasfemias. Sobre Enciso y el Requerimiento véase, Antonello GERBI, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, F.C.E., México, 1978, pp. 101-105.
23. El Requerimiento desapareció prácticamente con la promulgación de las *Leyes Nuevas* (1542), pero de manera explícita sólo quedó eliminado en las *Ordenanzas de Su Magestad hechas para los nuevos descubrimientos y pacificaciones* del 13 de julio de 1573.

2. Proclamar un derecho virtualmente universal y realmente particular

Francisco de Vitoria y los “justos títulos” de la Conquista

En el debate sobre la legitimación de la presencia española en el Nuevo Mundo ocupa un lugar destacado el burgalés y fraile dominico Francisco de Vitoria (1485?-1546) quien, tras haber estudiado y enseñado en la Universidad de París¹ durante unos trece años, regresó a España en 1523. Tres años fue profesor en Valladolid, en el Colegio de San Gregorio, donde estudiaba la élite de los dominicos de Castilla. Luego pasó a la Universidad de Salamanca donde ocupó, hasta su muerte, la cátedra de Prima de Teología.

Vitoria no participó en “juntas” ni marchó a Indias, pero con su magisterio ejerció —a través de la llamada “Escuela de Salamanca” una influencia deci-

siva y duradera en los debates sobre el Nuevo Mundo. En la *Relectio de Indis*, Vitoria desarrolló sus ataques contra los defensores de la teología esclavista (los indios son dueños legítimos de sus tierras y, ni el estado de pecado, ni la infidelidad, ni la herejía autorizan a los españoles a apropiarse de sus bienes) al mismo tiempo que elaboró una verdadera “teología estatal” que ofreció a la Corona española nuevas bases para justificar su expansión y su dominio en el Nuevo Mundo. Al maestro de Salamanca podemos situarlo entre la teología esclavista de un Ginés de Sepúlveda —que defenderá la conquista como una “obra civilizadora” y fortalecerá la posición de los encomenderos—, y la teología de defensa del indio propugnada por Las Casas —que considera como tiranía las guerras de conquista y la encomienda—.

La contribución intelectual de Vitoria fue decisiva para la renovación de la escolástica española y para el desarrollo del Derecho de gentes, nombre primero del que ahora se llama Derecho internacional². Deriva el Derecho internacional de la idea de una sociedad en la cual son como sujetos de derecho los Estados, y es el Derecho internacional el regulador de las relaciones que en dicha sociedad se mantienen. Recogiendo las definiciones clásicas de Gayo y de Justiniano, Vitoria precisó el concepto de Derecho internacional, bien que dentro de la acepción del *ius gentium*, resultando un

derecho que se practica entre naciones (gentes), como le define Vitoria en su *Relectio de Indis: quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur ius gentium* (“se llama Derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes”). Precisamente una idea básica de esta *Relectio*, que analizaremos a continuación, es la creencia en la existencia de una comunidad de todos los hombres y los pueblos de la tierra, cuyo orden normativo es el Derecho de gentes, fundado, a su vez, en el Derecho natural³.

Fin específico del Derecho de gentes es, para Vitoria, procurar la paz y la concordia humanas, y, característica fundamental suya, la de ser un tránsito entre el Derecho natural —necesario y justo por sí mismo, que no depende de ninguna voluntad— y el Derecho positivo⁴, que depende de la voluntad y de un cierto beneplácito de los hombres⁵. Es de Derecho natural la paz; es de Derecho de gentes la inviolabilidad de los legados que negocian la paz. El Derecho de gentes requiere la sanción humana, pero coopera eficazmente a la conservación del Derecho natural, y se apoya en el común consentimiento de todas las gentes y naciones⁶ o, como luego dice Vitoria, en el consentimiento virtual de todo el orbe⁷.

Que actualmente los teólogos brillen por su ausencia en el despacho del Príncipe no debe hacernos olvi-

dar que la importancia del papel político jugado por Vitoria y otros escolásticos españoles provenía precisamente de sus conocimientos teológicos. En la medida que la nación española era regida por un monarca cuyo poder emanaba de un "origen divino", todos los asuntos importantes de gobierno debían tener un sustento teológico⁸. En la teología se subsumían la política, el derecho y las ciencias. Como lo expresaba el mismo Vitoria: "El deber, la misión del teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión" (*Relección De potestate civile*, dictada en 1528). En ese contexto histórico, los teólogos van a operar como mediadores calificados entre la ley divina y la ley civil y, en la práctica, como mediadores entre el discurso de la Iglesia y el del Estado. No debe extrañar así que los teólogos se constituyan en un gremio dependiente del Estado, pero con una gran capacidad de autodefensa y de autorreproducción. En lo referente al debate sobre la legitimidad de la conquista de América, Vitoria, al comienzo de la *Relectio de Indis*, reivindica la intervención de los teólogos aduciendo tres razones. Primero, para tranquilidad de las conciencias, pues los teólogos son los únicos competentes para informar con seguridad de conciencia sobre la licitud o ilicitud de las guerras de conquista. Segundo, para profundizar el tema poniendo fundamentos doctri-

nales sólidos, aun en el supuesto de que no existiera ninguna duda sobre la legitimidad de las conquistas. Tercero, para resolver la discusión sobre los justos títulos de la presencia española en Indias, discusión que no podía dejarse exclusivamente en manos de los juristas porque los indios no estaban sometidos al derecho positivo vigente en España y, por lo tanto, sus problemas se habían de examinar y resolver por las leyes divinas y los principios del derecho natural, terreno en el que los teólogos eran especialistas.

Los manuscritos de los cursos de Vitoria pasarán de mano en mano. De sus "Conferencias sobre los indios" se hacen pronto más de quinientas copias. Las lecciones del maestro se convierten en fuentes colectivas, mediante la incorporación de glosas hechas por diferentes profesores en generaciones sucesivas. Las tesis de Vitoria se perpetuarán y ampliarán a través de una pléyade de discípulos que enseñarán en diversas universidades europeas y americanas, como las de México y Lima, fundadas en 1551. En España, destacados seguidores de Vitoria ocuparán las principales cátedras de teología: Melchor Cano y Domingo de Soto en Salamanca, Diego de Cháves y Juan Gallo en Santiago de Compostela, Mancio de Corpus Christi en Sevilla y Alcalá, Felipe Hernández en Zaragoza, Pedro Guerrero y Bartolomé Torres en Toledo, Vicente Barrón en Sigüenza⁹.

La duda indiana

En Salamanca, Vitoria vivía en un ambiente sensible a los problemas de Indias: el convento de San Esteban, importante centro misionero del que había partido hacia La Española, en 1510, el primer grupo de frailes dominicos, en el que se encontraba Antón de Montesinos. De San Esteban saldrían en los años siguientes otros grupos más hacia el Nuevo Mundo. Los continuos viajes de dominicos convertían a este convento en un lugar bien informado de lo que estaba ocurriendo allende el Océano.

Ante las noticias espeluznantes que recibía de testigos fidedignos sobre el desarrollo de la conquista del Perú, Vitoria no disimuló su horror. En carta del 8 de Noviembre de 1534 a su amigo y confidente el dominico Miguel de Arcos, Vitoria califica las actuaciones de los españoles de "robos y tiranías", "que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas". No discute "si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupongo que lo puede hacer estrictísimamente". Sin embargo añade en seguida:

Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla (*la de Cajamarca*) con Tabalipa (*Atahualpa*), nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos. (...) Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá¹⁰.

En su carta a Arcos, Vitoria se enfrenta con la teología del Requerimiento y cuestiona la justicia de aquella guerra “que yo no entiendo”:

Y aunque el Emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber, y así verissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum (*son verdaderamente inocentes en lo tocante a la guerra*)¹¹.

Vitoria condena el regicidio del Inca Atahualpa (ejecutado el 29 de Agosto de 1533), la expoliación del oro y la esclavitud que los conquistadores imponían por derecho de guerra. Según él no había más solución que indemnizar y restituir a los incas lo robado. Y consigna en su carta estas duras palabras:

Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vacante y me lo hubiesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros (*los conquistadores del Perú*), sin duda no lo osara hacer. Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad¹².

Durante los cursos de 1535 y 1536 Vitoria hará en clase alusiones sobre los derechos de los indios. Al asunto dedicará una digresión en la “relección” de 1537. Finalmente, el 1 de Enero de 1539, da lectura pública a su “Relección sobre los indios”, que aborda en profundidad el problema de los “justos títulos” de la presencia española en América, tema al cual había dedicado ya, por

lo menos, cinco años de investigación y de reflexión teológica. A dicha "relección" seguirá otra, el 19 de Junio del mismo 1539, sobre el derecho de guerra (*De iure belli*, también conocida como *De indis pars posterior*).

Antes de continuar con el análisis de la primera *Relectio de Indis*, valga una breve aclaración sobre la obra de Vitoria, que está formada por las *Lecturas* y las *Relecciones* o repeticiones. Las *Lecturas* son las lecciones de clase, de las que únicamente han llegado a nosotros los esquemas tomados por los alumnos. Pero son las *Relecciones* las que dieron fama a Vitoria. Estas eran conferencias públicas, que estaban obligados a dar los catedráticos ante la Universidad en pleno. En las "relecciones" el expositor volvía a tratar, profundizándolo, un punto concreto ya esbozado en las lecciones ordinarias del curso. Tenemos presente, pues, que las relecciones tuvieron su origen en un medio social e intelectual concreto: el aula universitaria, ante oyentes particularmente capacitados para entender un lenguaje específico, una forma de argumentar y numerosas referencias a otros textos y argumentos de autoridad (*auctoritates*).

No conocemos el texto autógrafo, redactado en latín, de la *Relectio de Indis*. Sólo disponemos de

copias de un texto común, pero reconocidas como auténticas por discípulos y catedráticos que las difundieron rápidamente.

Que los detentores del poder le dieran importancia a estos debates universitarios lo prueba el hecho de que, poco después de la conferencia de Vitoria sobre los indios, el emperador Carlos V, por carta del 10 de Noviembre de 1539, le hizo saber al prior de San Esteban de Salamanca que:

he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones, del derecho que nos tenemos a las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano¹³.

Y considerando el perjuicio y escándalo, el deservicio y daño que para la Corona puede suponer el tratar estos temas sin conocimiento y autorización de la Corte, el emperador encarga y manda que:

luego, sin dilación alguna, llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello hubieren tratado, así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera, pública o secretamente, y recibáis dellos juramento para que declaren en qué tiempos y lugares y ante qué personas han tratado y afirmado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales¹⁴.

Vitoria arrancará de su relección *De temperantia* (1537) las páginas más comprometidas que dedicó a la política colonial del Emperador. Y sus relecciones sobre los indios sólo van a publicarse en España veinticinco años después de pronunciadas.

Lo anterior no implica una ruptura entre Vitoria y Carlos V, o entre la Corona y la Universidad de Salamanca, pues en Marzo de 1541 el Emperador consultará a Vitoria sobre el informe que, de México, trae Bartolomé de Las Casas, informe que:

por ser una cosa teologal ha parecido que conviene que sea visto y examinado por personas teólogas, y yo, por la buena relación que de vuestra persona, letras y vida tengo, he acordado de os lo remitir, para que, como celoso de Dios, nuestro Señor y vuestro, como cosa que tanto importa a nuestra santa fe católica, lo veáis y déis en ello vuestro parecer¹⁵.

Y es que Vitoria nunca acusó a la Corona de agresión contra los indios. La legitimidad de la conquista era un postulado que daba por supuesto. Como lo expresa desde el comienzo del *De Indis*:

La legitimidad de la conquista de Las Indias parece materia segura ya resuelta. Porque los Reyes de España ocupan aquellos territorios en pacífica posesión y de buena fe, porque es de creer que Reyes tan justos y cristianísimos tienen por muy averiguado y remirado todo lo que se refiere a la seguridad de su estado y conciencia, y porque eminentes juristas y conse-

jeros vienen juzgando positivamente el gobierno y administración de Las Indias¹⁶.

Si Vitoria no cuestiona en términos absolutos la legitimidad de la Conquista ¿en qué consistía su crítica, que causó tanto revuelo?

Del dominio de los indios sobre sus bienes

La *Relectio de Indis* aborda de manera sistemática, uno tras otro, tres puntos capitales. Primero: “¿Eran los bárbaros (es decir, los indios) verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles?”. Segundo: “De los títulos no legítimos que pueden alegarse para la posesión del Nuevo Mundo”. Tercero: “De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles”.

Sobre lo primero, Vitoria aplica los principios fundamentales del derecho natural y concluye que indios y españoles son fundamentalmente iguales en cuanto hombres. Los indios son, pues, dueños legítimos de sus tierras y bienes, y no pueden ser desposeídos alegando que están en pecado mortal o que son seres irracionales:

porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien

definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón¹⁷.

Parece claro que, en este punto, Vitoria está polemizando con los juristas y evangelizadores que exageraban el grado de incultura de los indios para justificar los desmanes de los españoles. La "insensatez" de los indios es para Vitoria una apariencia que proviene, en todo caso, de una educación mala y bárbara, algo no muy distinto de lo que también puede observarse en España:

Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales¹⁸.

Sobre este primer problema Vitoria concluye de manera inequívoca que los indios:

no sólo son dueños de sus cosas igual que los cristianos, sino que además sería falta grave negarles a ellos, que nunca infligieron injuria alguna, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes reconocemos verdadero dominio sobre sus cosas¹⁹.

En este contexto Vitoria aboga por una rectificación de la interpretación restrictiva del aristotelismo en lo tocante a la doctrina de la “servidumbre natural”, alegando que Aristóteles no pretendía en absoluto que los que sean de escaso ingenio tuvieran que ser “siervos por naturaleza”.

Lo que (*Aristóteles*) quiere enseñar es que hay quienes, por naturaleza, se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros, de la misma manera que a los hijos, antes de llegar a la edad adulta, les conviene estar sometidos a los padres, y a la mujer estar bajo la potestad del marido²⁰.

Señala Francisco Fernández Buey²¹ que tal “conveniencia”, que se contrapone a la idea de “esclavitud natural” y, por tanto, a la justificación de la servidumbre con base en diferencias culturales, marca el paso inmediato a la argumentación que conducirá al despotismo ilustrado, en la medida en que ya no es “la infidelidad” (la diferencia religiosa), ni tampoco la inferioridad mental o cultural (“la amencia”, “la idiotez”) lo que se aduce como motivo justificador de la servidumbre, sino la superioridad del adulto varón sobre la infancia y sobre las mujeres. El acento no cae ya en una situación “natural” e inevitable de servidumbre sino en lo que “conviene” al otro para llegar a ser como nosotros. Se va a dar así el paso de una justificación de la esclavitud en sentido estricto a la

justificación de una concepción paternalista de la servidumbre que conduce a tratar al prójimo "bárbaro" como sirviente temporal ("repartimientos", "encomiendas", "mita"). Pero, más allá de las intenciones de los teóricos y de los legisladores, precisamente por la limitación temporal de la servidumbre, el índice de sobreexplotación de los indios (particularmente en las minas) resultará aterrador.

De los títulos ilegítimos

Antes de analizar más detalladamente la posición de Vitoria en el *De Indis*, recordemos tres principios ya enunciados por Tomás de Aquino pero profundizados por Vitoria y que están en la base del pensamiento del maestro de Salamanca²². El primer principio es que la autoridad civil procede de Dios, pero por intermedio del pueblo: *a Deo per populum*; en consecuencia, el Papa no es el soberano temporal del mundo y no puede deponer a los príncipes, porque la república temporal es autónoma, *per se sufficiens*; los soberanos paganos son, por lo tanto, legítimos si respetan la ley natural. En este punto Vitoria se opone a la tesis sostenida en el siglo XIII por el canonista Ostiense (véase nota 18) y retomada en 1513 por el jurista Palacios Rubios, autor del *Requerimiento* que legitimaba las conquistas españolas en Indias. El segundo principio sobre

el cual se apoya Vitoria es la *communitas orbis*, la comunidad universal en la que todos, cristianos, infieles y paganos tienen derechos y deberes semejantes procedentes de la ley natural, que todos los hombres pueden y deben respetar a la luz de la razón y sin tener necesidad de la gracia divina. Los dos principios mencionados son complementados por un tercero, que restringe la autonomía de la sociedad civil, nacional e internacional: en virtud de su poder espiritual, el Papa posee un poder indirecto sobre los príncipes cuando están en juego intereses espirituales; pero se trata de un poder indirecto porque no puede ejercerlo sino a través de la autoridad secular; dicho en otras palabras, el Papa y la Iglesia deben estar atentos para que el bien común, objetivo de la autoridad civil, permita al hombre realizar su fin sobrenatural; más concretamente eso significa para Vitoria, como para todos los teólogos católicos de su tiempo, que la Iglesia puede y debe incitar a los príncipes para que intervengan cuando lo exijan los intereses espirituales, especialmente en materia de represión de la herejía.

Al abordar el punto de los "títulos ilegítimos" del dominio español en América, Vitoria refuta los fundamentos teológicos de la teocracia pontificia reavivada en las "bulas alejandrinas", lo que equivalía a negar la legitimidad del *Requerimiento*.

Vitoria empieza por demostrar que el Papa no tiene ningún poder político sobre los indios. Ni el derecho natural, ni el derecho positivo, ni el derecho de gentes pueden probar que el Papa sea el soberano del mundo entero ni que haya adquirido tal poder en el curso de la historia. Pero aun admitiendo que el Soberano Pontífice tuviera ese poder, no podía traspasarlo a los monarcas españoles²³.

En consecuencia, Carlos V no había recibido la soberanía de las Indias por delegación del Papa. Por este título (que era el que hasta entonces se había invocado como legítimo) el Rey de España no tenía ningún derecho de establecerse en América, de destituir a los soberanos indios, de instalar allí nuevos gobernantes y de imponer nuevos tributos. Por lo tanto, injustamente los conquistadores “requerían” a los indios y los obligaban a rendir obediencia al Papa y al Emperador²⁴.

Si los indios “requeridos” se negaban a reconocer la soberanía del Papa y del Emperador, no era justo ni lícito tomar pretexto de esta resistencia para hacerles la guerra y apoderarse de sus bienes y territorios. Con toda justicia los indios podían defenderse y hacerle la guerra a los españoles si éstos no tenían otros títulos legítimos de intervención.

Hay que abonarle a Vitoria que con él entra en crisis la concepción teocrática de la legitimidad de la Conquista al no fundamentarla ni en la "infidelidad" de los indios ni en la jurisdicción temporal del Papa sobre el Orbe. Después de la crítica del salmantino, el Emperador Carlos V tuvo que enviar instrucciones a sus embajadores en las cortes europeas para que no abusaran de la "donación papal" como título único y prevalente para justificar la presencia española en el Nuevo Mundo²⁵.

Vitoria también niega a los españoles el tradicional derecho del primer ocupante o derecho de descubrimiento (*ius inventionis*) pues, aunque:

es derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie... aquellos bienes (*de los indios*) no carecían de dueño; Y, por lo tanto en sí mismo y aisladamente (*el derecho de descubrimiento*) no justifica la posesión de aquellos bárbaros ni más ni menos que si ellos nos hubieren descubierto a nosotros"²⁶.

En cuanto al título de dominio que se alegaba a partir de la misión evangelizadora de los españoles, el maestro de Salamanca afirma que:

Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente (*cosa que Vitoria pone en duda*) y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes²⁷.

Expresa Vitoria, a este propósito, un principio que parece descartar la evangelización por medios guerreros: “por las armas los bárbaros no pueden ser inducidos a creer, sino a fingir que creen”²⁸.

Enseguida aborda Vitoria otro título de dominio muy aducido entonces por los conquistadores: los “pecados nefandos” de los indios, es decir, los sacrificios humanos, la antropofagia, el incesto y la homosexualidad. Sin entrar a considerar si tales costumbres eran habituales o excepcionales entre los indios, Vitoria se opone a que se combata por la guerra tales comportamientos. En tal sentido argumenta que no sólo aquellos pecados van contra la ley natural sino también el homicidio, la fornicación y la blasfemia —bien presentes entre los cristianos— y que no justifican, sin embargo, una guerra. Si así fuera, ironiza Vitoria, “como en cualquier provincia hay siempre muchos pecadores, podríanse a cada paso cambiar los reinos”²⁹.

Hasta aquí todo parece presentarse muy favorablemente para la causa de los indios. Pero, afortunadamente para los vencedores, después de haberle quitado el piso a las tradicionales argumentaciones sobre la legitimidad de la Conquista, Vitoria no deja la casa en el aire sino que le pone otros fundamentos. Nuestro teólogo no está en contra de la presencia española en

América, sino en contra de sus *formas* y postula criterios de colonización más “modernos”.

De los títulos legítimos

En la parte central de su Relección, Vitoria expone “los títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles”. Acogiéndose al derecho de gentes, Vitoria desarrolla un primer título “que puede llamarse de sociedad y comunicación natural” (*naturalis societatis et communicationis*) pues:

parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño³⁰.

A partir de este título de “sociedad y comunicación”, Vitoria saca las siguientes conclusiones:

1. Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios (*de los indios*) y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y éstos no pueden prohibírselo³¹.

2. Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras cosas en que ellos abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios³².

3. Incluso si allí (*en tierra de bárbaros*) le nacieren hijos a algún español y quisieran ser éstos ciudadanos del país, no parece que se les pueda prohibir tomar la ciudadanía y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos³³.

¿Qué pasa si, por casualidad, los indios se negasen a aceptar la sociabilidad y la comunicación con los españoles? Dictamina entonces Vitoria:

4. Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y argumentos evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno, y deben demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos, según aquello: Es de sabios intentarlo todo antes con palabras. Pero si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su propia seguridad porque lícito es repeler la fuerza con la fuerza³⁴.

Ya Vitoria quita con una mano lo que había dado a los indios con la otra. Y aún quedan por delante otros "títulos legítimos". El segundo es, "*la propagación de la religión cristiana*"³⁵. De este título, Vitoria saca las siguientes "conclusiones":

1. Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros para poder cum-

plir el mandato de Cristo: "Predicad el Evangelio a toda criatura"³⁶.

2. Aunque esto es de derecho común y está permitido a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibírsela a los demás³⁷.

Se legitima así la presencia exclusiva de los españoles en las Indias de Castilla haciendo posible la interpretación de las "bulas alejandrinas" como un mandato de evangelización —buen ejemplo de esa oportuna interrelación en que la teología cumple funciones políticas y el Estado funciones religiosas—.

3. Vitoria concluye, además, que puede ser causa de guerra justa el que los indios no acepten el derecho de los españoles a predicar el Evangelio. Entiéndase bien: no el que los indios se nieguen a hacerse cristianos sino el que impidan la evangelización:

Si los bárbaros, tanto los jefes como el pueblo mismo, impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio (...) pueden éstos predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuere necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio³⁸.

No para aquí la cosa. También es causa de guerra justa "si a pesar de permitir la predicación, (los indios) impiden las conversiones, matando o castigando

de otra manera a los convertidos a Cristo, o alejando a los otros con amenazas o por medio del terror”³⁹.

Del “segundo título” (“propagación de la fe cristiana”), Vitoria deriva un tercero, a saber, que los españoles pueden hacer guerra a los indios y hasta destituir a sus gobernantes “si algunos bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría”⁴⁰.

Abramos aquí un paréntesis en nuestra exposición del pensamiento de Vitoria para decir unas palabras sobre este asunto de la “idolatría”.

Para justificar la coacción “evangélica”, no sólo la “condicionada e indirecta”, sino también la “incondicionada y directa”, destaca el papel de primer orden que se le asignó en aquella época al tema de la “idolatría”. Con este término, forjado por analogía con el paganismo antiguo, se designaron las creencias, ritos, costumbres, cultos y ceremonias indígenas consideradas como signos del “extravío” al que habían sido conducidos por el diablo los “crédulos” amerindios.

Los actores de la conquista espiritual sabían muy bien en qué consistía “la verdadera religión”. Tan bien lo sabían que toda práctica religiosa diferente no podía ser sino *idolatría*. No es difícil encontrar el mismo

paradigma en diferentes tiempos y lugares: el dios de los unos es el ídolo de los otros.

Aunque se admitía el derecho de los indígenas a practicar sus propios ritos —en virtud del principio según el cual nadie puede ser obligado a creer—, esta proposición se sometió a una condición restrictiva que prácticamente anulaba su alcance: esos ritos no podían ser autorizados si causaban escándalo, constituían un mal ejemplo para los neófitos o un obstáculo para quienes desearan convertirse. Ahora bien, los españoles consideraban que en todos los lugares donde había comenzado la evangelización, la “idolatría” persistente de la población —es decir, sus ancestrales comportamientos religiosos—, debía considerarse como escandalosa y comportar la sanción de los príncipes cristianos y de la Iglesia católica.

Para justificar el derecho y el deber de la extirpación de la idolatría los teólogos movilizaron toda la historia de la Iglesia, desde el Antiguo y Nuevo Testamento hasta las leyes de los emperadores cristianos de Roma, los Santos Padres (en especial San Agustín) y los decretos de los Concilios.

Paralelamente a la Iglesia, la Corona consideró la destrucción de los ídolos y la prohibición de los ritos

paganos como un derecho y como un deber implicados en su jurisdicción natural, tanto en virtud del “principio de sociabilidad” que los idólatras violaban con sus prácticas “contra natura”, como en virtud del papel de campeones de la fe católica que se atribuían los monarcas españoles. :

Una ley promulgada el 16 de Junio de 1523 imponía a los funcionarios reales el deber de:

Hacer destruir y erradicar los ídolos, altares, santuarios y sacrificios de los paganos y de hacer prohibir a los indios, bajo pena de graves sanciones, idolatrar, comer carne humana —aunque se trate de prisioneros o de muertos en guerra— y de cometer otras abominaciones contra nuestra Santa Fe Católica y la razón natural⁴¹.

La importancia acordada por la Corona española a la lucha contra la idolatría debía acrecentarse con el tiempo. Una ley de 1616 subrayó la importancia que el Estado otorgaba al asunto y consagró la necesaria colaboración de la Iglesia y del Estado para erradicar la idolatría:

Ordenamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores contribuir lo más diligentemente posible a la extirpación de la idolatría de los indios y procurar para ello todo el concurso necesario a los prelados, eclesiásticos y religiosos, porque se trata de uno de los más importantes asuntos de gobierno...⁴².

Las “idolatrías”, calificadas como odiosas, bárbaras y sanguinarias, prestaron así un valioso servicio a la ideología imperial, y su “extirpación” sirvió para justificar no sólo masacres culturales. En 1571 un eclesiástico peruano refería, como la cosa más natural, que los veteranos de la conquista se acordaban de haber considerado como algo muy piadoso y meritorio asesinar indios “porque se trataba de gentes dadas a la idolatría”:

... Dicen que tenían por fe que era gran virtud y mérito matar a estos indios a lanzadas como los veían idolatrar y adorar piedras y sacrificar hombres y comer carne humana”. *Y añade que aquello* no les parece que es exceso, viendo a estos (*los indios*) tan empeñados en la defensa de sus tierras y de sus idolatrías y maldades y al diablo que les anima y esfuerza y espanta para que acometan a defenderle a él los reinos que tiene usurpados a Cristo nuestro Señor...⁴³.

Junto a la defensa de “los reinos usurpados a Cristo”, conquistadores y encomenderos estaban defendiendo también su derecho al pillaje de los bienes ajenos. Es justo reconocer que ciertos aspectos de las religiones amerindias, como la multiplicidad de divinidades y, sobre todo, los sacrificios humanos —masivos, en el caso de los aztecas—, provocaron el horror de los españoles y les inspiraron la idea de que el demonio debía andar detrás de todo aquello, razón por la cual se dedicaron con celo y furor a destruir ídolos y lugares de culto. El clero amerindio se vio obligado

a abandonar los santuarios y a refugiarse en la clandestinidad. La violencia iconoclasta sustituyó a la violencia de los sacrificios. La quema de los "códices" náhuas y de las huacas incas alimentó los primeros fuegos purificadores alumbrados en el continente americano por quienes, han pretendido o, pretenden, en un delirio autoritario, encarnar a toda costa el orden universal con el que sueñan.

Paradójicamente, la satanización de las "idolatrías" sirvió también como argumento para poder otorgar a los indígenas la categoría de seres humanos porque, como decían los frailes doctrineros, de no ser los indios hombres, Satanás no se habría preocupado por ellos. Pero sobre las conciencias de los "idólatras" amerindios se cargó igualmente una terrible culpabilización. Hasta la saciedad se repetirá que "todo viene de sus idolatrías". Y se explicará cuidadosamente que las hambrunas, calamidades y mortandad que se abatieron sobre los indígenas después de la conquista española eran el precio de sus idolatrías, de la misma manera que los sufrimientos de babilonios e israelitas habían sido la sanción divina por la infidelidad de aquellos pueblos⁴⁴.

Para los españoles, que consideraron que las Indias se hallaban sumergidas en la idolatría, fue un problema importante conocer la historia y las causas

de ésta. Pues los “idólatras” serían juzgados de manera muy distinta si se podía establecer que habían sido previamente instruidos en la fe cristiana o que jamás habían tenido conocimiento de ella antes de la llegada de los castellanos. En el primer caso había que considerarlos como apóstatas, y someterlos a la Inquisición. En el segundo caso sólo serían *culpables de ignorancia*. La respuesta al dilema dependía de la existencia o inexistencia de una supuesta predicación hecha en tierras americanas por uno de los Apóstoles de Cristo.

Ya desde el temprano 1508 se habló, en una publicación holandesa, de una presencia cristiana en América antes de la llegada de Colón⁴⁵. En la primera parte de su *Historia de las Indias*, publicada en 1535, Fernández de Oviedo escribe que “es justo que se crea y que se afirme que la verdad evangélica fue predicada en esos parajes”⁴⁶. Por su parte Bartolomé de Las Casas recoge una tradición según la cual los españoles habrían encontrado cruces al llegar a Yucatán; también cuenta que un sacerdote de su diócesis de Chiapas afirmaba que los indígenas de su parroquia adoraban desde hacía mucho tiempo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo bajo los nombres de Icona, Bacab y Echuac⁴⁷. Las Casas indicaba igualmente que se habían descubierto trazas del paso del apóstol Santo Tomás en el Brasil. Testimonios de esta índole pulularían desde

mediados del siglo XVI, cuando los lugares de aparición y los prodigios de dicho Apóstol se multiplicaron en la literatura piadosa⁴⁸.

Oficialmente la Iglesia y la Corona no admitieron la tesis de una supuesta evangelización prehispánica realizada por uno de los Apóstoles. Se postuló, en consecuencia, que a los indios había que considerarlos como menores pero no como culpables. Terminó por imponerse la tesis de que la población indígena fuera excluida de la jurisdicción del Santo Oficio; para ello se invocó la "rudeza e incapacidad de los indios" y el hecho de que habían sido catequizados recientemente y de manera sumaria.

Los partidarios de una Inquisición para indios lograron, sin embargo, la creación de una institución paralela: la *Visita de idolatrías*. Los Visitadores utilizaban la delación, los "autos de tormento" y los "autos de fe" públicos análogos a los utilizados por los Inquisidores. Salvo la condenación a muerte, que se excluyó, las penas infligidas por los Visitadores estaban directamente inspiradas del Santo Oficio: flagelación y auto-flagelación ("disciplina"), paseo a horcajadas sobre una cabalgadura grotesca, "coroza" sobre la cabeza; obligación de oír misa con el torso desnudo, con una cuerda alrededor del cuello y con un cirio encendido en la mano. En cuanto a las inca-

pacidades futuras, un edicto contra la idolatría, del 30 de Agosto de 1617, prohibía a los caciques, gobernadores o corregidores de indios, culpables de idolatría, ejercer en adelante sus cargos y prerrogativas. Pierre Duviols, autor de un excelente estudio sobre la “extirpación de la idolatría” en el Perú entre 1532 y 1660, refiere que en los procesos de idolatría se menciona frecuentemente la confiscación de bienes, el exilio, la condenación a las galeras y la prisión a término o a perpetuidad⁴⁹.

En sociedades, como la incaica, donde la religión constituía el contexto en el que todas las instituciones del Estado encontraban un sentido, la “extirpación de la idolatría” completó, en el campo espiritual, la desestructuración del mundo indígena.

Bajo la reprobación suscitada por la “idolatría” afloró el rechazo radical de modos de vida que se juzgaban incompatibles con la moral cristiana o, simplemente, con las costumbres españolas. La conversión al catolicismo, unida al rechazo del propio pasado religioso, se revistió igualmente de unas exigencias de ruptura con la propia cultura. *Evangelizar* se convirtió en sinónimo de *hispanizar*.

Después de este excursus sobre la idolatría al que nos condujo el “tercer título legítimo” invocado por

Vitoria (en el que, a la fuerza y al miedo paganos, se responde con la fuerza y el miedo cristianos) continuemos con el “cuarto título” invocado por el ilustre teólogo:

Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, bien por medios normales o de manera indebida, es decir, *empleando la fuerza o la amenaza o de otro modo injusto (subrayado mío)*, mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa justa, pídanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles⁵⁰.

A esta altura de la Relección nos damos cuenta que para los indios “la suerte está echada”. Y, sin embargo, faltan otros cuatro títulos para justificar “que los bárbaros vengan a poder de los españoles”, a saber:

—la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño a los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos⁵¹.

—que los indios acepten el dominio de los españoles “por voluntaria y libre elección”⁵².

—que los indios acepten a los españoles como “aliados y amigos”. “Porque a veces los mismos bárbaros guerrear entre sí legítimamente, y la parte que padeció injusticia y tiene derecho a declarar la guerra,

puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos el botín de la victoria, como se cuenta que hicieron los tlaxcaltecas, que concertaron la ayuda de los españoles para hacer la guerra a los mexicanos”⁵³. Hábilmente utiliza aquí Vitoria los antagonismos que existían en el seno del mundo indígena, rivalidades que desde un principio aprovecharon los conquistadores siguiendo el antiguo e infalible principio del “divide y vencerás”.

Llegamos por fin a un último y sorprendente “título” que otros colonizadores, hasta fechas recientes, han utilizado para fundamentar su “derecho de injerencia” y establecer “protectorados” con la excusa de civilizar a los subdesarrollados. Antes de enunciarlo, Vitoria hace la siguiente salvedad: “no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto”.

El título es éste: Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir una república legítima dentro de los límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son harto necesarias para la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobier-

no de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que es conveniente para su bienestar⁵⁴.

Resumamos la progresión que hay en el pensamiento de Vitoria sobre los "justos títulos". De la naturaleza sociable del ser humano y de su capacidad para relacionarse entre sí (*naturalis societatis et communicationis*) se desprende un derecho fundamental de comunicación (*ius communicationis*) que supone el derecho de viajar y permanecer en tierras de los indios (*ius peregrinandi et degendi*) siempre y cuando no se les cause daño alguno (*sine aliquo nocumento*). El derecho de comunicación implica también un derecho de comercio (*licet hispanis negotiari*) y de explotación de los lugares comunes o de nadie.

En cuanto a la posibilidad de emprender una guerra justa contra los indios, Vitoria formula un escalonamiento de posibilidades. Se comienza por una *vía persuasiva* (convencer con palabras y razones). Si los indios no la aceptan, se prosigue con una *vía defensiva* (que incluye la posibilidad de construir fortificaciones españolas en territorios indígenas). Se concluye con una *vía ofensiva*, pues en caso de agresión de los indios (se omite considerar que fueron ellos los primeros agredidos) se legitima una respuesta armada, que puede desembocar en la legítima dominación de los

vencidos (incluidas su expoliación, cautiverio y destitución de sus gobernantes).

Un lector avisado podrá percatarse de que hay una cierta dificultad para seguir la lógica de Vitoria. Tras haber negado como "títulos ilegítimos" (1, 2 y 3) *la intervención material*, al impugnar la soberanía del Papa y del Emperador en los territorios que tienen a los indios como dueños y tras negar la posibilidad de someterlos por guerras de conquista, Vitoria justifica como "títulos legítimos" (2, 3, 4 y 7) el derecho de intervención, incluso por la fuerza, en esos territorios.

Por otra parte, Vitoria también había negado lo que podría llamarse una *intervención cultural*, es decir, la imposición a los indios del cristianismo, la abolición de sus costumbres o su administración política por tratarse de seres racionales y libres ("títulos ilegítimos" 4, 5, 6, y 7) y termina admitiendo la posibilidad de intervenir en esas mismas cuestiones ("títulos legítimos" 5, 6 y 8).

Estas aparentes contradicciones se explican a la luz de ese derecho básico, el *ius communicationis*, del que Vitoria deriva todo lo demás. Nuestro teólogo es demasiado lógico para terminar vaciando de contenidos sus propios postulados sobre la independencia y la soberanía de los pueblos, lo que hace es situarlas

dentro de unos determinados límites, señalando que se puede responder, incluso con violencia a quien impide con violencia la comunicación. Comenta a este propósito el filósofo y jurista Antonio Enrique Pérez Luño que:

cuando, en el proceso de comunicación se advierte que determinadas costumbres o formas de vida social y política lesionan derechos básicos de inocentes o a quienes las practican, existe el deber natural de solidaridad y humanidad de contribuir a mejorar esa situación. Para Vitoria la comunicación no representa un mero instrumento de intercambio de mensajes; impone deberes de ayuda. La tesis vitoriana anticipa la conquista del humanismo contemporáneo plasmada en el principio, apremiante tras conocerse los horrores de los sistemas totalitarios, de que los derechos humanos no son una cuestión doméstica de los Estados, sino una responsabilidad de la comunidad internacional⁵⁵.

El problema, ayer como hoy, consiste en saber quién va a “decir el derecho”, quién va a determinar cuándo y cómo se impone un “derecho de injerencia” que no consista simplemente en alcanzar objetivos inconfesados so capa de defender nobles principios. Algo enseña a este respecto la empresa de legitimación de la conquista de América y razón no le falta a Alain Milhou al afirmar que:

el imperialismo europeo hace su entrada en la *Relectio de Indis* con ‘justos títulos’ que hasta el siglo XX servirán de

justificación al colonialismo: derecho de comunicación, de defensa de los aliados y de los oprimidos, sin hablar del derecho de tutela ejercido por los civilizados sobre los 'salvajes', que, hay que reconocerlo, le plantea problemas a Vitoria, mientras que no se los planteará más a la burguesía del siglo XIX, heredera, sin embargo, de la Ilustración⁵⁶.

Nos queda por abordar un último aspecto de la *Relectio de Indis*. Cuando Vitoria habla, los españoles llevan casi medio siglo en el Nuevo Mundo. Los intereses del triángulo "Corona-Iglesia-Encomenderos" eran demasiado grandes. Entre colonialismo y abandono, el gran teólogo legitima el hecho cumplido (¿no es esa la función del derecho proclamado por el vencedor?). Y tiene el realismo o el cinismo (las apreciaciones varían) de decir, al concluir su exposición sobre los "títulos legítimos", que:

aunque fallasen todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no diesen ocasión alguna de guerra ni quisiesen tener príncipes españoles, etc. (...) no sería conveniente ni sería lícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios⁵⁷.

El padre del derecho internacional moderno, que comenzó su "relección" abogando por la igualdad ante el derecho de españoles e indios, termina confiscándole a estos últimos la libertad que les otorgó un instante, reduciendo a gesticulación retórica el esplendor

de su alegato. Como escribe enérgicamente Louis Sala-Molins:

“Las Casas hizo suya la mirada del indio. El bandidaje era tal que no podía sino comparar a los españoles con los demonios, fustigar su derecho y bendecir la rebelión de los rebeldes. Vitoria, en nombre de un derecho anterior a toda ley, envuelve con una misma mirada a víctimas y verdugos. En nombre del derecho otorga soberanía a los indios (...) pero es, al fin de cuentas, para terminar en la legitimación del statu quo después del cataclismo. Nada de sorprendente, por lo tanto, que Las Casas haya fascinado a quienes, en las Américas, no terminan de esperar la hora bendita en que, en el calendario del bienaventurado Hegel, el esclavo domeñará por fin el dominio de su amo. Y nada de sorprendente, tampoco, que Vitoria permanezca como un autor de buena compañía a la hora en que, para inventar coberturas jurídicas a las carnicerías, se multiplican coloquios y seminarios sobre los grandes momentos de la historia del derecho⁵⁸.

Vaya, para terminar, una anotación sobre el “derecho de comunicación”, pieza clave de la argumentación de Vitoria. Ayer, en la realidad del siglo XVI, se trataba de un derecho para la Europa en expansión colonizadora. ¿Lo habría formulado Vitoria de la misma manera si los aztecas hubieran desembarcado en Cádiz? Hoy, el “bárbaro” no solamente se encuentra “afuera” sino también “adentro” del “Viejo Mundo”. El combate por difundir la civilización se transforma entonces en miedo del “otro” y en defensa de la propia identidad “amenazada”. Antaño se partía a civili-

zar a los bárbaros para liberarlos de las cadenas de su "diferencia". Hoy se trata de mantenerlos afuera para salvaguardar la diferencia del "civilizador"... y su nivel de vida. Vemos entonces ahora a no pocos intelectuales y políticos europeos afirmar la libre circulación de capitales y mercancías, y negar el "derecho de comunicación" de las personas con tanto celo como el que se ponía otrora para afirmarlo. Es comprensible, pues, que los "nuevos bárbaros" abriguen ciertas dudas sobre la lógica del "civilizado" y sobre su buena fe.

NOTAS

1. En dicha universidad el teólogo nominalista escocés John Maior (Iohannes Maior, en latín) en sus comentarios a Pedro Lombardo *In secundum librum sententiarum*, de 1510, sostuvo la legitimidad de las conquistas de los españoles en América por su superioridad cultural sobre los indígenas, bárbaros y paganos (*Comm. in II Sent. d.44, q.3*). Véase, LETURIA, Pedro, "Maior y Vitoria ante la conquista de América", en *Estudios Eclesiásticos*, 1932, N° 2, p. 44 y ss.
2. En junio de 1987, la Organización de las Naciones Unidas en homenaje y reconocimiento a Vitoria, como fundador del moderno Derecho Internacional, puso el nombre de "Sala Francisco de Vitoria" a la Sala de Consejos del Palacio de la Paz en Ginebra.
3. El Derecho natural abarca el conjunto de las normas que rigen el obrar moral y pueden tomarse de las exigencias de la naturaleza humana, discernidas por la razón; así fundan obligaciones valederas para todos los humanos.

4. Por Derecho positivo se entiende el conjunto de las disposiciones establecidas libremente por la razón humana con vistas a reglamentar las relaciones de un grupo determinado de personas; dichas disposiciones están contenidas en las leyes o son observadas por costumbre y tienen fuerza de obligación.
5. VITORIA, Francisco de, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, edición preparada por el P. Beltrán de Heredia, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1932-1952, tomo III, *De Iustitia*, q. 57, a. 2, num. I y q. 57, a. 3, num. I.
6. *Idem*, q. 57, a. 3, num. 3.
7. *Idem*, q. 57, a. 3, num. 5.
8. Además, como señala A. Pagden, "cualquier juicio sobre la naturaleza de los indios —y esto es en lo que se convirtió en última instancia todo el debate sobre la justicia de la conquista— debía tener su origen en un plan que ofreciera una explicación para la estructura de todo el mundo natural y para el comportamiento de cada cosa, animada o inanimada, dentro de éste. Cualquier intento mal concebido de introducir un nuevo elemento en ese plan podía ponerlo en peligro. Por esto, los escolásticos no se enfrentaban simplemente con la necesidad de resolver un enigma político, lo que hubiera significado responder a las cuestiones planteadas en términos de la ley humana (*lex humana*); sino que, dado que la única solución, como dijo Vitoria posteriormente, era una cuestión de la ley divina (*lex divina*), también tenían que resolver problemas de naturaleza esencialmente ontológica: ¿quiénes o qué eran estos indios, y cuál era la relación que debían tener con los pueblos de Europa?" Anthony PAGDEN, *La caída del hombre natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 53.
9. Sobre la expansión e influjo del pensamiento de Vitoria véase, FRANCISCO DE VITORIA Y LA ESCUELA DE SALAMANCA, *La ética*

en la conquista de América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, tomo XXV, Madrid, 1984.

10. "Carta al P. Arcos sobre negocios de Indias", en *Francisco de Vitoria, Relectio de Indis*, edición crítica bilingüe por PEREÑA, L. y PÉREZ PRENDES, J.M., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, p. 138; se trata del volumen V del "Corpus Hispanorum de Pace" que citaremos así: CHP, V. Veinticinco soldados, ya viejos y cansados, habían sido licenciados por Francisco Pizarro, y llegaron en tres viajes a España alrededor de 1534, cargados del oro y la plata que les había tocado en el reparto del tesoro de Atahualpa. Algunos, muy pocos, dice el mismo Vitoria, acudieron a Salamanca para consultarle y calmar remordimientos de conciencia.
11. CHP, V, p. 138.
12. CHP, V, p. 139..
13. CHP, V, pp. 152-153.
14. CHP, V, pp. 152-153.
15. RODRÍGUEZ, Águeda M., *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, 1977, pp. 507-508. La confianza de Carlos V en Vitoria no se desmentirá, pues, en 1543, el emperador lo invitará a participar en el Concilio de Trento como su teólogo personal; honor al que renunciará Vitoria, ya muy enfermo de gota y reumatismo.
16. CHP, V, pp. 4-5.
17. CHP, V, p. 29.
18. CHP, V, p. 30.

19. CHP, V, p. 30. En este punto del dominio de los indios sobre sus cosas, tanto Vitoria como Las Casas, como buenos dominicos, son herederos de la tradición tomista. Tomás de Aquino había tomado posición contra el Ostiense (Enrique de Susa, cardenal de Ostia), canonista del siglo XIII, representante del agustinismo político, para quien los títulos de propiedad civil y pública que podían tener los infieles en virtud del derecho de gentes habían desaparecido con el advenimiento de Cristo, que legó su potestad universal al Papa, el cual podía atribuir la jurisdicción sobre los infieles a un príncipe cristiano. En contra del Ostiense, Aquino sostenía que los infieles solo pueden ser castigados y sometidos si sus gobernantes no respetan la ley natural o si agreden a los cristianos. Santo Tomás afirma que la Iglesia solo tiene jurisdicción sobre los fieles y los conversos, y que atacar a los paganos para despojarlos de sus bienes es tiranía y crimen contra la ley natural. A principios del siglo XVI, Tomás de Vio (1469-1534), cardenal de Gaeta (por ello llamado también el Cayetano) y general de los dominicos, va a escribir un Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás (1507-1522), comentario que ejerció gran influjo para la renovación del tomismo. Al actualizar el pensamiento de Santo Tomás, el Cayetano distingue tres categorías de infieles: los súbditos de derecho y de hecho de los príncipes cristianos, como los moros, los judíos y los herejes que viven en tierra de cristianos; los súbditos de derecho pero no de hecho, como los moros y turcos que ocupan tierras antaño cristianas y a quienes es legítimo hacer la guerra porque son enemigos naturales de los cristianos; finalmente, los infieles o paganos que no han tenido jamás contacto con los cristianos, son legítimos propietarios de sus tierras y bienes y deben ser convertidos. Cfr. Dominique de COURCELLES, "Pensée théologique et événement: droit de conquête et droit des gens de l'empire espagnol du XVIe siècle", en VAL JULIAN, Carmen (textes réunis par), *La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit*, ENS Editions Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 21-22.

20. CHP, V, p. 31.

21. FERNÁNDEZ BUEY, F., "La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión", *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, N° 42-43, 1992-93, p. 315-316.
22. Cfr. Alain MILHOU, "L'Amérique", en VENARD, Marc (sous la direction de), *Histoire du christianisme*, tome VIII, Paris, Desclée, 1992, pp. 732-733.
23. CHP, V, pp. 43-45.
24. CHP, V, pp. 32-42.
25. El 7 de mayo de 1541 el emperador Carlos V recomendará a los jefes de su diplomacia que insistan menos sobre la concesión de la Santa Sede por el poco caso que de ella hace el rey de Francia y que hagan valer más bien los derechos adquiridos por la ocupación ininterrumpida de América, desde que fue descubierta, conquistada y poblada por él y sus predecesores. Cfr. BATAILLON, Marcel, "Carlos V, Las Casas y Vitoria", en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona, 1976, p. 339.
26. CHP, V, p. 54.
27. CHP, V, p. 65.
28. CHP, V, p. 66.
29. CHP, V, p. 71.
30. CHP, V, p. 79.
31. CHP, V, pp. 77-78.
32. CHP, V, p. 80.

33. CHP, V, p. 82-83.
34. CHP, V, pp. 83-84.
35. CHP, V, p. 87.
36. CHP, V, p. 87.
37. CHP, V, p. 88.
38. CHP, V, p. 89.
39. CHP, V, p. 89.
40. CHP, V, p. 91.
41. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor, Madrid, 1791, Ley 7, tit. I, lib. I, citada en DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima, 1971, p. 49. La mencionada ley, aunque determinada por circunstancias históricas propias de la Nueva España (México), fue válida para todas las Indias y retomada en 1538 y 1551.
42. *Recopilación*, Ley 6, tit. I, lib.I (1-7-1616), citada por DUVIOLS, o.c., p. 50.
43. *Dictamen sobre el dominio de los Yngas y de los reyes de España en los reynos del Perú*. Publicado bajo el título: "Traslado de un cartapacio a manera de borrador", en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, 1917, t. IV, p. 110. Citado por DUVIOLS, o.c., p. 46.

44. Véase, por ejemplo, LA SERNA, Jacinto (1656), "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías", en *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, 1953, pp. 40-368.
45. Newen Zeytung auss Bresillg Landt, 1508. Citado por VARGAS UGARTE, Rubén (S. J.) *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo I (1511-1568), Lima, 1953, p. 66.
46. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, I, VII, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, B.A.E., Madrid, 1959, tomo I, p. 30.
47. LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia de las Indias*, cap. 123.
48. DUVIOLS, P., *o.c.*, pp. 51-59.
49. *Idem*, p. 223.
50. CHP, V; p. 92.
51. Quinto título; CHP, V, p. 93.
52. Sexto título; CHP, V, p. 94.
53. Séptimo título; CHP, V, p. 95.
54. GHP, V, p. 97.
55. PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, p. 90.

56. MILHOU, A., o.c., p. 735.
57. CHP, V, pp. 98-99.
58. SALA-MOLINS, Louis, *Je t'aime, je t'égorge*, en AA.VV., *Resister*, Paris, Autrement, Série Morals, N° 15, marzo 1994, pp. 150-151.

3. Obtener el consenso de los nuevos súbditos

Bartolomé de las Casas y la “libertad natural” de los indios

Al abordar las razones o sin razones de la Conquista es inevitable toparse con la figura del fraile dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566) el cual, a los dieciocho años, partió hacia las Indias con su padre y participó en algunas campañas contra los indígenas en la isla Española, concediéndole el virrey Diego Colón un repartimiento de indios. Fue Las Casas el primer sacerdote en cantar su primera misa, en 1510, en el Nuevo Mundo. En 1513 estuvo como capellán en la conquista de Cuba hecha por Diego Velásquez, quien le otorgó una buena encomienda. Al año siguiente Las Casas tuvo una crisis espiritual que le llevó a considerar las iniquidades de la Conquista, y a concluir que

no se podía hacer el mal pretextando obtener el bien. En consecuencia, renunció públicamente a su encomienda, en 1514, el día de la Asunción. De ahí en adelante, hasta el último momento de sus largos y bien empleados años, Las Casas —que en 1543 fue nombrado obispo de Chiapas— no cesó de defender la causa de los indígenas.

Ante el hecho consumado e irreversible de la Conquista, Las Casas consideró que la empresa colonizadora sólo se justificaba si era pacífica y se subordinaba a la labor misional. Según nuestro dominico, los indígenas no debían tener más deberes que aquellos comunes a todos los súbditos de la Corona, y debían vivir en libertad bajo el gobierno de sus propios jefes. A las Indias no debería pasar la “escoria de España” sino honestos funcionarios reales, abnegados misioneros y pacíficos labradores castellanos¹, todo lo demás sobraba.

Las Casas mantuvo en un comienzo como legitimación fundamental de la jurisdicción de la Corona española en las Indias, las *Bulas alejandrinas* de 1493. Tal como lo afirma en la primera de sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1550):

el Romano Pontífice... tiene autoridad y poder del mismo Jesucristo, Hijo de Dios, sobre todo los hombres del mundo,

fieles o infieles, cuanto viere que es menester para guiar y enderezar a los hombres al fin de la vida eterna².

Para ese fin el Papa puede recabar la ayuda de los príncipes cristianos de manera que con su fuerza “amparen, conserven y defiendan los ministros eclesiásticos y espirituales y se pueda cómodamente conseguir, o no estorbar o impedir a susodicho fin”³.

En aras de la propagación de la fe cristiana (necesaria para “guiar y enderezar a los hombres al fin de la vida eterna”), el Papa puede dividir los reinos de los infieles entre príncipes cristianos, de modo que:

Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre muchos reyes, y a quien pertenecen de derecho todo aquel Imperio alto, e universal jurisdicción sobre todas las Indias, por la autoridad, concesión y donación de la dicha Santa Sede Apostólica, y así, por autoridad divina. Y este es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado todo su título⁴.

Fray Bartolomé precisa, en la “Proposición XVIII”, que esta jurisdicción otorgada por el Papa a los reyes de Castilla y León se sobrepone, sin anularla, a la jurisdicción de los “señores naturales” de las Indias. Y, dos años más tarde, en su *Tratado comprobatorio* (1552), explicará que, para entrar en el ejercicio legí-

timo de su dominio, el rey de España debe contar con la libre aceptación de los indios para hacerse cristianos, pues la donación del Papa no es absoluta sino que está subordinada al bien de los paganos, es decir, a su conversión, que ha de ser voluntaria⁵.

Finalmente el obispo de Chiapas terminará afirmando (como ya lo había hecho años atrás Francisco de Vitoria), que la donación pontificia no constituía un "justo título" de dominio sobre las Indias pues:

Tampoco el Papa puede dar tal título ni licencia a los reyes de España, *quia nemo dat quod non habet* (porque nadie da lo que no tiene). Puede el Papa enviar por todo el mundo predicadores y para esto tiene facultad de Cristo, pero no para quitar a ningún rey su reino, porque Cristo pobre vivió y deshacióse de los reinos temporales, como lo confesó delante de Pilato: *regnum meum non est de hoc mundo*. Y a su sucesor San Pedro no dejó facultad sobre los reinos de la tierra en lo temporal⁶.

Razón y libertad para todos los humanos

La mayoría de los juristas españoles del siglo XVI argumentaban que el indio americano no podía poseer la misma personalidad jurídica que los peninsulares puesto que carecía de cultura y tenía costumbres salvajes (sacrificios humanos, canibalismo, sodomía, etc). Algunos afirmaban incluso que los indios no tenían

capacidad de razonamiento, lo que los hacía inferiores “por naturaleza”.

Una vez admitido que los indios eran inferiores “por naturaleza”, quedaba justificada su dominación, aun utilizando medios violentos. Quienes campaban en estas posiciones se apoyaban en la autoridad indiscutida de Aristóteles, el cual había expuesto en su *Política* que, por diferencias en cuanto al uso de la razón, existía la servidumbre de ciertos hombres. Servidumbre que no era resultado de la convención social sino que tenía un origen natural, pues, para Aristóteles, existía una jerarquía natural que obligaba a que lo imperfecto estuviera sujeto a lo más perfecto, y lo inferior a lo superior, incluso recurriendo a la fuerza si fuese necesario⁷.

A contravía de Aristóteles y de quienes aplicaban sus teorías de la “servidumbre natural” a los indios americanos⁸, una convicción fundamental está a la base del pensamiento lascasiano: la radical unidad del género humano. Esta unidad se concreta en cuatro características comunes a todos los hombres: la racionalidad, la sociabilidad, la religiosidad y la libertad natural. De ahí concluye Las Casas que no existen seres humanos esencialmente “superiores” y otros esencialmente “inferiores”.

Al analizar la situación de hecho de los indígenas, Las Casas se dedicó a demostrar que no eran irracionales ni bárbaros como suponían quienes los consideraban “siervos por naturaleza”: ésa era una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesado juicio de los informantes. Por el contrario, sostenía Las Casas, los indios gozaban de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de rostros y cuerpos. Muchos de ellos, concluía, hasta podrían gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres.

En su empeño por defender a los indios de quienes los destinaban a ser “siervos por naturaleza” debido a su supuesta incapacidad intelectual, Las Casas, en su *Historia de las Indias* y en la *Apologética Historia*, va a operar una “discriminación inversa” exaltando la superioridad natural del hombre americano frente a los vicios morales, sociales y políticos de los europeos. La “bondad natural” del indígena lascasiano, adornado en grado sumo con las virtudes de sobriedad, templanza, castidad, mansedumbre, ingenio y prudencia, harán de Las Casas un precursor del mito del “buen salvaje”⁹.

Las Casas se dará cuenta de la incongruencia teórica de una argumentación que, por tratar de salvar a los

indios, defiende simultáneamente su derecho a la vida y la justificación de los sacrificios humanos; la libertad de los indígenas y la esclavitud de los negros; la plena capacidad intelectual de los habitantes del Nuevo Mundo y la falta de entendimiento en los pueblos nórdicos europeos¹⁰. De ahí que, con una argumentación más sólida, que hace indisociable la lucha por la libertad de los indios de la lucha por la libertad de cualquier hombre, Las Casas pasará a subrayar la relación intrínseca entre razón y libertad¹¹, concluyendo que “la raíz de la libertad toda se encuentra cimentada en la razón humana”¹², razón que es patrimonio de todos los humanos y no de unos cuantos, pues “todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales”¹³.

Esa racionalidad es la fuente de la libertad de todos los hombres y pueblos e impide cualquier intervención ajena en sus asuntos sin su consentimiento:

...porque la elección de los reyes y de quien hobiere de regir los hombres y los pueblos libres, pertenece a los mismos que han de ser regidos, de ley natural y Derecho de las gentes, sometiéndose ellos mismos al elegido por su propio consentimiento, que es acto de la voluntad que en ninguna manera puede ser... forzada como quiera que los hombres todos al principio naciesen y fuesen libres¹⁴.

El único modo de evangelizar

De la razón como patrimonio de toda la humanidad y de la relación íntima entre ser racional y ser libre, Las Casas saca conclusiones para la evangelización y para las relaciones con las sociedades indias. En su tratado *De unico vocationis modo* la proposición central, demostrada de manera erudita a lo largo de treinta y seis largos párrafos, es que:

la Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, uno solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad¹⁵.

Esta forma de transmisión de las creencias religiosas es la única adecuada a la racionalidad del hombre, de la que se desprenden su libertad y dignidad, porque:

el modo de mover, dirigir, atraer o encaminar a la criatura racional al bien, a la verdad, a la virtud, a la justicia, a la fe pura y a la verdadera religión, ha de ser un modo que esté de acuerdo con el modo, naturaleza y condición de la misma criatura racional¹⁶.

En consecuencia, “el modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión debe ser delicado, dulce y suave”¹⁷ y resulta imposible compaginar la guerra con la evangelización. En cuanto a la evangelización del

Nuevo Mundo, Las Casas no cesó de afirmar que el ejemplo de Cristo —que envió a los Apóstoles a predicar sin recurrir a la fuerza— debía inspirar a los españoles. E incluso afirmó que en lo concerniente a los pecados y vicios de idolatría de los indios no cabía sanción alguna, por ser actos que sólo a Dios ofendían y que debían quedar reservados a su divino juicio¹⁸.

En ese “discurso del método” lascasiano que es su *De unico vocationis modo* se pone de manifiesto la confianza de Las Casas en la racionalidad humana, y la íntima conexión entre razón y libertad que lo llevan a una reivindicación, extraordinaria para su época, de la tolerancia y la libertad religiosas¹⁹. Las Casas transforma la exigencia de conversión, que otros esgrimían como legitimación de la violencia colonial, en un medio de protección del vencido contra los colonizadores. Sus propuestas sobre el “único modo de evangelizar”, que señalan un camino de libertad con respecto a la violencia y tiranía del poder cristiano, conducen sin embargo a la legitimación de una “verdadera” conversión de los indios al universo y a la universalidad cristiana. Por más avanzada que fuera para su tiempo la postura de Las Casas, su indio ideal era el indio amoldado perfectamente al Evangelio. Ése era el límite, es decir, el horizonte intelectual y espiritual de nuestro fraile, al fin de cuentas sacerdote católico español del siglo XVI.

Libertad y justa resistencia de los indios. Restitución de bienes

En los últimos años de su vida Las Casas escribe, en fecha indeterminada (1560?), un tratado capital, el *De regia potestate*, en el que expone de manera sistemática su pensamiento sobre los fundamentos del poder político. Partiendo de la libertad natural de todos los hombres²⁰ y del destino universal de todas las cosas²¹, fray Bartolomé define el poder político como servicio para defender y promover los derechos de los ciudadanos²². Afirma que los reyes no tienen un derecho propio de soberanía para disponer de los bienes pertenecientes al dominio particular de los súbditos y que no son señores absolutos del reino ni de sus ciudadanos. Las limitaciones a la libertad individual de los súbditos tienen su fundamento jurídico en un pacto del soberano con el pueblo²³, pues “ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que el pueblo, que ha de cargar con ella, dé su libre consentimiento a tal imposición”²⁴. La razón es que “el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo”²⁵ y que “en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general”²⁶. Por lo mismo, ningún rey ni emperador puede enajenar territorios, ni cambiar su régimen político sin consentimiento expreso de sus habitantes²⁷.

El *De regia potestate*, revolucionario para su época, fue denunciado a la Inquisición por ir contra los principios de San Pedro y San Pablo que obligan a los súbditos a obedecer a las autoridades. Las Casas no se arriesgó a publicarlo pues, en 1558, se había promulgado la terrible pragmática de Valladolid que castigaba con la muerte al autor de la obra que se publicara sin licencia y con la confiscación de la imprenta y de sus bienes al editor. El *De regia potestate* terminó siendo publicado en Frankfurt, en 1571, como obra póstuma, pero sin poder entrar en España.

De todas maneras, ya en la *Carta al Maestro fray Bartolomé Cárnanza de Miranda* (1555), Las Casas había aplicado a la situación de las Indias los principios del pacto consensual entre pueblo y soberano. Decía Las Casas en dicha carta que:

... el rey de Castilla ha de ser reconocido en las Indias descubiertas por supremo príncipe y como emperador sobre muchos reyes... no por violencia ni fuerza, y habiendo precedido tractado y conveniencia y asiento entre el rey de Castilla y ellos, prometiendo el rey de Castilla con juramento, la buena y útil a ellos superioridad, y la guarda y conservación de su libertad, sus señoríos y dignidades y derechos y leyes razonables antiguas; ellos (los reyes y pueblos digo), prometiendo y jurando a los reyes de Castilla de reconocer aquella superioridad de supremo príncipe, y obediencia a sus justas leyes y mandamientos²⁸.

Para Las Casas era evidente que el requisito arriba mencionado no se había cumplido. Como escribe en uno de sus últimos escritos, *Los tesoros del Perú*:

Ningún rey, o señor, o pueblo, ni aun persona privada o particular de todo aquel mundo de las Indias, desde el comienzo de su descubrimiento (1492) hasta el día de hoy, 30 de agosto de 1561, reconoció ni aceptó verdadera, libre y recta jurídicamente ni a nuestros ínclitos Reyes de las Españas, como señores y superiores de ellos ni a los mensajeros, caudillos, capitanes o magistrados enviados por ellos en su nombre, sino que la obediencia que hasta ahora han prestado y ahora prestan es, y siempre fué, debida a la violencia, es involuntaria y todos se ven coaccionados a prestarla por carecer de fuerza para resistir a tal coacción²⁹.

La Conquista no tenía, por lo tanto, ninguna validez jurídica pues, “nada se ha realizado conforme a derecho en todo aquel mundo, en cuanto al ingreso y avance de los españoles, sino que todo fue y es ahora nulo de derecho”³⁰. En consecuencia, “todos los naturales de allí y habitantes de todo aquel mundo han adquirido derecho de mover guerra pública contra nosotros, como contra los peores enemigos públicos y devastadores de toda la raza y crueles adversarios”³¹. Como lo reafirma en el tratado de las *Doce dudas*, los indios pueden en virtud del derecho natural “impedir y resistir” a quien les hace objeto de daños o vejaciones³², pues:

los reinos y pueblos de aquel mundo son o eran libres por derecho natural y de gentes... Tenían sus reyes y príncipes que... gozaban de justo y mero imperio, de potestad y jurisdicción omnímoda, igual que cualquier rey del mundo³³.

En toda lógica, Las Casas concluye también la radical ilegitimidad de cuantas apropiaciones habían realizado los conquistadores en las personas o bienes de los indios. En la *Representación al Emperador Carlos V* (que data de 1542) dice vehementemente que "Todos los bienes que todos los conquistadores en todas las Indias tienen, todos son robados, y por violencias enormísimas habidos y tomados a sus propios dueños, que eran los indios"³⁴.

De ahí la necesidad de una justa reparación, ya que:

Los españoles que se comportaron mal con los pueblos indios, tanto en sus invasiones llamadas conquistas, como con la imposición de esclavitud general, esto es, repartimientos o encomiendas³⁵, están obligados, si quieren salvarse, además de la íntegra entrega o posible restitución de lo robado y satisfacción de los daños, a elegir morada perpetua en aquel mundo y a habitar a sus propias expensas para siempre allí³⁶.

Como indica Las Casas en *Los tesoros del Perú*, se necesitaba una triple restitución. Primero, de los objetos de valor robados por los españoles³⁷. Segundo, de

las tierras arrebatadas por los conquistadores³⁸. Tercero, de la administración social y política usurpada por los españoles a los indios³⁹. Quedaba claro que, si en el plano privado debían restituirse todos los bienes indebidamente tomados a los indios, también en el plano público se imponía la reintegración de sus dominios. Sobre el particular escribe Las Casas, en la ya citada Carta al Maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, que “el verdadero remedio de tantos males... es sacar los indios del poderío del diablo y ponerlos en su prístina libertad, y a sus reyes y señores naturales restituirles sus estados”⁴⁰.

El obispo de Chiapas va a formular entonces una solución, coherente con su pensamiento, pero irrealizable en la práctica:

conviene que todos los reyes y la universalidad de los pueblos de aquellas naciones (indias) sean convocados y que sea demandado y conseguido judicialmente de parte de ellos, su libre consenso” (para que se hagan súbditos del rey de España), pues “sin consenso y beneplácito de aquellos reyes y pueblos, no se les puede imponer otro rey”⁴¹.

La jurisdicción española sobre el Nuevo Mundo, para poder ser legítima, debe ser fruto de un consenso, en el que los indios acepten libremente la monarquía cristiana. ¿Para qué? Para poder salir “del poderío del diablo”. Las dos exigencias, de salvación cristiana y

de consenso libre, hacen que Las Casas —desde una postura misionera y mesiánica— postule la paradoja de que los indios ejerzan su libertad haciéndose vasallos del rey de España, pues el servicio de la fe necesita de la presencia española⁴². Sobre este último punto, Las Casas, en las páginas finales de *Los tesoros del Perú*, uno de sus últimos escritos, insiste en que después de la íntegra o posible restitución de lo robado y de la satisfacción por los daños causados a los indios, los españoles deben permanecer en el Nuevo Mundo para:

contribuir con todas sus fuerzas...a que la Fe de Cristo sea estimada de los indígenas como el primer y mayor don de Dios, y a que éstos reverencien el divino nombre y se extienda y dilate eficazmente, por todas aquellas amplísimas regiones, el conocimiento del verdadero Dios y la Religión cristiana por medio de la publicación del Evangelio⁴³.

Llegados a este punto de nuestro recorrido vemos que Las Casas reformula la doctrina universalista del cristianismo medieval bajo las categorías de racionalidad, subjetividad y libertad, y rechaza un orbe cristiano comprendido como vasallaje por medio de la esclavización forzada y el bautismo compulsivo. Se trata, sin embargo, de constituir y de convertir adecuadamente a ese orbe cristiano. Por su parte, Francisco de Vitoria, con la mirada puesta en un mundo abierto a las exploraciones geográficas y a la expansión comer-

cial, rechaza un orden universal basado en la violencia sin ley...y convierte a los indios en sujetos con igualdad virtual de derechos internacionales de explorar mares, descubrir tierras y comerciar con el mundo entero. En ambos casos la premisa de estas libertades formalmente adquiridas es la conversión: conversión integral de las formas de vida indígena a la racionalidad económica del expansionismo europeo y a la racionalidad constituyente del alma cristiana, implantadas por las instituciones político-religiosas españolas. Más allá de cualquier buena intención y de las mejores justificaciones teóricas, la implacable realidad de los hechos nos recuerda el elevado costo humano que implicó para los amerindios este doble proceso de "conversión".

NOTAS

1. Uno de los primeros experimentos de Las Casas fue el infructuoso intento, en 1519 y 1520, de fundar una colonia en la costa de Paria (Venezuela) con labradores españoles que enseñaran a los indios las creencias y las costumbres españolas por medios pacíficos. El fracaso de esta experiencia sumió a Las Casas en un profundo abatimiento y le llevó a retirarse al convento de los dominicos de la ciudad de Santo Domingo, en 1521. Dos años después se haría religioso de la Orden de Predicadores. Para una visión cronológica y de conjunto sobre la vida de Las Casas véase, MAHN-LOT Marianne, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Payot, Paris, 1982, 285 p. Para una visión global sobre la génesis y desarrollo del pensamiento de Las

Casas véase, GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, 716 p.

2. LAS CASAS, Bartolomé de, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, edición a cargo de J. Pérez de Tudela en V volúmenes, Biblioteca de autores españoles, Atlas, Madrid, 1957-1958, vol. V, p. 250.
3. *Ibidem*, Proposición IV.
4. LAS CASAS, B. de, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, o.c., p. 253, Proposición XVII.
5. Aunque Las Casas reconocía la jurisdicción universal del Papa, señalaba que tal jurisdicción no era coactiva para los infieles en materia religiosa, pues: "Cristo no dejó mandado más que se predicase y enseñase y manifestase su Evangelio a todas las gentes, indiferentemente, y se dejase a la voluntad libre de cada uno creer o no creer si quisiese; y la pena de los que no quisiesen creer no fue corporal ni temporal en este siglo alguna, sino... la reservó para su final juicio". *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, en LAS CASAS, B. de, *Obras escogidas*, o.c., vol. V, p.357. Conclusión segunda.
6. LAS CASAS, B. de, *Sobre el título de dominio del rey de España sobre las personas y tierras de los indios*, publicado como Apéndice VI, en *De regia potestate*, edición a cargo de L. Pereña, J. M. Pérez Prendes, V. Abril y J. Azcárraga, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969, p. 170.
7. Cfr. GÓMEZ- MÜLLER, Alfredo, "Le discours aristotélicien sur l'esclavage dans l'histoire de la philosophie occidentale", en *Chemins d'Aristote*, Editions du Félin, Paris, 1991, p. 126-158.

8. Cfr. HANKE, Lewis, "Aristóteles y los indios americanos" en, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968, pp. 301-338. Al teólogo escocés John Maior cupo el dudoso mérito de introducir el argumento aristotélico de la servidumbre natural en el debate sobre el sometimiento de los indios americanos. Sobre el influjo de Maior en Ginés de Sepúlveda y sobre la refutación que hace Las Casas de las opiniones de Maior, véase HANKE, Lewis, *La humanidad es una*, F. C. E., México, 1985, p. 132-137 (original inglés, *All Mankind is one*, Northern Illinois University Press, Chicago, 1974).
9. Cfr. MARAVALL, José Antonio, "Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas", en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1982, p. 111-206.
10. Con argumentos semejantes a los de sus adversarios, pero invertidos, Las Casas escribirá que "en las tierras o regiones frigidísimas, como son todas las septentrionales... (sus habitantes) tienen las colores blancas y los cabellos rubios, blancos y crecidos y... crecen mucho sus cuerpos en gordura y grandeza, y así vemos ser todas aquellas naciones más que otras de cuerpos grandes, carnosos y gruesos... por lo cual han de ser más comedores y bebedores... de aquí es que por la mayor parte han de ser hombres agrestes y sus entendimientos botos y tupidos y en las costumbres feroces y crueles". LAS CASAS, B. de, *Apologética Historia*, en *Obras escogidas, o. c.*, vol. III, p. 94.
11. "Porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende; y si nada entendiera el entendimiento, nada tampoco elegiría o querría la voluntad". LAS CASAS, B. de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (De unico vocationis modo)*, Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo e Introducción de Lewis, Hanke, F.C.E., México, 1975, segunda edición, p. 82.
12. *Idem*, p. 83.

13. LAS CASAS, B. de, *Apologética Historia*, en *Obras escogidas*, o.c., vol. III, p. 165-166. La misma idea se encuentra en la *Historia de las Indias*, donde escribe: "Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño". *Obras escogidas*, o.c., vol. II, p. 144.
14. LAS CASAS, B. de, *Tratado comprobatorio*, en *Obras escogidas*, o.c., vol. V, p. 380-381.
15. LAS CASAS, B. de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, o.c., p. 65. Este tratado, que es una de las grandes obras de Las Casas, fue escrito probablemente en Guatemala durante los años 1536 y 1537.
16. *Idem*, p. 71.
17. *Idem*, p. 67.
18. Cfr. LAS CASAS, B. de, *Tratado Entre los remedios* (1542), en *Obras escogidas*, o.c., vol. V., p. 74. Razón segunda.
19. Gonzalo Fernández de Oviedo simplemente hacía suya una opinión generalizada cuando en su *Historia general y natural de las Indias* (1535) afirmaba que "la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor".
20. LAS CASAS, B. de, *De regia potestate*, o.c., p. 16-20.
21. *Idem*, p. 20-22.
22. *Idem*, p. 23-32.

23. *Idem*, p. 33-36.
24. *Idem*, p. 33.
25. *Idem*, p. 34.
26. *Idem*, p. 35.
27. *Idem*, p. 86-97.
28. LAS CASAS, B. de, *Obras escogidas, o.c.*, vol. V, p. 444-445.
29. LAS CASAS, B. de, *Los tesoros del Perú*, traducción y anotación de Angel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1958, p. 295. Aunque Los tesoros del Perú y el tratado de las Doce dudas no fueron publicados por Las Casas, se hicieron rápidamente varias copias que circularon en el Nuevo Mundo y que sirvieron para alimentar el debate y ejercer presión sobre las conciencias. Tanto es así que, dos años después de la muerte de fray Bartolomé, llegó como virrey al Perú Francisco de Toledo, dispuesto a imponer silencio a los frailes que habían sido "pervertidos" por el obispo de Chiapas. Al mismo tiempo, para que cesaran las discusiones sobre la legitimidad del dominio español, Toledo ordenó una encuesta para establecer que los Incas habían sido unos usurpadores y tiranos, y que el rey de España, al derrocarlos, había establecido una nueva legitimidad. Cfr. RAMOS PÉREZ, Demetrio, "La etapa lascasiana de la presión de conciencias", en Anuario de estudios americanos, t. XXIII, 1966, p. 861-954.
30. LAS CASAS, B. de, *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 333. Hasta principios del siglo XIX, época de la Independencia hispanoamericana, este cuestionamiento abrió un tremendo interrogante sobre la legitimidad de la dominación española.
31. *Idem*, p. 343.

32. Cfr. Séptima conclusión a la primera duda.
33. LAS CASAS, B. de, *Doce dudas*, en *Obras completas*, Alianza editorial, Madrid, 1992, vol. XI-2, p. 67.
34. LAS CASAS, B. de, *Obras escogidas, o.c.*, vol. V, p. 124.
35. De lo hasta aquí expuesto se colige que las razones que tenía Las Casas para oponerse radicalmente a los repartimientos y encomiendas no eran solamente de carácter humanitario (aspecto sin duda presente). Una razón fundamental es, para Las Casas, el hecho de que repartimientos y encomiendas sean una imposición y una usurpación de la soberanía natural, un atentado contra la libertad natural y política, o sea, la negación práctica de los atributos fundamentales del ser humano y la conculcación flagrante del carácter regulador de la libertad como principio básico de relación entre los humanos.
36. LAS CASAS, B. de, *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 451.
37. "Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemmas y todo otro metal y objeto precioso de debajo de tierra o del agua o de la superficie que los españoles tuvieron desde el tiempo en que e descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo los que los indígenas, desde el comienzo de dicho descubrimiento hasta que fueron maltratados por los españoles, concedieron a éstos en donación o gratuitamente o por razones de permutación en algunos lugares voluntariamente, todo fue robado, injustamente usurpado y perversamente arrebatado y, por consiguiente, los españoles cometieron un hurto o robo que estuvo y está sujeto a restitución". *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 357.
38. "Toda parte de tierra, campo, montes, bosques del campo, ríos, en que los españoles edificaron ciudades, villas y localidades, construyeron edificios y tienen fincas, prados, pastos, o campos con pastos comunes, donde se apacientan sus animales o ganado vacuno (si es que son suyos) han sido usurpados, injustamente apropiados y tiránica-

- mente poseídos por ellos, y si no los restituyesen a sus propios dueños, sea a las comunidades, sea a las personas particulares, no pueden salvarse; y no les libra de culpa o excusa el hecho de que los Reyes católicos o gobernadores que allí los envían, les dan o conceden licencia para apoderarse de las tierras, campos, montes, etc.". *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 363.
39. "Nuestros Reyes no tuvieron poder para enviar gobernadores, virreyes o magistrados, ni curias (o vulgarmente llamadas audiencias reales), ni otros jueces ni magistrados para administrar justicia; por lo tanto, aquellos a quienes han enviado hasta ahora tienen usurpado el poder judicial y todos sus juicios o determinaciones jurídicamente han carecido de valor". *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 375.
40. LAS CASAS, B. de, *Obras escogidas, o.c.*, vol. V, p. 435.
41. LAS CASAS, B. de, *Doce dudas, en Obras completas, o.c.*, p. 69.
42. Sobre la hipótesis no probada, e improbable, de que Carlos V, por influjo de Las Casas, hubiera pensado abandonar la soberanía española sobre el Nuevo Mundo, véase el capítulo "Carlos V, Las Casas y Vitoria" en BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona, 1976, p. 335-351.
43. LAS CASAS, B. de, *Los tesoros del Perú, o.c.*, p. 453-455.

4. Insistir en la inferioridad del conquistado y presentarse como su benefactor

Ginés de Sepúlveda y la “servidumbre natural” de los indios

El clérigo cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) es un personaje prototípico. Señalado como “el inventor intelectual del imperialismo europeo”¹, denunciado como “expresión lúcida de una conciencia falsa” y “escándalo teológico”², también ha sido alabado, desde el siglo XVI hasta nuestros días, como el gran “defensor del Imperio español”³ y el promotor de una propuesta lúcida y realista de evangelización y civilización de los indios⁴.

‘ Fue don Ginés un hombre “moderno”. Formado en la Universidad de Alcalá, rival académica de Salamanca, concluyó su formación en el prestigioso Colegio Español de Bolonia y frecuentó en Italia los altos

círculos humanísticos del Renacimiento. También fue Sepúlveda una persona influyente. Como amigo del papa Clemente VII no le faltaron sus entradas al Vaticano. Ni tampoco a la Corte española, pues fue preceptor y cronista de Felipe II, lo mismo que confesor y cronista del emperador Carlos V, de quien escribió una vida en 30 volúmenes (*De rebus gestis Caroli Quinti*). También escribió una Historia de las Indias (*De rebus gestis Hispanorum ad Novum Orbem*), aunque en ellas nunca puso los pies. Los títulos de estos trabajos nos indican que para Sepúlveda el latín no tenía secretos. Ni tampoco el griego. Como lo demostró al traducir elegantemente de uno a otro idioma varias obras de Aristóteles, entre otras la *Política*, publicada en París en 1548. Ya veremos cómo Sepúlveda, convertido en especialista de Aristóteles, trató el problema de las relaciones de los españoles con los indios de manera semejante a como los griegos solían situarse ante los bárbaros, contribuyendo así a que la filosofía política del Estagirita tuviera un papel de refuerzo del pensamiento católico tradicional en la justificación de la Conquista.

En 1535 Sepúlveda publicó en Roma su *Demócrates o de la conformidad de la doctrina militar con la religión cristiana*, escrito que respondía a las objeciones de conciencia a las guerras imperiales de Carlos V en Europa y en el Mediterráneo. El *Demócrates*,

tratado cristiano sobre la guerra justa, atacaba duramente al movimiento pacifista. La obra, que tuvo gran influjo en Italia y en España, llamó la atención de los defensores de la "guerra justa" contra los indios en el Nuevo Mundo, en particular del conquistador de México, Hernán Cortés, entonces retirado en su patria, y del presidente del Consejo de Indias, el cardenal-arzobispo de Sevilla, García de Loaisa.

Animados por el movimiento de protesta generalizada de conquistadores y frailes en América contra la aplicación de las *Leyes Nuevas* de 1542⁵, Cortés y Loaisa sugirieron a Sepúlveda escribir un tratado, aplicado esta vez, a las justas guerras en América⁶. Don Ginés accedió y, entre mediados de 1544 y mediados de 1545, escribió la primera versión de su *Demócrates segundo o sobre las justas causas de la guerra contra los indios*⁷, que lo convirtió en el más destacado exponente de este punto de vista. Y en tal forma, que el historiador Francisco López de Gómara, biógrafo secretario de Hernán Cortés y autor de una exitosa *Historia general de las Indias* publicada en 1552, en la que trata a los indios de "perros sucios" y "asnos estúpidos, salvajes e insensatos", no se tomó el trabajo de justificar la Conquista sino que recomendó a sus lectores consultar a Sepúlveda, "cronista del emperador, que la escribió en latín doctísimamente".

Es el *Demócrates segundo* un diálogo entre un personaje llamado Demócrates, portavoz de la posición de Sepúlveda, y Leopoldo, un alemán, cuyo papel consiste en presentar las objeciones y dificultades. Según Sepúlveda (quien se remite a la enseñanza de “los sabios”) es de Derecho natural “el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio”⁸. Por esa razón “el marido tiene dominio sobre su esposa, el adulto sobre el niño, el padre sobre el hijo; en una palabra, los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos”⁹. De manera que:

unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. (...) A éstos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza¹⁰.

Sepúlveda recuerda así la enseñanza de Aristóteles en la *Política* respecto a que era justo someter con las armas, si necesario fuere, a aquellos que por su “condición natural” debían obedecer a otros y rehusaban su dominación.

Tras presentar un cuadro sombrío de las capacidades y costumbres de los indios y de hacer el elogio de las virtudes de los españoles, Sepúlveda pide que se comparen las “dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión (de los hispanos) con las de esos hombrecillos (*homunculi*) en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad”¹¹.

De manera coherente con sus propias premisas, Sepúlveda concluye que es totalmente justo el dominio de los españoles sobre los indios pues:

Bien puedes comprender, Leopoldo, si es que conoces la naturaleza y moral de ambos pueblos, que con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados y estoy por decir que de monos a hombres¹².

Más aún, la guerra contra los indios no sólo es justa sino también un acto humanitario y caritativo ya que:

su fin es reportar un gran bien a los vencidos para que aprendan de los cristianos el valor de la dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes y preparen sus almas con

sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana¹³.

Sepúlveda añade que si la conquista reporta algún beneficio a los españoles, mucho mayor es el beneficio para los indios. Y proclama, alto y fuerte, la misión civilizadora del imperio español para elevar a los indios a un grado mayor de razón y a costumbres mejores... hasta donde su condición lo permitiese. Trayendo a colación nada menos que el ejemplo de México—sede de antiguas civilizaciones amerindias—, Don Ginés sostiene que:

ahora, al recibir con nuestro imperio nuestras letras, leyes y moral, imbuídos de la Religión Cristiana, quienes se han mostrado dóciles a los sacerdotes que les hemos mandado, como muchos lo han hecho, tanto se diferencian de su primitiva condición, como los civilizados de los bárbaros, los provistos de vista de los ciegos, los inhumanos de los mansos, los piadosos de los impíos, en una palabra, y para decirlo de una vez, casi cuanto los hombres de las bestias¹⁴.

Sepúlveda sobreabunda en los mismos propósitos al exclamar, refiriéndose al conjunto de los “bárbaros” indios:

¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hom-

bres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión?¹⁵.

Los modernos partidarios de los *imperios providenciales* (realizados todos por la violencia) encontrarán, pues, en Sepúlveda, un fogoso antecesor. A ellos, a la luz de lo acontecido, podemos preguntarles cómo puede el Occidente cristiano alegar haber llevado una “civilización” a los amerindios cuando cinco siglos después éstos se hallan todavía política y económicamente en una situación de flagrante inferioridad frente a blancos y mestizos.

Someter para cristianizar

Hemos visto que para Sepúlveda el dominio de los españoles sobre los indios se justificaba plenamente por la “inferioridad natural” de éstos y por la misión civilizadora y cristianizadora que tenían que cumplir aquéllos. Surgía entonces un problema capital, sobre el cual debatieron ampliamente Sepúlveda y Las Casas en 1550, en la llamada “Controversia de Valladolid”, sobre la cual volveremos enseguida. El problema consistía en dirimir “si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para sujetarlos a su Imperio, y que después de

sujetados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana”¹⁶.

Sepúlveda responde afirmativamente a la necesidad de la guerra para un real y efectivo anuncio del mensaje evangélico. Para él es claro que los indios se condenarán si siguen en sus depravadas costumbres. Ahora bien, puesto que “Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”, es de derecho natural y divino mostrar a los indios el camino de la salvación. Para ello no hay sino dos posibilidades: la evangelización pacífica o acompañada de la fuerza y el temor.

Don Ginés reconoce que el modo pacífico fue el de Cristo y el de los primeros apóstoles. Pero agrega que se trataba de una situación especial en la que Dios colaboraba a través de los milagros. La vía de la evangelización acompañada de la fuerza es, en cambio, la de “la Iglesia una vez que se vio protegida por el amparo y potencia de los reyes y príncipes cristianos”¹⁷. La tesis es clara. A medida que se consolida la Cristiandad “tanto más va creciendo el poder de la Iglesia, no sólo para invitar, sino también para obligar al bien”¹⁸.

A la convicción de que hay que evitar la condenación eterna de los indios, Sepúlveda añade el con-

vencimiento de que éstos no escucharán el Evangelio si no son sometidos previamente:

Yo digo que han de ser dominados los bárbaros no sólo para que escuchen a los predicadores, sino también para que a la doctrina y a los consejos se unan además las amenazas y se infunda el temor (pues) gracias al terror unido a la doctrina, han recibido la religión cristiana, los mismos que sólo con la predicación la hubieran rechazado¹⁹.

Conocedor de la doctrina tradicional de la Iglesia que proclama la libertad del acto de fe, Sepúlveda precisa que no se trata de obligar a los indios a creer sino de emplear la fuerza para suprimir los impedimentos que puedan oponerse a la predicación de la fe. La sutil distinción, fuente de innumerables abusos, entre no usar la fuerza para “obligar a creer” y usarla para “eliminar los obstáculos a la predicación”, es motivo para que Sepúlveda se maraville de que Las Casas no acepte en manera alguna el recurso a la fuerza para evangelizar:

A lo que dice (*Las Casas*) que los infieles no pueden ser forzados justamente a que oigan la predicación, es doctrina nueva y falsa y contra todos los otros que en lo demás tienen su opinión. Porque el Papa tiene poder y aun mandamiento de predicar el Evangelio por sí y por otros en todo el mundo, y esto no se puede hacer si los predicadores no son oídos; luego tiene poder de forzar a que los oigan por comisión de Cristo²⁰.

A los indios hay que salvarlos “aun en contra de su voluntad”. Esto se hace evangelizándolos. Y la evangelización “se hace facilísimamente, como vemos, después de haber sido sometidos ellos mismos (los indios) a nuestro dominio, y no sabemos de qué otro modo puede hacerse en estos tiempos”²¹. Sepúlveda complementa su argumentación aduciendo que la evangelización pacífica pone inútilmente en peligro la vida de los predicadores²².

Don Ginés no cantaba solo en el coro. Todo lo contrario. Esa fue la posición más compartida, incluso por evangelizadores tan famosos y dedicados a los indios como Vasco de Quiroga²³ y Toribio de Benavente (llamado también “Motolinía”). Este último, en una famosa carta del 2 de enero de 1555 dirigida al emperador Carlos V le escribe: “Pues a V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras; y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza, que aquí ha lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo de grado”²⁴. Años más tarde el discípulo predilecto de Motolinía, fray Gerónimo de Mendieta, no dudaría en su *Historia eclesiástica indiana* (1585-1596) en considerar al conquistador de México, Hernán Cortés, como un “nuevo Moisés” que, con su acción armada, había permitido liberar a un pueblo postrado en el error y en el pecado. Para aquellos

evangelizadores no había que dudar en abrirle camino con la espada al reino de Dios. Se trataba de aquella “violencia necesaria” a la que todos los detentores del “sentido de la Historia” se acogen para engendrar “mañanas luminosas”.

Del dicho al hecho

El punto máximo del debate sobre las conquistas españolas en América se alcanzó en la llamada “Controversia de Valladolid”. El 3 de julio de 1549 el Consejo de Indias advirtió al rey que era necesaria una reunión de teólogos y juristas para discutir “sobre la manera como se hiciesen estas conquistas justamente y con seguridad de conciencia”. Un año después, el 16 de abril de 1550, el monarca ordenó que todas las conquistas se suspendieran momentáneamente y convocó una junta en Valladolid —la capital del reino— para tratar sobre la justicia o injusticia de las campañas que se llevaban a cabo en las Indias. España se hallaba entonces en el cenit de su gloria y, probablemente, como lo recuerda Lewis Hanke, nunca antes ni después un poderoso emperador haya ordenado que cesaran sus conquistas hasta que se decidiera si eran justas.

Las sesiones comenzaron a mediados de agosto de 1550. Los convocados formaban una *junta* de quince

eminentes personajes: siete miembros del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo de Castilla, un miembro del Consejo de las Órdenes, tres teólogos dominicos (Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza), un teólogo franciscano (Bernardino de Arévalo) y un obispo (Pedro Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo). Los miembros de la *junta* debían escuchar y juzgar el debate que opondría a Bartolomé de Las Casas y a Ginés de Sepúlveda, escogidos por Carlos V como portavoces de dos posiciones antagónicas sobre la problemática americana.

El primer día Sepúlveda habló durante tres horas y presentó su *Apología*, en la que hacía un resumen del *Democrates alter*. El segundo día compareció Las Casas, que leyó durante cinco días seguidos su propia monumental *Apología* de 550 páginas en latín²⁵. Sepúlveda expuso en detalle cómo la fuerza podía ser empleada por los españoles contra los indios con entera tranquilidad de conciencia²⁶. Las Casas sostuvo que nunca se debía emplear, e hizo notar que predicar la fe después de haberse impuesto los españoles por la fuerza era lo mismo que predicar la fe por la fuerza.

No me parece necesario reconstituir el debate. Ya hemos visto los planteamientos de fondo tanto de Las Casas como de Sepúlveda. Planteamientos en los que confluían el pensamiento y las acciones de muchos

teólogos y juristas, y se reflejaban los intereses de diversos grupos. Como explicó el famoso jurisconsulto Juan de Solórzano y Pereyra en su *Política indiana* (1776), fuera de las tierras y aguas que por gracia y merced particulares se concedían a las villas, ciudades o poblados de las Indias, o a otras comunidades o personas, “todo lo demás es y debe ser de la Corona real”. Era el rey quien podía, por su sola merced, ceder a las personas físicas o morales, el *ius utendi et abutendi* (derecho de uso y usufructo) de una parte de sus tierras, sin abdicar por ello a su derecho soberano. Lo mismo puede decirse a propósito de los indios que eran todos, en principio, súbditos del rey, pudiendo éste, por su gracia y merced, confiarlos (*encomendarlos*) a otros particulares, permaneciendo, sin embargo, como su soberano. Pero la codicia y aspiraciones de los conquistadores, y la distancia geográfica, ayudaban para que las intenciones y disposiciones reales se vieran comprometidas con frecuencia. Desde muy temprano los jefes expedicionarios, lejos de un control eficaz por parte de la Corona, comenzaron a practicar aquello del “se obedece, pero no se cumple”. Como diría lapidariamente un conquistador: “Dios está en el cielo, el rey en España, y aquí mando yo”. Por eso la posición de Las Casas, deseoso de sustraer a los indígenas de la tutela de los *encomenderos*, servía hasta cierto punto a los intereses de la Corona, en la que encontró un apoyo y la adopción de algunas de sus

propuestas. Por otra parte, Sepúlveda, partidario de la “guerra justa” contra los indios y convencido del derecho de los españoles para reducirlos a la servidumbre, se convirtió *de facto* en portavoz de los *encomenderos*. Éstos comprendieron pronto que don Juan Ginés les prestaba un buen servicio, a tal punto que el 8 de febrero de 1554 el Ayuntamiento de México, la ciudad más rica e importante de todas las Indias, acordó obsequiar a Sepúlveda “algunas cosas de esta tierra de joyas y aforros (ropa) hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas” como agradecido reconocimiento por lo que había hecho en su defensa y “para animarle en el porvenir a que lo prosiga”²⁷. También a la Corona, por otra parte, le convenían las justificaciones de Sepúlveda. Como dice Eduardo Subirats, “era tan necesario el principio *duro* de la guerra de salvación como la estrategia *blanda* de la *persuasión* y de la caridad cristianas, precisamente como concepciones no solamente antagónicas, sino, además, complementarias”²⁸.

A la anterior afirmación le puede servir de apoyo lo sucedido después de la Junta de Valladolid. Aunque tanto Las Casas como Sepúlveda reclamaron para sí la victoria, la controversia no fue definida a favor de ninguno de los dos. Los jueces de la *junta* se dispersaron después de la reunión final de 1551, y el Consejo de Indias luchó en vano durante años para conseguir que dieran sus opiniones por escrito²⁹.

¿Acaso había razón alguna para pronunciar el veredicto en favor de una guerra salvaje, que de todos modos ya había tenido lugar, y una defensa de la libertad cuyas consecuencias eran de todos modos problemáticas para una España embarcada en la guerra inquisitorial contra el humanismo crítico y las corrientes reformistas dentro mismo de la burocracia eclesiástica?³⁰

Pese, pues, a los posibles escrúpulos de conciencia, la dinámica de la dominación prosiguió. No iba a ser parada fácilmente en el Nuevo Mundo por unos debates distantes, unas cuantas leyes y unos pocos frailes. Aunque la Junta de Valladolid no se definió, tanto las medidas legislativas de los años siguientes como, sobre todo, la práctica colonizadora del imperio se alejaron de la perspectiva lascasiana. Perspectiva que el obispo de Chiapas radicalizó todavía más a favor de los indios en los años posteriores a la Junta de Valladolid, pero ya para entonces la estrella de Las Casas comenzaba a declinar en la Corte. Por otro lado, las posiciones de un Sepúlveda propiciaban un acercamiento "realista" entre los intereses de los conquistadores-soldados, los intereses de la Corona y las expectativas de buena parte de los evangelizadores que veían en la *encomienda* y en el apoyo de las armas unos instrumentos eficaces para la civilización y evangelización de los indios³¹.

Resultó entonces que si bien la doctrina de la "servidumbre natural" de los indios no fue aprobada

oficialmente...las “guerras justas” prosiguieron de un extremo al otro del Nuevo Mundo. Después de la controversia de Valladolid continuaron llegando al Consejo de Indias peticiones solicitando libertad para proseguir los descubrimientos y conquistas. Ante uno de estos ruegos, hecho por el marqués de Cañete, virrey del Perú, el rey decidió levantar la prohibición mantenida desde 1550 y expidió, el 13 de mayo de 1556, una *Instrucción* con 21 normas “para hacer nuevos descubrimientos y poblaciones” con el fin de que los indios fueran evangelizados y civilizados, se poblara la tierra, y los españoles ociosos entraran en acción y se asentaran en el territorio³².

En la *Instrucción* vuelve a aparecer la evangelización como justificación de los nuevos “descubrimientos” y “poblaciones”, pues a los indios hay que “enseñarles a vivir políticamente y a conocer a Dios y mostrarles la ley de Jesucristo por la cual se salvarán” (norma 16). Esta acción de civilizar y cristianizar, o de civilizar cristianizando, puede ir acompañada del uso de la fuerza si algunos indios se oponen a la predicación o a la conversión de otros indios (norma 4). Igualmente “si los dichos naturales y señores de ellos no quisieren admitir a los religiosos predicadores...los dichos religiosos y españoles podrán entrar en la dicha tierra y provincia por mano armada y oprimir a los que se les resistieren y sujetarlos y traerlos a nuestra

obediencia procurando ante todas cosas de traerlos al conocimiento de Dios" (norma 19).

Desde el Perú, a partir de 1556, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, relanza la conquista de Chile. En México, en el otro extremo del imperio español, se emprende en 1559 la conquista del territorio de los lacandones y de los acalas. Ese mismo año los españoles se lanzan a la conquista de la Florida. Entre 1566 y 1567 andan por tierras de las actuales Georgia, Carolina del Sur y Alabama. En 1582 incursionan en Arizona y Nuevo México y, en 1598, en Texas, Oklahoma y Kansas³³. En éstas y otras partes del Nuevo Mundo seguirá, de hecho, la conquista, llamada ahora, de derecho, "descubrimiento" y "población". Eso se llama manejar convenientemente la semántica.

Dinámica persistente

En nuestros días, aunque no se han perdido las ínfulas de "civilizar" al otro, ya no se habla de la "servidumbre natural de los bárbaros". Pero el que no se emplee tal lenguaje no significa que el problema haya dejado de existir. Todavía en el siglo pasado se sostenía que la esclavitud de los negros estaba de acuerdo con el orden divino de la naturaleza. Finalmente "naturaleza" y "Dios" vinieron a unirse en el

determinismo geográfico. Con esta corriente de pensamiento, ampliamente difundida en el siglo XIX, se pretendió explicar “científicamente” la desigualdad entre Europa y otras regiones del mundo, y se buscó justificar la dominación de aquélla sobre éstas. También durante el siglo XIX hizo carrera la teoría de que el grupo de pueblos de raza blanca llamados “aríos” estaba destinado por naturaleza a gobernar el mundo. Millones de judíos y gitanos vilmente asesinados en pleno siglo XX atestiguan las bondades de tan científicas proposiciones.

El pasado siglo, con la euforia generada por la *Revolución industrial*, se gestó igualmente una ideología del progreso que postuló que todas las naciones marchaban hacia una meta ideal de civilización. En esa singular carrera algunos pueblos merecían el calificativo de “atrasados” y otros el de “adelantados”. A estos últimos correspondía tomar bajo su amparo a los otros para hacerlos progresar y, de paso, administrar sus riquezas naturales. Se planteó entonces el “deber de civilizar a las razas inferiores”, lo que se interpretó como un “altruismo agresivo”. No se olvidó tampoco el argumento religioso, como se observa en las palabras del presidente de los Estados Unidos de América, McKinley, destinadas a justificar la política de su país hacia Filipinas, después de la guerra contra España en 1898:

Ninguna otra cosa podíamos hacer sino tomar a los filipinos y educarlos; elevarlos, civilizarlos y cristianizarlos; y por la gracia de Dios, hacer por ellos —prójimos nuestros por quienes Cristo también murió— todo lo que estuviera a nuestro alcance”³⁴.

Indudablemente las ideas, el lenguaje y las circunstancias históricas han variado desde el siglo XVI, pero no hay que suponer que “la cuestión colonial” y sus justificaciones estén definitivamente superadas. Ginés de Sepúlveda no ha muerto del todo.

NOTAS

1. Guillermo CESPEDES DEL CASTILLO, *América Hispánica* (1492-1898), Labor, Barcelona, 1988, p. 230.
2. Fernando MIRES, *En nombre de la cruz*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1986, pp. 64 y 65.
3. “Juan Ginés de Sepúlveda, figura señera de nuestro humanismo filosófico, que había de contar entre sus timbres de gloria más preciados los de cronista de Carlos V y Felipe II, debelador de la herejía luterana, defensor contra Erasmo de la pureza evangélica, filósofo, teólogo y canonista insigne, traductor y comentarista de Aristóteles... y uno que para nosotros vale por todos: defensor del Imperio español.” Introducción a la edición crítica bilingüe por Ángel Losada del *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. IX.

4. Véase, por ejemplo, el trabajo reciente de Jean DUMONT, *La vraie Controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, Criterion, Paris, 1995.
5. Estas leyes, en cuya promulgación influyó Bartolomé de Las Casas, prohibían la esclavitud de los indios y trataban de poner punto final al sistema de la encomienda, calificado por fray Bartolomé de "invención satánica". Por medio de la encomienda se colocaba un cierto número de indígenas (indios encomendados) bajo la tutela de un español (encomendero) que los utilizaba como mano de obra y percibía un tributo a cambio de tomar a su cargo el que se los instruyera en la religión cristiana. Las Leyes Nuevas preveían la supresión de la encomienda a la muerte de su titular. Unánimemente los encomenderos, pero también buena parte de los religiosos del Nuevo Mundo, se opusieron a dicha supresión. La rebelión de los encomenderos fue tan sangrienta en el Perú, que Carlos V, en octubre de 1545, tuvo que abrogar las cláusulas de las Leyes Nuevas concernientes a la encomienda.
6. Cfr. Venancio CARRO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América, o.c.*, pp. 326-327.
7. Sepúlveda revisó varias veces este diálogo, escrito en latín. Pueden apreciarse las diversas variantes en la edición crítica bilingüe preparada por Ángel Losada (véase la nota 3), edición que citaremos de ahora en adelante con la sigla *DS*.
8. *DS*, p. 20.
9. *DS*, p. 21.
10. *DS*, p. 22.
11. *DS*, p. 35.
12. *DS*, p. 33. La última frase (denique quam Simiae prope dixerim ab hominibus) fue eliminada por Sepúlveda del manuscrito que Losada

utiliza como texto definitivo del Demócrates Segundo, pero esta frase aparece en todos los demás códigos.

13. DS, p. 27. Dos manuscritos, el de la Biblioteca del Cabildo de Toledo y el de la Biblioteca Nacional de España añaden: "Y como esto no puede hacerse sino después de sometidos a nuestro imperio, los bárbaros deben obedecer a los españoles, y cuando lo rehusen pueden ser compelidos a la justicia y a la probidad".
14. DS, p. 38.
15. DS, p. 63.
16. Con estas palabras sintetiza fray Domingo de Soto el tema central de la controversia en su primera sesión de 1550. Por encargo de los participantes en la Junta de Valladolid, Soto hizo una síntesis de lo expuesto por Las Casas y por Sepúlveda. Este "sumario" elaborado por Soto forma parte del Tratado Tercero de Las Casas: *Aquí se contiene una disputa o controversia*. Véase, LAS CASAS, B. de, *Tratados*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, tomo I, pp. 227-285. La cita es de la página 229.
17. *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas*, edición de Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 65. De aquí en adelante se citará con la sigla AGS.
18. DS, pp. 69-70.
19. DS, p. 73.
20. "Objeción décima" de Sepúlveda a Las Casas. Estas objeciones (doce) fueron publicadas por el obispo de Chiapas en su tratado *Aquí se contiene una disputa o controversia*. Ver, LAS CASAS, *Tratados, o.c.*, p. 313.

21. DS, p. 65.
22. DS, pp. 72-73.
23. Cfr. Quien admitía para España una misión providencial análoga a la de Roma, aunque fuera la de ser "azote de Dios". Véase, Marcel BATAILLON, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas, o.c.*, pp. 267-279.
24. Transcripción integral de la carta en, Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Claudio Esteva Fabregat, Historia 16, Madrid, 1985. La cita es de la página 311. Para un comentario sobre esta carta remito a mi trabajo, *Los laberintos de la esperanza*, Cinep, Bogotá, 1993, p.105-110.
25. Existe traducción castellana de los textos originales latinos de ambas Apologías, con reproducción facsimilar de las mismas e introducción, notas e índices por Angel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.
26. Cuatro razones adujo Sepúlveda: "la primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos". Aquí se contiene una disputa o controversia, *o.c.*, pp. 230-231.
En la línea de la última razón expuesta por Sepúlveda, otros letrados desarrollarían el argumento del *señorío injusto* según el cual los indios, antes de la llegada de los españoles, vivían en estado de tiranía y los hispanos habían sido nada menos que sus libertadores. El argumento se basaba en la experiencia de los propios conquistadores quienes, no pocas veces, se aprovecharon de los conflictos de poder

existentes entre los mismos indígenas. El argumento del *señorío injusto* fue defendido por el catedrático de Derecho de la Universidad de México, Bartolomé Frías de Albornoz en su *Tratado de la conversión y debelación de los indios*, por Juan de Matienzo en el primer capítulo de su obra *El gobierno del Perú*, por el cronista-soldado Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú* y, especialmente, por el virrey del Perú, Francisco de Toledo, quien en sus informaciones escritas entre 1570 y 1572 pretendió darle un carácter oficial.

27. *Actas del Cabildo de la Ciudad de México*, México, 1889-1900, vol. VIII, p. 640; citado por L. Hanke, *La humanidad es una, o.c.*, p.152.
28. Eduardo SUBIRATS, *El continente vacío*. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1994, p. 154.
29. Los jueces no-dictaron sentencia o, por lo menos, no ha quedado traza de ella. Sólo conocemos el parecer de fray Bernardino de Arévalo, que fue favorable a Sepúlveda.
30. E. SUBIRATS, *El continente vacío, o.c.*, p. 154.
31. Cfr. Francisco FERNÁNDEZ-BUEY, "La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión", *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, N° 42-43, 1992-93, pp. 343-344.
32. Texto completo de la Instrucción al Virrey del Perú sobre lo de las poblaciones y nuevos descubrimientos en, F. MORALES PADRÓN, *Teoría y leyes de la Conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979, pp. 461-467. Las normas contenidas en la *Instrucción* de 1556 se reproducirán casi textualmente en las *Ordenanzas sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* dadas por Felipe II en 1573. Texto completo de las Ordenanzas en F. MORALES PADRÓN, *Teoría y leyes de la Conquista, o.c.*, pp. 489-518.

33. Para una información pormenorizada sobre las expediciones españolas véase, Francisco MORALES PADRÓN, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Editora Nacional, Madrid, 1981.
34. Citado en ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 71-72.

PALABRAS FINALES

La conquista del Nuevo Mundo generó una serie de problemas éticos y jurídicos a los que fue preciso encontrar una respuesta. Hubo entonces que trazar un marco normativo que justificara el dominio español. La Historia es una exposición permanente de estos ejercicios teóricos, en los que pueblos e individuos tratan de justificar y de regular sus acciones de acuerdo con una norma que reconocen como válida. En aquella época, tal necesidad de justificación llevó a la afirmación de los esquemas medievales del poder papal sobre las naciones paganas. Se formuló igualmente un derecho de conquista basado en la obligación de difundir la fe católica y de llevarle a los indios los beneficios de la civilización cristiana, gracias a la cual alcanzarían, supuestamente, una "verdadera hu-

manidad". También se postularon justificaciones basadas en el derecho de promoción del comercio y de los intercambios humanos entre los pueblos del orbe, y en el derecho de intervención en el mundo indígena por razones de humanidad para eliminar la "tiranía" que unos indios ejercían sobre otros. Las reflexiones teológico-jurídicas esgrimidas entonces —en las que el indio no fue un actor sino algo frente a lo cual había que definirse—, tienen el indudable interés de resumirnos las dudas y encrucijadas del pensamiento europeo ante el choque entre culturas en el comienzo mismo de lo que se suele llamar la "modernidad". La trágica relevancia del asunto reside, también, en que las dudas acerca de la capacidad humana de los indios y el prurito de "civilizarlos" han sido compartidos secularmente por buena parte de las élites latinoamericanas.

De tan crucial episodio histórico queda claro que las racionalidades supuestamente universales del derecho y del cristianismo —que sirvieron para justificar la Conquista— resultaron siendo una expresión de los intereses del vencedor y de su proyecto histórico. Como era lógico en la España del siglo XVI, Fe y Derecho estaban, además, íntimamente ligados. Teólogos y juristas actuaron de consuno y, sin excepción, para legitimar sus posiciones, recurrieron a la tradición cristiana, interpretada de diferentes maneras. Sin lugar

a dudas los implicados en el debate compartían aquello de “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia”, pero no todos tenían las mismas ideas al respecto. Si un Las Casas preguntaba “qué tiene que ver el Evangelio con los cañones”, un Fernández de Oviedo replicaba que “la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor”. Es así como ciertas justificaciones de la conquista de América nos permiten ver hasta qué punto una religión que se fundamenta sobre *la convicción de ser revelada y de estar conectada* directamente a la fuente de la Verdad, lleva en sí el germen de un totalitarismo espiritual e intelectual que, llegado el caso, puede transformarse en un totalitarismo político e institucional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. TEXTOS DEL SIGLO XVI

CHACÓN y CALVO, José María, *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización (1493-1512)*, Madrid, 1929.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela y Bueso, BAE, volúmenes 117-121, Madrid, 1955.

HANKE, Lewis (textos descubiertos y anotados por), *Cuerpo de Documentos del siglo XVI*, F.C.E., México, 1943.

HERNAEZ, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, 1879.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras escogidas*, 5 vols., edición a cargo de J. Pérez de Tudela, BAE, Madrid, 1957-1958. I-II: *Historia de las Indias*. III-IV: *Apologética Historia*. V: *Opúsculos, Cartas y Memoriales*.

_____, *Tratados*, 2 vols., edición preparada por Lewis Hanke, Manuel Giménez Fernández, Juan Pérez de Tudela Bueso, Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, tomo I, p. 217-285.

_____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Advertencia preliminar de A. Millares Carlo e Introducción de L. Hanke, F.C.E., México, 1975, segunda edición.

_____, *Historia de las Indias*, 3 vols., edición de A. Millares y L. Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____, *Apología contra Juan Ginés de Sepúlveda*, edición de Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

_____, *De regia potestate*, edición a cargo de Luciano Pereña, J. M. Pérez Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.

_____, *Sobre el título de dominio del rey de España sobre las personas y tierras de los indios*, publicado como Apéndice VI en, *De regia potestate*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969.

_____, *Los tesoros del Perú*, traducción y anotación de Ángel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1958.

_____, *Doce dudas*, en *Obras completas*, Alianza editorial, Madrid, 1992, vol. XI-2.

MORALES PADRÓN, Francisco (compilación y comentarios de), *Teoría y leyes de la Conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979.

PALACIOS RUBIOS, Juan López de, *De las Islas del mar Océano*, edición de Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo, F.C.E., México, 1954.

PAZ, Matías de, *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, edición de Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo, F.C.E., México, 1954.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica bilingüe de Ángel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

_____, *Apología contra Fray Bartolomé de Las Casas*, edición de Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

_____, *Epistolario* (Selección), edición de Ángel Losada, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979.

VITORIA, Francisco de, *Comentario a la Secunda secundae de Santo Tomás*, edición preparada por V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1932-1952.

_____, *Carta al P. Miguel de Arcos sobre negocios de Indias*, en *Relectio de Indis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967.

_____, *Relectio de Indis*, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanicorum de Pace, volumen V, Madrid, 1967.

VITORIA, Francisco de y la Escuela de Salamanca, *La ética en la conquista de América*, Consejo

Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, tomo XXV, Madrid, 1984.

2. ESTUDIOS RECIENTES

BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, traducido del francés por J. Coderch y J. A. Martínez, Ediciones Península, Barcelona, 1976.

BATAILLON, Marcel, SAINT-LU André, *Las Casas et la défense des Indiens*, Julliard, Paris, 1971.

BENASSAR, Bartolomé, «Tordesillas, le premier partage du monde», en *L'Histoire*, Paris, N° 146, juillet-août 1991, p. 86-93.

CARRO, Venancio, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1944, 2 tomos.

CASTAÑEDA, Paulino, *La teocracia pontificia y la conquista de América*, Publicaciones del Seminario de Vitoria, Vitoria, 1968.

CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *América Hispánica (1492-1898)*, Labor, Barcelona, 1988.

- COURCELLES, Dominique de, «Pensée théologique et événement: droit de conquête et droit des gens de l'empire espagnol du XVI^e siècle», en VAL JULIAN Carmen (textes réunis par), *La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit*, ENS Editions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996.
- DUMONT, Jean, *La vraie Controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, Criterion, Paris, 1995.
- DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima, 1971.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, «La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión», en *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, N° 42-43, 1992-93, p. 301-347.
- GARCÍA y GARCÍA, Antonio, «La donation pontificale des Indes», en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, octobre-décembre 1992, tome 80, numéro 4, p. 491-512.
- GARZÓN VALDES, Ernesto, «La polémica de la justificación ética de la Conquista», en KOHUT Karl (editor), *De conquistadores y conquistados. Reali-*

dad, justificación, representación, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, traducido del italiano por Antonio Alatorre, F.C.E., México, 1978.

GÓMEZ-MÜLLER, Alfredo, *Chemins d'Aristote*, Editions du Félin, Paris, 1991.

_____, «La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepúlveda», en *Les Temps Modernes*, N° 538, mai, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

HANKE, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, traducido del inglés por Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1967.

_____, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.

_____, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en*

1550 *Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, traducido del inglés por Jorge Avendaño y Margarita Sepúlveda, F. C. E., México, 1985.

HERA, Alberto de la, «El Patronato y el Vicariato Regio en Indias» en: BORGES Pedro (director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, B.A.C., Madrid, 1992, tomo I, p. 63-79.

LESPAGNOL, André, «¡Ah! si les Français avaient conquis l'Amérique» en *L'Histoire*, Paris, N° 146, juillet - août 1991, p. 70-75.

LETURIA, Pedro, «Maior y Vitoria ante la conquista de América», en *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, 1932, 2, p. 44-83.

LOSADA, Ángel, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970.

MAHN-LOT, Marianne, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Payot, Paris, 1982.

MARAVALL, José Antonio, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1982.

MILHOU, Alain, «L'Amérique», en VENARD Marc (sous la direction de), *Histoire du christianisme*, tome VIII, Paris, Desclée, 1992.

MIRES, Fernando, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios* (período de conquista), Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1986.

MORALES PADRÓN, Francisco, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural*, traducción del inglés de Belén Urrutia Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

PEREÑA, Luciano, *La idea de justicia en la conquista de América*, MAPFRE, Madrid, 1992.

_____, «Le message de Francisco de Vitoria», en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, octobre-décembre 1992, tome 80, numéro 4, p. 513-532.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Editorial Trotta, Madrid, 1992.

RAMOS PÉREZ, Demetrio, «La etapa lascasiana de la presión de conciencias», en *Anuario de estudios americanos*, t. XXIII, 1966, p. 861-954.

RODRÍGUEZ, Águeda M., *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, 1977.

ROUX, Rodolfo de, *Los laberintos de la esperanza*, Cinep, Bogotá, 1993.

_____, «Nouveau Monde, nouvelle Eglise», en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, octobre-décembre 1992, tome 80, numéro 4, p. 533-550.

SALA-MOLINS, Louis, «Je t'aime, je t'égorge», en AA.VV., *Resister*, Paris, Autrement, Série Morales, N° 15, Marzo 1994, p. 150-151.

SIMPSON, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, traducción del inglés de Encarnación Rodríguez V., Ediciones Península, Barcelona, 1970.

SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1994.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, Paris, 1982.

VARIOS, *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1986.

_____, *Autour de Las Casas. Actes du colloque du Ve centenaire* (Toulouse, 1984), Tallandier, Paris, 1987.

ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista*, F.C.E., México, 1977.

ÍNDICE DE PERSONAS

- Aristóteles: 39, 65, 103, 124, 126.
Alejandro VI: 21, 23, 31, 32, 36, 38, 40.
Alvarado, Pedro de: 41.
Aquino, Tomás de: 22.
Arcos, Miguel de: 58, 59.
Arévalo, Bernardino: 134.
Atahualpa (Tabalipa): 58, 59.
Ayora, Juan de: 41.
Barrón, Vicente: 57.
Benavente, Toribio de ("Motolinía"): 132.
Cabeza de Vaca, Alvar Núñez: 41.
Calixto III: 23.
Cano, Melchor: 20, 57, 134.
Carlos V: 20, 61, 62, 68, 69, 111, 124, 132, 134.

- Carranza de Miranda, Bartolomé: 109, 112, 134.
Clemente VII: 124.
Colmenares: 42.
Colón, Cristóbal: 79.
Colón, Diego: 31, 99.
Córdoba, Pedro de: 30, 31.
Corpus Christi, Mancio de: 57.
Cortés, Hernán: 41, 125, 132.
Covarrubias, Pedro de: 32.
Cháves, Diego de: 57.
De las Casas, Bartolomé: 14, 29, 54, 62, 79, 88, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 149.
De Vitoria, Francisco: 14, 22, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 102, 113.
De Sosa (jurista): 32.
Durán, Tomás: 32.
Duviols, Pierre: 81.
Espinosa, Gaspar de: 41.
Eugenio IV: 23.
Federico II: 22.
Felipe II: 20, 124.
Fernando (el católico): 31, 36.
Fernández de Enciso, Martín: 36, 45.
Fernández de Oviedo, Gonzalo: 42, 43, 44, 79, 149.
Fernández Buey, Francisco: 65.
Gallo, Juan: 57.

García de Loaiza, Alonso: 31, 125.
Gayo: 54.
Gregorio (clérigo): 32.
González Dávila, Gil: 41.
Guerrero, Pedro: 57.
Guzmán, Nuño de: 41.
Hernández, Felipe: 57.
Hegel: 88.
Hurtado de Mendoza, Andrés: 139.
Inocencio IV: 22.
Inocencio III: 22.
Juan II: 24.
Justiniano: 54.
López de Gómara, Francisco: 125.
López de Palacios Rubios, Juan: 32, 37, 38, 44, 66.
Martín V: 23.
Mckinley: 140.
Mendieta, Jerónimo de: 132.
Milhou, Alain: 86.
Montesinos, Antón de: 28, 29, 30, 32, 58.
Moxica (jurista): 32.
Nicolás V: 23.
Paz, Matías de: 32.
Pedrarias Dávila: 36, 41, 42, 43, 44.
Pérez Luño, Antonio Enrique: 86.
Pizarro, Francisco: 41.
Ponce de León, Pedro: 134.
Reyes Católicos: 23, 24, 26, 36, 38, 40, 42.

- Reyes de Castilla y León: 21, 23, 27, 28, 40, 101, 109.
- Rodríguez de Fonseca: 32.
- Sala-Molins, Louis: 88.
- Santiago (jurista): 32.
- Sepúlveda, Ginés de: 14, 54, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 141.
- Solórzano y Pereyra, Juan de: 135.
- Soto, Domingo de: 20, 57, 134.
- Subirats, Eduardo: 136.
- Torres, Bartolomé: 57.
- Vásquez de Coronado, Francisco: 41.
- Vasco de Quiroga: 132.
- Velásquez, Diego: 99.
- Vega, Hernando de la: 32.
- Zapata (jurista): 32.

Un nuevo breviario de la aguda pluma de Rodolfo de Roux. Como le es peculiar, en pocas palabras problematiza serias, controvertidas y sugestivas cuestiones. Con rigor y claridad precisa "el entramado jurídico-religioso justificatorio de la conquista del Nuevo mundo", a partir de tres principales protagonistas: Vitoria, Las Casas y Sepúlveda. Así, pues, el análisis crítico del pasado posibilita asumir una responsabilidad de cara al presente. ¿Acaso, se pregunta el autor, no se considera a Vitoria como padre del derecho internacional, a Sepúlveda como teórico consumado del colonialismo y del imperialismo europeos, y a las Casas como pionero de los derechos humanos o precursor de los actuales teólogos de la liberación latinoamericana?

De Roux desde una lógica de la postmodernidad plantea una magistral síntesis sobre la lógica de la modernidad, en su escueta racionalidad monológica instrumental. Es así como, de una parte, desenmascara el mito de Vitoria como defensor de los indios, de otra relievra en los inicios del siglo XVI la afirmación de los derechos de la actual tradición jurídica internacional: derecho al libre comercio, derecho de injerencia por razones humanitarias, el concepto de una comunidad internacional de naciones con iguales derechos y deberes.

Esta obra reviste particular importancia para la filosofía y las ciencias sociales por cuanto remite al replanteamiento correspondiente.



editorial nueva américa

A.A. 52872 bogotá 2, d.c., colombia s.a.



9 789589 039373